



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO OESTE DO PARÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA SOCIEDADE**

FABRÍCIO FERREIRA AMORIM

**VARADOUROS INDÍGENAS, PERCURSOS INDIGENISTAS: RELATOS E
PERSPECTIVAS SOBRE O ISOLAMENTO DOS POVOS INDÍGENAS**

**SANTARÉM – PA
2022**

FABRÍCIO FERREIRA AMORIM

**VARADOUROS INDÍGENAS, PERCURSOS INDIGENISTAS: RELATOS E
PERSPECTIVAS SOBRE O ISOLAMENTO DOS POVOS INDÍGENAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Sociedade como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais. Universidade Federal do Oeste do Pará, Instituto de Ciências da Sociedade.

Orientador: Dr. Miguel Aparício Suárez

Coorientadora: Dra. Luciana Carvalho

**SANTARÉM – PA
2022**

FABRÍCIO FERREIRA AMORIM

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
Sistema Integrado Bibliotecas – SIBI/UFOPA

A524v Amorim, Fabrício Ferreira

Varadouros indígenas, percursos indigenistas: relatos e perspectivas sobre o isolamento dos povos indígenas / Fabrício Ferreira Amorim – Santarém, 2022.

231 f.: il.

Orientador: Miguel Aparício Suárez

Coorientadora: Luciana Carvalho

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Oeste do Pará, Pró-reitoria de Pesquisa, Pós graduação e Inovação tecnológica, Instituto de Ciências da Sociedade, Programa de Pós Graduação em Ciências da Sociedade.

1. política indigenista. 2. povos indígenas isolados. 3. resiliência indígena. 4. genocídio indígena. 5. indigenismo. I. Suárez, Miguel Aparício, *orient.* II. Carvalho, Luciana, *coorient.* III. Título.

CDD: 23 ed. 980.41

Bibliotecária - documentalista: Mary Caroline Santos Ribeiro – CRB-2/566

FABRÍCIO FERREIRA AMORIM

**VARADOUROS INDÍGENAS, PERCURSOS INDIGENISTAS: RELATOS E
PERSPECTIVAS SOBRE O ISOLAMENTO DOS POVOS INDÍGENAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Sociedade para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais. Universidade Federal do Oeste do Pará, Instituto de Ciências da Sociedade.

Conceito:

Data de aprovação: 07/07/2022



Dra. Miguel Aparício Suarez – Orientador
Universidade Federal do Oeste do Pará



Dra. Beatriz de Almeida Matos
Universidade Federal do Pará



Dr. Nirson Medeiros da Silva Neto
Universidade Federal do Oeste do Pará

Dr. Túlio Chaves Novaes
Universidade Federal do Oeste do Pará

Onde cai uma, outras mil surgirão.
Aos amigos de luta, Bruno Pereira,
Maxciel dos Santos e Rieli
Franciscato (em memória).

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Prof. Dr. Miguel Aparício e à Profa. Dra. Luciana Carvalho pela orientação presente e paciente. Agradeço à Prof. Dra. Manuela Carneiro da Cunha, à Prof. Dra. Beatriz Matos e ao Prof. Dr. Thiago Mota pelas sugestões e contribuições à dissertação, fizeram parte da incrível banca de qualificação. Ao Prof. Dr. Túlio Novaes e Prof. Dr. Nirson Silva Neto que, em conjunto com a Profa. Beatriz Matos, fizeram parte da banca de defesa. Às antropólogas Nelly Dollis (Varin Mema) e Juliana Oliveira por apoiar na revisão gráfica de algumas palavras Marubo e Korubo, respectivamente. Muita gratidão às amigas e amigos indígenas e indigenistas e aos sempre companheiros de trabalho na COIAB, na Funai, no Iepé, no Opi, e de outros espaços, com quem sempre aprendi bastante. Nossas caminhadas sempre são coletivas. Mesmo quando estamos sozinhos no varadouro, não estamos na floresta. Agradeço, por fim, à minha família, que me têm junto em todas minhas escolhas; a às entidades do mundo invisível, que nos fazem ver aquilo que nem sempre parece existir, nos permitem perceber as inúmeras possibilidades do universo.

(...) porque unindo pedaços de palavras aos poucos vai unindo argila e orvalho, tristeza e pão, cambão e beija-flor, e acaba por unir a própria vida no seu peito partida e repartida quando afinal descobre num clarão que o mundo é seu também, que o seu trabalho não é a pena que paga por ser homem, mas um modo de amar – e de ajudar o mundo a ser melhor.

Thiago Mello

As viagens são os viajantes. O que vemos, não é o que vemos, senão o que somos.

Bernardo Soares (Fernando Pessoa)

RESUMO

O isolamento dos povos indígenas é um tema amplamente debatido nas políticas de Estado, na sociedade civil, na academia e na mídia. Nas aldeias e assembleias indígenas, o debate sobre os “parentes” “isolados” também ocorre e, muitas vezes, o assunto é tratado de forma acalorada, pois, geralmente, vincula-se às discussões sobre os territórios indígenas (e sua proteção). As formas dos indígenas se relacionarem com seus territórios (as territorialidades), nesse sentido, articulam-se e são influenciadas pela maneira, pacífica ou não, como interagem com outros coletivos indígenas ou com os não indígenas – Estado e populações do entorno – que pressionam seus territórios. Com base em diferentes experiências etnográficas, proporcionadas por percursos indigenistas como servidor da Funai na região amazônica entre 2006 e 2018 – do Acre ao Maranhão –, registrados em diários de campo, entrelaçadas a relatos indígenas e indigenistas disponíveis em bibliografia e documentação, é possível constatar que o “isolamento” – em suas formas diversas – pode ser sinônimo de “contato” e que a mobilização desses conceitos não ocorre apenas em relação aos coletivos ameríndios assim categorizados pelo Estado, mas a todos os povos indígenas. A compreensão profunda do que significa “isolamento” ou “contato” pode revelar, como uma lupa, algumas partículas que constituem o persistente processo genocida e etnocida sobre os povos indígenas. Se assim for, a contínua e conhecida resiliência indígena (o “isolamento”?) ocorreria a partir – e seria a comprovação, portanto – do persistente complexo genocida e etnocida.

Palavras-Chave: Política Indigenista. Povos Indígenas Isolados. Resiliência Indígena. Genocídio Indígena. Indigenismo.

ABSTRACT

The "isolation" of indigenous peoples is a topic that is widely approached in State policies, in civil society, in academia, and in the media. In the villages and indigenous assemblies, the debate about the "isolated" "relatives" also occurs and, many times, the subject is treated in a heated way, because it is usually linked to the discussions about indigenous territories (and their protection). The ways in which indigenous people relate to their territories (territorialities), in this sense, are articulated and influenced by the manner, peaceful or not, in which they interact with other indigenous groups or with non-indigenous - the State and surrounding populations - that, in turn, put pressure on their territories. Based on different ethnographic experiences, provided by indigenist journeys as a Funai servant in the Amazon region between 2006 and 2018 - from Acre to Maranhão -, recorded in field diaries, intertwined with indigenous and indigenist accounts available in bibliography and documentation, it is possible to see that "isolation" - in its various forms - can be synonymous with "contact" and that the mobilization of these concepts occurs not only in relation to Amerindian collectives so categorized by the State, but to all indigenous peoples. A deep understanding of what "isolation" or "contact" means can reveal, like a magnifying glass, some particles that constitute the persistent genocidal and ethnocidal process on indigenous peoples. If so, the continuous and well-known indigenous resilience (the "isolation"?) would occur from - and be the proof, therefore - of the persistent genocidal and ethnocidal complex.

Keywords: Indigenous Policy. Isolated Indigenous Peoples. Indigenous Resilience. Indigenous Genocide. Indigenism.

LISTA DE MAPAS E ILUSTRAÇÕES

Mapa 1 - TI Massaco, TI Rio Branco e REBIO Guaporé.....	48
Mapa 2 – Terra Indígena Vale do Javari.....	68
Mapa 3 - Terras indígenas na região do médio rio Xingu, no contexto da UHE Belo Monte.....	103
Mapa 4 - Terras indígenas no oeste do Maranhão.....	110
Mapa 5 - Interflúvio dos rios Ituí, Curuçá e Jaquirana na TI Vale do Javari.....	134
Mapa 6 - – Leste da TI Vale do Javari.....	162
Figura 1 – Equipe em processo de capacitação prática na TI Massaco.....	49
Figura 2 – Símbolo cravado em árvore pela equipe da FPE Guaporé.....	58
Figura 3 – Aurê e Aurá sentados na frente de sua casa enquanto tentávamos nos aproximar.....	119
Figura 4 - Equipe da expedição ao alto rio Curuçá, da esquerda para a direita: Fabrício, Gutemberg, Chorîpa, Maxciel, Adelino e, agachado, José Moisés da Rocha.....	127
Figura 5 - Maloca matis no primeiro plano e casa em palafitas ao estilo ribeirinho ao fundo, na aldeia Todoak, no rio Coari.....	139
Figura 6 – Base Ituí-Itaquai na confluência dos rios Itaquai (à esquerda na foto, mais claro) e Ituí (à direita na foto, mais escuro).....	147
Figura 7 – Pupunhal manejado por indígenas isolados na TI Vale do Javari.....	154
Figura 8 – Coletivo em situação de isolamento na região do rio Quixito.....	157
Figura 9 – Cerâmica encontrada no rio Jaquirana, na fronteira com o Peru.....	174
Figura 10 - Fernando Kampa (de costas) em conversa com Xinataka e Txirimako, segurando bananas doadas por Fernando.....	176
Figura 11 – Pessoas korubo atravessando um igarapé por meio de uma pinguela.....	195
Figura 12 – Crianças e mulheres descendo a trilha que levava à roça kanamari. Os nomes das mulheres eram Maya, Lalanvet e Naylo.....	195

LISTAS DE SIGLAS

AER – Administração Executiva Regional
BID – Banco Interamericano de Desenvolvimento
CGII – Coordenação Geral de Índios Isolados
CIDH – Comissão Interamericana de Direitos Humanos
CIMI – Conselho Indigenista Missionário
CNDH – Conselho Nacional de Direitos Humanos
CPI-AC – Comissão Pró-Índio do Acre
CTI – Centro de Trabalho Indigenista
DII – Departamento de Índios Isolados
FPE – Frente de Proteção Etnoambiental
FPEMP – Frente de Proteção Etnoambiental Madeira-Purus
FPEVJ – Frente de Proteção Etnoambiental Vale do Javari
FUNAI – Fundação Nacional do Índio
FUNASA – Fundação Nacional de Saúde
IBDF – Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal
ISA – Instituto Socioambiental
INPA – Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia
ONU – Organização das Nações Unidas
Opi – Observatório dos Direitos Humanos dos Povos Indígenas Isolados e de Recente Contato
PAI – Posto de Assistência Indígena
PIX – Parque Indígena do Xingu
PPGCS – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Sociedade
RCID – Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação
REBIO – Reserva Biológica
SPI – Serviço de Proteção aos Índios
SPILTN – Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais
SUER – Superintendência Executiva Regional
TI – Terra Indígena
TIVJ – Terra Indígena Vale do Javari
UFSCar – Universidade Federal de São Carlos

UHE – Usina Hidrelétrica

UNB – Universidade de Brasília

UNI – União das Nações Indígenas

UNIRIO – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

USAID – *United State Agency for International Development*

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	13
1.1 Histórias são mais fortes que teorias.....	13
1.2 Itinerários atentos.....	16
1.3 Outros apontamentos metodológicos.....	19
1.4 Pergunta mobilizadora.....	20
2 O ISOLAMENTO DOS POVOS INDÍGENAS EM PERSPECTIVA.....	22
2.1 O que é o isolamento dos povos indígenas?.....	22
2.2 Quem são e onde estão os povos indígenas isolados?.....	30
2.3 Quais vulnerabilidades estão envolvidas?.....	34
2.4 Transformações das políticas (e perspectivas) do Estado.....	36
3 VARADOUROS INDÍGENAS, PERCURSOS INDIGENISTAS.....	45
3.1 A Terra Indígena Massaco.....	45
3.1.1 A Equipe de Localização Guaporé e a TI Massaco.....	49
3.2 A primeira expedição.....	54
3.2.1 A primeira fala.....	57
3.3 As crianças não mentem.....	61
3.4 Chegando ao Vale do Javari.....	66
3.4.1 A demarcação da Terra Indígena Vale do Javari e o histórico de violência.....	67
3.5 Uma equipe diversa.....	69
3.5.1 Sobre mulheres indigenistas.....	69
3.5.2 A resiliência Hi-merimã.....	71
3.6 Os trabalhadores indígenas na Base Ituí-Itaquai.....	74
3.7 As invasões nos rios Ituí e Itaquai.....	79
3.8 Indícios de presença estranha em malocas marubo.....	80
3.9 Os rastros no Jandiatuba.....	82
3.9.1 As explosões da Petrobrás e o revide indígena.....	86
3.10 Expedições ao Igarapé Ipiaçava.....	91
3.10.1 A persistência Arara.....	93
3.10.2 O despreparo ao encontro dos Assurini.....	98
3.11 O pedral é lugar dos espíritos e dos Awá.....	102
3.12 O pajé, o mateiro e a pegada dos Awá.....	104
3.12.1 O fim não dá trégua.....	108

3.13 Aurê e Aurá.....	113
3.13.1 Quem são Aurê e Aurá?.....	114
3.14 Busca por fogo.....	117
3.15 Caititu manso.....	119
3.16 De volta ao Javari.....	121
3.17 Localizar ou pacificar?.....	122
3.17.1 Festa e peleja com os Matsés.....	130
3.18 Só uma discussão (com) Matis.....	133
3.18.1 Ressurgindo gentes e pajés.....	137
3.19 A discreta e potente beleza kanamari.....	141
3.20 Nos tapiris korubo.....	143
3.21 Sobrevoos.....	151
3.21.1 Retornos no Quixito.....	153
3.22 Um ataque no Curuena.....	156
3.22.1 Continuidades Tsohom-Djapá.....	164
3.22.2 Especulações do corpo retomado.....	168
3.23 Pedido de socorro.....	171
3.24 No Xinane.....	175
3.24.1 Encontros no alto rio Envira (breve cronologia).....	184
3.25 Um reencontro korubo.....	188
3.26 O “quarenta” e a antena.....	197
4 ENSAIO DE CONCLUSÃO.....	208
REFERÊNCIAS.....	219

1 INTRODUÇÃO

1.1 Histórias são mais fortes que teorias

Trabalhei na Funai entre 2006 e 2018, período em que atuei em ações de campo e na gestão da política pública direcionada aos povos indígenas isolados e de recente contato. Tive o privilégio de conhecer pessoas e viver histórias desde o Maranhão ao Acre, do Tocantins ao norte do Pará. Meu nome é Fabrício, neste momento em que escrevo tenho 38 anos, moro na região amazônica, no interior do Pará, no município de Belterra, na margem do rio Tapajós. Sou luso-brasileiro, homem, heterossexual, branco e de classe média, sou privilegiado. Sou um quase bibliotecário e um cozinheiro de formação. Sou indigenista de prática. Sou vascaíno, aquela equipe brasileira de futebol de afirmação portuguesa cujo emblema é a cruz maltina, símbolo das grandes navegações e do colonialismo português – e uma parecida foi utilizada pelos nazistas. Também tenho lá minhas contradições, este é o meu lugar de escrita.

Nasci no Rio de Janeiro mas cresci em Portugal, vivi por lá entre os cinco e os quinze anos, foi minha formação de pessoa. Na escola portuguesa me ensinaram que os “índios” no Brasil foram assimilados, mestiçados aos portugueses, num processo natural, pacífico, de consciência limpa. De acordo com a escritora nigeriana Chimamanda Adiche, as histórias têm mais força que as teorias¹. Adiche defendeu num pequeno livro (2019) a tese sobre o perigo de histórias únicas, desdobramento e reconhecimento das histórias como elemento fundante e imprescindível para a construção do conhecimento e de forja das relações de submissão colonial. Por isso, têm muita força. É aqui o ponto inicial desta introdução. Os relatos que li quando trabalhava na Biblioteca do Museu do Índio, antes de ingressar no trabalho indigenista em campo, me aproximaram do tema como um poderoso ímã. A escola em Portugal me contava uma história que pretendia ser única, descobri que não era. O que li na biblioteca não necessariamente me mostrou com clareza o poder das narrativas nas relações de dominação. Foi em campo, na prática, ouvindo diferentes histórias que só a oralidade proporciona que percebi a tensão permanentemente instaurada entre as perspectivas hegemônicas e as indígenas. As diferentes formas de contar e as contradições produzidas a partir disso tornaram possível a escrita desta dissertação.

¹ Frase dita durante entrevista ao Roda Viva, na TV Cultura, em 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=pxe92zWOotE>. Acesso em: 20 dez. 2021.

Adiche prossegue. Para ela, uma história única não é necessariamente uma mentira – embora também possa ser –, é uma incompletude, cria legitimidades de relações de poder ao gravar permanentemente – como carimbos – estereótipos. A também escritora estadunidense Ursula Le Guin defendeu uma ideia semelhante, num interessante ensaio intitulado “Teoria da Ficção como uma sacola” (2019). Em recursos metafóricos, referindo-se à pré-história da humanidade, a autora trata do negligenciamento de histórias pela História, a sacola como instrumento de inspiração feminina em contraposição à flecha masculina. A flecha da caça, instrumento fundador do “falocentrismo”, do heroísmo masculino, da guerra, foi impressa como a protagonista da História humana, embora tecnologia tardia e menos eficiente para o pragmatismo demandado pela sobrevivência e viabilidade humana. A flecha invisibilizou a sacola, a cuia, o pote, o recipiente, a tecnologia da coleta, fonte principal de sobrevivência, viabilidade e transformação da humanidade² em seus primórdios.

Para mim é um desafio enorme perceber, problematizar e, por fim, escrever histórias diferentes daquelas oficialmente impressas, ainda mais tratando-se de um tema no qual os homens brancos são os grandes heróis: o sertanismo. Foi dessa forma, em constante tensão, que foi construído este exercício de escrita.

Certa vez, eu estava em Manaus, em trânsito entre o Vale do Javari³ e Brasília. Fui atrás de uma janta e, claro, uma cerveja gelada para temperar a quentura úmida da cidade. Me dirigi ao “Bar do Armando” – português. Lá, esbarrei com um amigo do meio socioambiental que não via há um bom tempo, nos cumprimentamos alegremente, ele estava acompanhado por um colega estadunidense que me olhou torto, não me cumprimentou conforme a etiqueta indicada para esse caso. Eu estava com uma camisa do Vasco da Gama. Nessa época, a Eletrobrás era a patrocinadora oficial do time, seus dizeres estampavam o centro da camiseta oficial. A construção da Hidrelétrica Belo Monte estava em plena e fervorosa discussão, sob forte protesto indígena e da sociedade

² “Nas regiões temperadas e tropicais onde parece que os hominídeos evoluíram para seres humanos, o principal alimento da espécie era o vegetal. Sessenta e cinco a oitenta por cento do que os seres humanos comiam nessas regiões nos tempos Paleolítico, Neolítico e pré-histórico foram por meio da coleta; apenas no extremo Ártico a carne era o alimento básico. Os caçadores de mamutes ocupam espetacularmente as paredes das cavernas e as mentes, mas o que realmente fizemos para nos manter vivos e gordos foi colher sementes, raízes, brotos, folhas, nozes, bagas, frutas e grãos, adicionando insetos e moluscos e redes para capturar pássaros, peixes, ratos, coelhos e outras pequenas presas para aumentar a proteína. [...] Apenas quinze horas por semana para subsistência deixa muito tempo livre para outras coisas. Tanto tempo que talvez os inquietos que não tinham um filho por perto para animar sua vida, ou habilidade em fazer ou cozinhar ou cantar, ou pensamentos muito interessantes para pensar, decidiram se afastar e caçar mamutes. Os hábeis caçadores voltariam cambaleando com uma carga de carne, muito marfim e uma estória. Não foi a carne que fez a diferença. Foi a estória” (LE GUIN, 2019, p. 1).

³Uma região amazônica localizada na fronteira com o Peru, falarei dela mais adiante.

civil. O meu amigo, ao me apresentar, disse que eu era da Funai. O colega estrangeiro, em tom contido de insulto, respondeu somente a ele “só podia ser” e olhou para minha camiseta. Eu entendi. Falei que eu era vascaíno, que eu era do Rio. Certeza que ele não entendeu.

É irônico lembrar que antes de começar a trabalhar com pessoas e coletivos indígenas eu mal ligava para essa identidade vascaína, que já existia, toda a minha família o era, é uma característica dos migrantes portugueses, de pessoas luso-brasileiras. Ocorreu que a convivência próxima com pessoas indígenas me pressionou à autocrítica. Quando começamos a trabalhar com o tema, temos o impertinente e desagradável comportamento de pressionar os indígenas para que não “percam” sua “cultura”. E quem era eu para sugerir isso? Eu mal sabia o nome completo de meus avós, que morreram antes que pudesse conhecê-los, tampouco suas trajetórias de vida, ao contrário das pessoas indígenas, de uma forma geral, com as quais convivi. Isso me fez iniciar um movimento de aproximação com minha família, com minhas origens, com quem eu era.

Ali, naquele bar de Manaus, vestir a camisa do Vasco era parte desse processo identitário, aprendizado que iniciara anos antes com indígenas, e essa foi justamente uma fonte de crítica “pós-colonial” do amigo do amigo.

Para nós, privilegiados, é necessário um esforço imenso para perceber os lados diferentes da História. Quanto mais tentamos nos aprofundar neles, mais contraditórios nos tornamos. A minha posição social não me permite falar como um indígena, impossível pensar como uma pessoa indígena. Resta-me pensar como eu mesmo, por isso a breve apresentação, que, creio, é importante para contextualizar e compreender todo o cenário desta dissertação. É um desafio imprimir histórias pouco escritas, me permito falar enquanto pertencente a um coletivo indigenista, procurar narrativas alternativas indigenistas e repassar – sob os riscos de uma tradução – relatos indígenas que ouvi, vi ou li.

Outra fonte de inspiração para esta dissertação foram as entidades espirituais. Minha mãe, brasileira, é umbandista, sigo essa orientação de ver o mundo. Durante a escrita desta dissertação, as entidades caboclas disseram que não gostariam de ver um texto escrito só sobre mortes, fragilidades, genocídios, tristezas sem fim que assolam o imaginário não indígena em relação aos povos indígenas, porque, embora sejam reais, é um relato incompleto. Pediram-me para mostrar o que eu aprendera sobre a vontade de viver – em movimento, a força criativa de seus predecessores terrenos. Pediram-me

para ouvi-los, só isso, e não é fácil, ainda mais para nós literalmente homens brancos. A oralidade, gentilmente, nos permite chegar próximo às diferentes possibilidades da História – da História ágrafa –, de entendermos nossas profundas contradições, de exercitarmos o manejo da tensão criada a partir disso. As contradições podem ser matéria-prima para a produção de novos mundos, gatilhos do conhecimento.

Posições parecidas encontrei no movimento indígena, onde hoje atuo e com o qual colaboro. O preconceito sempre insiste na ideia única de fragilidade, vulnerabilidade dos povos indígenas, e relega a segundo plano as histórias de força, movimento e superação, isso é algo que incomoda muitas lideranças indígenas, reclamações que ouvi inúmeras vezes. A perspectiva indígena sempre imprime uma noção de protagonismo; muitas cosmologias indicam a participação ativa nas histórias de contato, inclusive.

1.2 Itinerários atentos

Quando iniciei o mestrado, a ideia era trabalhar numa etnografia sobre o povo Kaxuyana, com quem eu atuava por meio do Instituto de Pesquisa e Formação Indígena – Iepé. Queria me afastar do tema sobre “indígenas isolados”, havia acabado de sair da Funai com o psicológico bastante descompensado, desanimado, “sem alma”⁴. A escrita desta dissertação foi parte de uma terapia demorada. Naquele momento queria me aproximar de minha formação de cozinheiro, a ideia era etnografar o sistema alimentar do povo Kaxuyana, estava feliz com essa ideia, algumas lideranças mulheres me apoiavam, como Ângela Kaxuyana, Ana Kahyana e Neide Kaxuyana. No Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) da graduação, já havia pesquisado sistemas alimentares locais de um segmento kalunga no norte de Goiás. Embora inseridos na caixa fórmica de “quilombolas”, algumas pessoas kalunga com quem brevemente convivi – numa localidade chamada de “Vão de Almas” – me disseram reiteradamente que seu sistema de conhecimentos relacionados à mandioca e, inclusive, algumas de suas ramificações de parentesco, advinha da convivência, no passado, com indígenas que viviam na região.

A pandemia de Covid-19 chegou com força, inviabilizando por completo a pesquisa de campo. Minha coorientadora – na época orientadora –, a Profa. Dra. Luciana Carvalho, sugeriu utilizar meus diários de campo do trabalho que até 2018

⁴ Como em “Vocês, Brancos, não têm alma”, de Jorge Pozzobon (2002).

havia realizado na Funai. Posteriormente, o meu hoje orientador, Prof. Dr. Miguel Aparício, reforçou a ideia e sugeriu explorar as tais das histórias desconsideradas, a sacola ao invés da flecha. Espero ter conseguido. Mais adiante, a Profa. Dra. Manuela Carneiro da Cunha, que participou da banca de qualificação, insistiu na ideia de escrever relatos, histórias, mais do que teoria – lembrando que as histórias têm mais força que as teorias. Na qualificação, fiz uma proposta de trabalhar meus diários de campo a partir de recursos de análise relacionados às teorias de ficção científica e ficção especulativa. Carneiro da Cunha nos convenceu a desistir dessa ideia e focar nos relatos em si. A Profa. Dra. Beatriz Matos e o Prof. Dr. Thiago Cardoso, também integrantes da banca de qualificação, se juntaram ao coro dessa sugestão. Ao fim da escrita, restaram poucos resquícios da primeira proposta teórica relacionada à ficção científica e especulativa, permaneceram alguns vestígios.

Os doze anos de Funai me encarceraram numa automática escrita administrativa, muitos “ademais”, “conquantos” e “portantos”; muitas conclusões apressadas exigidas sob pressão pela rotina extenuante da administração pública. Estava com imensas dificuldades de explorar formas narrativas, desapegadas dos “jeitos certos” de escrever, mais prazerosas de ler. Explorar histórias diferentes passa por ter maior capacidade criativa de escrita. Foi assim que ingressei num laboratório de escrita etnográfica da Universidade Federal do Amazonas, organizado pela Profa. Dra. Luiza Flores e pelo Prof. Dr. Thiago Cardoso. O laboratório articulava a escrita etnográfica à ficção científica/especulativa e ao feminismo, essa experiência foi profundamente impactante ao tornar minha escrita mais rica e contraditória, mais próxima do que realmente vi e ouvi.

Outro espaço que contribuiu para algumas das reflexões aqui – arriscadamente – escritas foi o Grupo de Pesquisa Contra o Genocídio Indígena do Observatório de Direitos Humanos dos Povos Indígenas Isolados e de Recente Contato (Opi). Nos encontros, pesquisadoras e especialistas convidados ofereceram riquíssimas contribuições sobre o tema⁵. Nessas ocasiões, tive acesso a um acervo teórico que me permitiu começar a compreender o isolamento dos povos indígenas a partir das perspectivas oferecidas pelos estudos de genocídio e etnocídio indígena. As experiências e os aprendizados no grupo de pesquisa se articularam com percepções subsequentes.

⁵ Pode-se citar Helena Palmquist, Jan Rocha, Felipe Sotto Maior e Luísa Pontes Molina. Os indigenistas Altair Algayer e Marcelo dos Santos também participaram de um dos encontros.

Numa aula oferecida no Programa de Pós-graduação em Ciências da Sociedade da UFOPA, ministrada pela Profa. Dra. Luciana Carvalho e pelo Prof. Dr. Florêncio Vaz⁶, o pesquisador moçambicano Dr. Albino José Eusébio foi convidado a apresentar os resultados de sua pesquisa⁷. Tratou, em suma, dos processos de deslocamento compulsório de populações rurais no distrito de Tete, no vale do rio Zambeze, provocados pela empresa Vale S.A. e pelo governo moçambicano, no contexto de um megaprojeto de exploração de carvão mineral.

Eusébio demonstrou, por um lado, a persistência do processo de violência colonial, a despeito da independência (a duras custas) de Moçambique em relação a Portugal, e, por outro, as práticas – também persistentes – de resistência dessa população forçosamente deslocada para além de protestos, em especial as “ações cotidianas de ressignificação da vida” (EUSÉBIO, 2018, p. 251). Sob as condições que forem, “Você pode me tirar da minha terra ancestral, me enganar e me abandonar, mas eu vou continuar existindo” (EUSÉBIO, 2018, p. 251).

Seu trabalho ficou pairando sobre mim durante semanas, eu havia sentido um paralelo entre o tema tratado em sua pesquisa em Moçambique e a tão distante questão dos indígenas isolados na região amazônica. E por quê? Não era simplesmente por conta das pressões do capitalismo global permanentemente faminto por commodities. Esse paralelo ia além, parecia incrustado no significado profundo da ideia de “viver em isolamento”. Ao fim – provisoriamente, ainda –, me pareceu que a sensação de paralelo, de histórias que convivem, ocorreu porque o isolamento dos povos indígenas aparenta ser um desdobramento persistente, por um lado, de processos recorrentes de deslocamentos compulsórios provocados violentamente pelo poder hegemônico e, por outro, da prática resiliente de “somente” existir a partir de recursos eficientes de adaptação, de formas de viver: engrenagens de uma mesma territorialidade insistentemente reproduzida (recriada, renovada, lembrada) em diferentes e determinados espaços territoriais, sob pressão. Ou seja, o isolamento poderia ser, nesse caso, um rescaldo da (re)ação dos povos indígenas frente à violência colonial, não apenas uma opção de vida meramente estabelecida à margem do processo histórico. Essa ideia tornou-se, de certa forma, elemento fundante das narrativas aqui descritas,

⁶ Disciplina sobre metodologia científica.

⁷ Essa pesquisa resultou em uma tese de doutorado (2018) na Universidade Federal do Pará intitulada “Da violência colonial à violência do desenvolvimento: uma análise socioantropológica sobre deslocamentos compulsórios provocados pelo grande projeto de mineração da Vale em Moçambique”.

em parte escondido nas afirmações objetivas e criatividade, mas objetivamente composto nos alicerces narrativos.

1.3 Outros apontamentos metodológicos

A metodologia utilizada nesta dissertação, portanto, foi produto das tensões, recorrências, contradições e criatividade articuladas aos meus diários de campo e à bibliografia sobre o assunto. Basicamente, a ideia foi deixar frente a frente narrativas e interpretações pessoais – inclusive de relatos indígenas – e outros relatos, com a proposta de fazer emergir estados de tensão, às vezes bem-humorados e, por vezes, contraditórios. Minha intenção era tornar possível pensar questões truncadas, tais como aquelas relacionadas às políticas públicas, diminuindo o assédio das histórias únicas oficialmente impressas pela colonialidade e aprisionadas pelo funcionalismo público.

Os trechos elaborados com base em bibliografia estão intercalados aos relatos pessoais por meio de separadores de texto – optei por usar uma sequência de oito asteriscos, negritados e em fonte tamanho 14. As partes diretamente retiradas dos meus diários de campo estão destacadas em caixas de texto; nelas mantive ao máximo a redação original. Essa estrutura foi adotada com o intuito de dar mais fluidez à leitura, evidenciando o que é narrativa de experiência própria e o que é conhecimento produzido por outras pessoas, pesquisadores, indigenistas, entre outros.

É interessante esclarecer que nem tudo que escrevi aqui está literalmente registrado nos meus diários de campo. Ocorre que quando releio os registros, feitos com uma grafia desconfortável, em papéis com marcas do café ralo que bebia naquele momento, das cinzas do cigarro fumacento que fumava enquanto escrevia, dos respingos da chuva que desabava na lona do tapiri de expedição; escritas com aquela única caneta, quase falhando, de que eu dispunha no meio da floresta, relembro outros detalhes dos mesmos acontecimentos não registrados em palavras literais nos diários.

Meus diários não tinham um fim acadêmico-etnográfico e sim o objetivo de elaborar relatórios técnicos da Funai para promover direitos humanos. Raros foram os momentos em que registrei sentimentos, no entanto eles ficam arqueologicamente impressos na sujeira e amassados no papel, são vestígios a serem analisados com atenção. A distância temporal permitiu ter um importante desprendimento, sentimentos e entendimentos que à época eram invisíveis; a distância do tempo me fez revisitá-los sem medo.

Reler meus diários foi uma espécie de terapia, permitiu compreender melhor o que aconteceu, o que aprendi, ter segurança em compartilhar a construção do conhecimento com base nas experiências, não ser sovina em relação a elas por medo. Parece que a escrita etnográfica atravessa essas tensões pessoais, por isso é importante ter claro a posição – não só opinião – nessas histórias, cada qual com a sua, particularmente, e todas são ricas, com exceção daquelas que promovem violência e submissão.

Alguns cuidados foram necessários ao usar como fonte principal esses diários de campo, além, como disse, de me afastar sem perder de vista os entendimentos gerados no momento exato da escrita. Por exemplo, decidi falar pouco de ocorrências que tratem de atividades de fiscalização, consideradas por vezes informações sensíveis que podem prejudicar o trabalho hoje realizado de proteção territorial pelos órgãos públicos responsáveis ou pelos povos indígenas organizados.

De forma geral, também por conta de algumas questões delicadas, que poderiam colocar em risco coletivos indígenas em isolamento, não aprofundi algumas das situações de encontro de seus vestígios para não expor sua localização exata. Isso poderia facilitar a vida de pessoas com interesses escusos, como madeireiros, a fim de liquidá-los, ou missionários extremistas em suas investidas tresloucadas de proselitismo religioso e disseminação de relações de poder.

Por outro, se os coletivos indígenas em isolamento optam por essa forma de vida, quem sou eu para disseminar informações detalhadas sobre sua presença, em clara violação a suas vontades e opções de vida? Além do mais, se a ideia era falar mais da sacola do que da flecha, tentei economizar nas narrativas de tom heroico-sertanista – como sugerido por Aparício –, que sempre surgem condensadas nas ações de fiscalização e nas expedições para localização de vestígios de indígenas isolados, embora em alguns momentos, durante a escrita, não tenha conseguido fugir delas. É um processo de autocrítica contínuo, é aquela tensão “decolonial” continuamente necessária.

1.4 Pergunta mobilizadora

Tratando-se este texto de uma dissertação acadêmica, me vi obrigado a definir uma pergunta clara que orientasse sua elaboração. O que é o isolamento dos povos indígenas? Os termos “isolamento”, “povos” e “indígenas” já são por si só

questionáveis, pelo menos quando utilizados neste contexto, porque dão muito espaço à divagação, não são objetivos, e minha intenção não é discuti-los teoricamente. Não pretendo enveredar por esse caminho. De qualquer forma, mantive essa pergunta, porque ela agiliza – sem prolixidade – a compreensão do leitor sobre aquilo que orientou a escrita da dissertação, seu alicerce, seu papel em branco.

Mas é possível, por assim dizer, destrinchar essa pergunta, desdobrar em outras correlatas. O que constitui essas formas de vida indígena afastadas fisicamente do convívio direto com outras pessoas? Estão alijados do processo histórico e do sistema econômico hegemônicos? Estão apartados até da existência humana? De que maneira tais modos de ver e viver (n) o mundo implicam maior autonomia em relação à continuidade “oficial-hegemônico-colonial” de significação do mundo? O que significam essas “desconfiadas” perspectivas de vida, de controle desvelado do imponderável, da gestão atenta do fortuito? Como respeitar e fazer respeitar esses jeitos peculiares de ser e estar no mundo? Mais do que questões, como disse, serão quadros em branco a serem rabiscados neste trabalho. O que me motivou a explorar essas perguntas foi o entendimento equivocado que a sociedade em geral tem sobre esses coletivos indígenas. As singularidades dessas perspectivas, por vezes, prejudicam as condições de vida desses povos.

A dissertação está organizada em três partes. Na primeira, faço uma revisão bibliográfica sobre discussões relacionadas ao isolamento dos povos indígenas, atravessando itinerários antropológicos e indígenas, sem a pretensão de esgotar todas as perspectivas que há sobre o tema. Nesse primeiro capítulo também ofereço breve conteúdo relacionado à presença desses coletivos e à política pública direcionada. A segunda parte é o corpo principal da dissertação, na qual passo efetivamente aos relatos próprios e históricos, articulando-os. Escrevo, por exemplo, sobre expedições de que participei em 2009 no Pará, no contexto de licenciamento da Usina Hidrelétrica de Belo Monte, articulando-as a relatos indigenistas de expedições realizadas no período de construção da rodovia transamazônica na década de 1970. Assim, paralelos e continuidades podem ser observados. Em estilo mais livre, escrevo sobre experiências com a ayahuasca kanamari, em momento precedido de conflitos com indígenas isolados, o que pode oferecer perspectivas e histórias diferentes de uma mesma situação. Relato também experiências que vivi em contextos de contato com coletivos até então em situação de isolamento no Acre e no Vale do Javari, indo – em tentativa – para além da narrativa oficial e historicamente estabelecida pelo sertanismo. Por fim, a terceira

parte é uma espécie de ensaio – permanentemente incompleto – de conclusão, elaborado a partir dos relatos oferecidos na segunda parte.

Ao longo da escrita atravessei certo impasse em relação ao emprego do termo “isolados”, tendo em vista a polêmica e os desacordos em torno desse conceito. Ora tentava usar outras palavras – como “desconhecidos”, “da floresta”, “sem contato” –, ora utilizava-o entre aspas. Nenhuma das tentativas me pareceu se aproximar da ideia em si. O termo “isolados” é largamente utilizado pela política pública e pelo sistema internacional de direitos humanos. Por isso, optei por fazer uso mais por motivos pragmáticos narrativos do que por esmero teórico. De qualquer forma, gostaria de lembrar que “isolados” constitui apenas uma conjunção de letras que formam uma palavra da língua portuguesa para indicar situações indígenas específicas que aqui serão tratadas.

2 O ISOLAMENTO DOS POVOS INDÍGENAS EM PERSPECTIVA

2.1 O que é o isolamento dos povos indígenas?

Para a Organização das Nações Unidas (ONU), os povos indígenas isolados “[...] são povos ou segmentos de povos indígenas que não mantêm contatos regulares com a população majoritária e que geralmente rechaçam todo tipo de contato com pessoas de fora de seu grupo [...]” (ACNUDH, 2012, p. 5, tradução nossa). No Brasil, o Conselho Nacional de Direitos Humanos (CNDH) propõe um conceito semelhante ao da ONU, pontuando, adicionalmente, que a ideia de isolamento adquire sentido quando posicionada sob a perspectiva do Estado brasileiro:

(...) são povos ou segmentos de povos que mantêm alto grau de autonomia em relação ao Estado brasileiro e determinam relações próprias de afastamento físico e rechaço a contatos impostos por pessoas estranhas ao seu convívio, evitando contatos intensos e/ou constantes com a população majoritária (BRASIL, 2020, p. 4).

Para além dos conceitos genéricos formulados e mobilizados pelas políticas públicas e pelo sistema de direitos humanos, cumpre lembrar que a antropologia – em algumas ocasiões – também se vê às voltas com a ideia de “isolamento” de povos indígenas manejada por essas agências, aliás, em grande parte, inspiradas pela própria antropologia. Os povos indígenas isolados, como todas as coletividades indígenas, são

contemporâneos, enfrentam e processam desafios atuais. “Definitivamente, os povos isolados não são nem sociedades virgens, nem a imagem do que foi o Brasil pré-cabraliano.” (GALLOIS, 1992, p. 123). Assim,

Os povos indígenas isolados existem e não se encontram estancados no tempo. Nenhuma sociedade, por mais distante e isolada que se encontre, vive no passado à margem dos processos socioeconômicos regionais (HUERTAS, 2002, p. 22, tradução nossa).

Se, por um lado, em qualquer hipótese, há que ter cautela no uso da ideia de “isolamento” (CARNEIRO DA CUNHA, 1992, *apud* GALLOIS, 1992, p. 122); por outro, “[...] sua relativização pode ser abordada em vários ângulos, em diferentes níveis de isolamento: histórico, cultural e sociopolítico” (GALLOIS, 1992, p. 122). Para Peter Gow (2011), os Mashco⁸ em situação de isolamento vivem em nosso mundo, mas não querem fazer parte dele, se mantêm longe: “O isolamento voluntário dos Mashco é uma recusa a um certo tipo de relação social, uma ação intencional, e seu sentido é dado na interlocução” (GOW, 2011, p. 12).

Desse modo, o isolamento, mais do que uma não relação – no caso dos Mashco –, é uma “longa conversa” (GOW, 2011, p. 1) pautada pela distância, que neste caso pode ser traduzida por “rechaço”, e este, por sua vez, “(...) pressupõe alguma forma de relação com o outro” (YAMADA; AMORIM, 2016, p. 52). Este é um ponto central, a condição de isolamento é uma forma diversa de relacionamento, é um modo de interagir com o entorno (HUERTAS, 2010, p. 28). Se não houvesse relação, se o outro não existisse em seu sistema simbólico, simplesmente não seria preciso adotar cuidados, seletividades; portanto, “O isolamento não deve ser entendido como uma situação de ‘não contato’ em relação ao restante da sociedade [...]” (HUERTAS 2002, p. 22, tradução nossa). E mais:

[...] o isolamento não significa uma desvinculação absoluta do entorno. É sabido que estes povos observam o que ocorre ao seu redor, inclusive vários deles sentem uma marcada atração por objetos de metal introduzidos pelos forasteiros [...] (HUERTAS, 2010, p. 28, tradução nossa).

O antropólogo Glenn Shepard cunhou o termo “isolamento voluntário” numa carta datada de meados da década de 1990 endereçada à empresa petrolífera Mobil. O

⁸ Povo indígena em isolamento, possivelmente subdividido em dois ou mais grupos, que vive e transita em regiões transfronteiriças entre o Brasil e o Peru (COELHO, 2021).

documento foi um gesto de protesto contra as pesquisas sísmico-hidrocarbúricas que a Mobil realizava na Amazônia peruana naquele momento, em áreas de presença mashco no rio de las Piedras (SHEPARD, 2016). O autor explicou, quando agregou o sentido de “voluntariedade” ao termo “isolados”, que a ideia era de “[...] reconhecer esta situação não como um acidente natural ou histórico, [...] mas sim como uma escolha consciente destes povos indígenas de se isolar de estranhos” (SHEPARD, 2016, p. 135, tradução nossa).

A ideia de isolamento voluntário de povos indígenas talvez se aplique satisfatoriamente em relação aos Mashco, mas não a todos os inúmeros e diversos casos de coletivos indígenas assim categorizados. Há muitos grupos que vieram à condição de isolamento em função de pressões diversas, violências e doenças. Não sei se é possível dizer se foi uma decisão voluntária ou não, pelo menos no sentido literal da palavra⁹, e, ao final, para fins de respeito e observância de direitos, isso não importa. O que interessa como legítima é a condição em si. Ou seja, para fins de garantia de direitos, não importa o que fundamentou essa situação de vida e, essencialmente, o que deve ser considerado é seu desdobramento contemporâneo. O que deve ser observado é a opção em si, não o que a fundamentou (AMORIM, 2018, p. 151-152).

O isolamento deve ser garantido como direito, independentemente do que levou a essa condição de vida. Não me parece prudente aplicar “voluntariedade” genericamente a todos os casos, porque “É evidente que na grande maioria dos casos não é um isolamento realmente ‘voluntário’ [...] e sim uma estratégia de sobrevivência” (OTCA, 2018, p. 15, tradução nossa). A exceção, em minha opinião, está nas ocasiões em que o movimento indígena e outros esforços e processos políticos indígenas se manifestem a respeito, daí a legitimidade ganha diferentes contornos, é o tal do “lugar de fala”.

Não obstante, a voluntariedade do isolamento ganha um significado específico quando é percebido como consequência de uma conjunção de fatores (conflitos, doenças, mortes, reciprocidades [ou falta delas], assimetrias, aspectos cosmológicos, geográficos, demográficos etc.) resultantes ou influenciados diretamente pelo processo histórico de violência colonial, reproduzido continuamente até hoje. Ou seja, a

⁹ De acordo com o dicionário *online* Michaelis, voluntário significa aquilo “que é feito espontaneamente, por vontade própria, sem obrigação ou controle; espontâneo.” Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/volunt%C3%A1rio/>. Acesso em: 6 nov. 2021.

“voluntariedade” significaria a faceta “consciente” e “protagonista” de isolamento¹⁰, seria, por assim dizer, um dos ângulos, um dos diferentes níveis para perceber o isolamento dos povos indígenas (GALLOIS, 1992). Por esse ponto de vista, o termo “isolamento voluntário” consistiria em um importante marcador de “[...] ausência de subordinação direta ao aparelho administrativo do Estado” (VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p. 12).

Além da expressão “isolamento voluntário”, há uma série de outros termos e nomenclaturas, tanto utilizados formalmente por Estados, organizações indígenas e sociedade civil, como regionalmente pelas populações que vivem no entorno. Por ora, não aprofundarei este aspecto. Apesar da ideia de invisibilidade (que seria supostamente autoimposta pelos coletivos indígenas) declarada pelo senso comum a esses povos,

(...) os processos territoriais dessas populações, sua cultura material e os constantes conflitos com invasores de suas terras nos mostram que esses povos se expõem, explicitando sua presença, o que se contrapõe à ideia de “ocultos”, “invisíveis” e, até mesmo, “isolados” em sentido estrito (MATOS *et al.*, 2020, p. 130).

Outros ângulos a serem observados são aqueles a partir das perspectivas indígenas. Os povos indígenas na Colômbia, no contexto de construção de uma política indigenista específica para os povos em isolamento no país, a partir de amplo processo de consulta realizado¹¹, definiram a ideia de “povos em estado natural”¹² (OPIAC, 2016) para os coletivos denominados no Brasil como “em isolamento”, com base,

¹⁰ E é dessa forma que Shepard (2016, p. 135) define o que seria “voluntariedade”, embora na língua portuguesa o significado literal de “voluntário” esteja mais para “opções livres, sem pressões” do que para “opções conscientes e protagonistas”. Interessante reparar que as palavras “cauteloso”, “prevenido”, “avisado” e “atento” são consideradas sinônimos de “consciente”, conforme a Oxford Languages. Disponível em: <https://languages.oup.com/google-dictionary-pt/>. Acesso em: 6 nov. 2021. Portanto, sendo literal, num jogo de palavras e seus significados, o correto seria “isolamento consciente” ou “isolamento prevenido”, ou outros sinônimos correlatos que têm sentido no contexto aqui em questão.

¹¹ Para mais informação, sugiro a leitura de texto no seguinte link: <https://boletimisolados.trabalhoindigenista.org.br/2018/01/10/povos-indigenas-isolados-na-colombia-politicas-publicas-e-iniciativas-comunitarias-indigenas/> Acesso em: 27 out. 2021.

¹² Embora o conceito tenha sido definido por um coletivo indígena após longa discussão, importante lembrar que ele não deve ser entendido literalmente no sentido simbólico ocidental, como se houvesse possibilidade de esses coletivos viverem sob condições “prístinas”, remanescentes de um passado remoto. O conceito não remete a noções temporais e, talvez, se prenda apenas ao fato de os coletivos isolados viverem exclusivamente no interior da floresta, concepção abundante nas discussões indígenas sobre o tema. Até o momento não há publicação de materiais sobre o processo de consulta aos indígenas colombianos e detalhes dos debates que resultaram na definição do conceito “em estado natural”, motivo pelo qual não é possível aprofundar por ora a discussão.

sobretudo, na vivência próxima entre comunidades do Resguardo Curare Los Ingleses¹³, no rio Caquetá (rio no Brasil denominado de Japurá), e os coletivos “em isolamento” no Parque Nacional Rio Puré, na mesma bacia hidrográfica, cuja existência é confirmada pelo Estado colombiano. Provavelmente, estes coletivos se dividem em dois grupos específicos, os Yuri e os Passé, que decidiram, depois de trezentos ou quatrocentos anos de contato, “isolar-se” como forma de resistência (FRANCO, 2012, pp. 47-65).

Ainda sobre perspectivas indígenas, há uma publicação peruana bastante interessante, produzida pelo pesquisador indígena Hector Sueyo Imbuyo a partir de testemunhos e em coautoria com seu pai, Antonio Sueyo Irangua, ambos pessoas do povo Harakbut¹⁴. Irangua viveu sua juventude na condição de isolamento. Nesse livro, intitulado “Soy Sontone: memorias de una vida en aislamiento”, Irangua conta episódios ocorridos em períodos pré-contato e nos anos subsequentes de aproximação gradual com pessoas de fora. Em sua opinião, há algumas diferenças entre a vida em isolamento e a vida em contato em que agora está inserido. Os Harakbut atualmente ocupam uma área reservada pelo estado peruano, a Reserva Comunal Amarakaeri. De acordo com Irangua, agora vivem “[...] em comunidades nativas¹⁵ [...] hoje nossa extensão territorial é mais limitada [...] cada ano chegam à Madre de Dios mais pessoas em busca de ouro que destroem nossas florestas e o que foi nosso *wadari*”¹⁶. (IRANGUA; YUMBUYO, 2018, p. 118).

Quando era criança, escutei os mais velhos dizerem que haviam ouvido um som estrondoso que chegou até a casa principal. Esse barulho vinha da várzea¹⁷ do rio *Wadakwe*. Os anciões nos diziam que a serra estava furiosa, o solo estava furioso, a floresta estava furiosa [...]. Com o passar dos anos, quando vinha o barulho, enquanto caçávamos na várzea, nos metíamos dentro das flecheiras¹⁸. Soava como um “tuuuuuuunn, tuuuuuunn”. Era o que hoje conhecemos como avioneta. [...]. Assim passaram vários anos. O *körärä* seguia sobrevoando por cima das casas da várzea. Uma vez, enquanto nos

¹³ Vivem no Resguardo Curare los Ingleses 295 pessoas, relacionadas a pelo menos treze povos diferentes, sendo os mais representativos Cubeo, Carijona, Yucuna e Tanimuca (COCA, 2019, p. 22).

¹⁴ Povo indígena cujo território está localizado entre os rios Inambari e Madre de Dios, na Amazônia peruana, e que se aproximou de agentes não indígenas (notadamente missionários católicos) em meados do século XX.

¹⁵ De acordo com o artigo 8º do Decreto Lei nº 22175 do Peru, “Las Comunidades Nativas tienen origen en los grupos tribales de la Selva y Cejas de Selva y están constituídas por conjuntos de familias vinculadas por los siguientes elementos principales: idioma o dialecto, caracteres culturales y sociales, tenencia y usufructo común y permanente de un mismo territorio, con asentamiento nucleado o disperso”.

¹⁶ *Wadari* é um conceito harakbut próximo a “território” (TRIPP, 1995, p. 112).

¹⁷ “Bajjal”.

¹⁸ Traduzido de “caña selvaje”, possivelmente uma espécie de gramínea cuja haste da flor é utilizada por alguns povos indígenas para a produção de flechas.

escondíamos assustados, um de nós viu que do alto do *körärä* eram lançadas coisas na praia. (...) Nos aproximamos e observamos na praia vários pacotes. Creio que havia várias coisas para nós, mas naquela época não entendíamos sua utilidade. Os facões ou *pednpo* eram soltos no ar sem metê-los em bolsas. Nesta oportunidade eu consegui dois facões (IRANGUA; YUMBUYO, 2018, p. 102, tradução nossa).

Irangua narra dois encontros com “contactadores” que resultaram em conflitos. No terceiro encontro, no entanto, os “contactadores” trouxeram intérpretes indígenas, um deles do povo “Wachiperi”¹⁹, de nome Takij. Desde antes perceberam a aproximação, “[...] descobrimos que os inimigos vinham trazendo facões”,

No dia seguinte, bem cedo, grande quantidade de arakbuts de diferentes idades estavam parados na frente do rio Isiri. A estratégia era oferecer frutos aos inimigos, abacaxis, amendoim, cana e banana maduros, para que se sentissem bem-vindos e depois os emboscar. [...] os *contactadores* se deram conta da armadilha porque os guias eram Tomekete (*toyeri*) e Takij (*wachiperi*). Eles dois eram os únicos que se aproximavam ao local das frutas, pegavam rápido e regressavam com muito cuidado. Essa foi a primeira vez que José Alvarez²⁰, a quem depois conheceríamos como Apagtone ou pai velho, entregou de forma direta os facões aos Harakbut da casa Yaromba. À nossa casa principal começaram a chegar jovens com ar de superioridade porque tinham facões (IRANGUA; YUMBUYO, 2018, p. 103, tradução nossa).

No livro “A queda do céu”, de Davi Kopenawa e Bruce Albert, Kopenawa também indica alguns aspectos da vida antes da intensificação da convivência com os brancos. Em sua experiência, nas primeiras vezes que os viu, ainda criança,

(...) tinha pavor deles! Eram mesmo outros. Eu os observava de longe e pensava que pareciam seres maléficos da floresta! Ficava apavorado só de vê-los. Tinham uma aparência horrível. Eram feios e peludos. Alguns eram de uma brancura assustadora. Perguntava a mim mesmo o que podiam ser seus sapatos, relógios e óculos. Esforçava-me para prestar atenção, tentando compreender suas palavras, mas não adiantava nada. Pareciam barulhos soltos! Além do mais, eles manipulavam sem parar vários tipos de coisas que me pareciam tão estranhas e assustadoras quanto eles próprios. Aliás, mesmo muito tempo depois dessa primeira visita, bastava um desses brancos querer se aproximar de mim para eu sair correndo, aos prantos. Eles realmente me apavoravam! Eu tinha medo até da luz que saía de suas lanternas. Mas temia ainda mais o ronco de seus motores, as vozes de seus rádios e os estampidos de suas espingardas. O cheiro de sua gasolina me deixava enjoado. A fumaça de seus cigarros me dava

¹⁹ Um povo também de língua harakbut.

²⁰ Sacerdote dominicano que realizou trabalhos missionários na Amazônia entre 1921 e 1965 (SORIA, 1998, *apud* IRANGUA; YMBUYO, 1998, p. 103).

medo de adoecer. Em suma, eu pensava que deviam mesmo ser seres maléficos *ně wāri*, famintos de carne humana! (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 244)

Os Manxineru, povo de língua Aruak que vive na fronteira Brasil-Peru, convivem periodicamente com aproximações de grupo Mashco que de forma sazonal transitam pela região (COELHO, 2021, pp.56-92) e possuem relações e concepções históricas com os Mashco:

Entre os Manxineru, os Mashco Piro são conhecidos como Yine Manxinerune Hoshajene, que significa, literalmente, “Yine Manxinerune que vivem na mata” e também se referem como “nossos parentes” (nomolene). Além disso, os Yine Manxinerune Hoshajene são referidos como “povo desconfiado” (jimathojreru), pois suas práticas mostram que eles decidiram não acreditar em pessoas estranhas. Segundo os Manxineru, Mashco Piro não sabem qual é o objetivo de todas as pessoas que vêm ao seu encontro e, por isso, são desconfiados com os que não os conhecem e se mantêm isolados (MANCHINERI *et al*, 2016, p. 42).

Além de formas distintas de se relacionarem com o espaço – geralmente atreladas à amplitude territorial –, os povos indígenas relatam outros marcadores, dentre eles o fato de serem mais aguerridos contra os brancos e de viverem no interior da floresta. Os Awá²¹, por exemplo, se recordam do passado em isolamento como o tempo do mato, “*imyna ka’ape*” (GARCIA, 2010, pp. 20-21), e o acionam a todo o momento, “[...] a fim de mostrarem as continuidades e as rupturas desde o contato com os agentes do Estado brasileiro, até os dias de hoje, quando as florestas estão sendo invadidas por madeireiros e posseiros e sua caça está cada vez menor” (GARCIA, 2010, p. 20). Os Waimiri Atroari²², ao falarem dos isolados Pirititi, acessam perspectivas semelhantes, “os da floresta”, os que andam “sem limites”, e dizem que as invasões interferem sobremaneira em suas formas e opções de vida:

Eu me criei vendo rastro deles [dos Pirititi]. A casa deles não é assim como a nossa, eles vivem embaixo da floresta mesmo, não desmatam muito. Eu acho que, depois que eles diminuíram a população, eles

²¹ Povo indígena de língua relacionada à família tupi-guarani que vive em terras indígenas no estado do Maranhão.

²² Povo indígena que vive em terra indígena homônima, localizada entre os estados de Roraima e Amazonas, de língua Karib, e que enfrenta até hoje os impactos gerados pela violenta construção da rodovia BR-174 que cortou ao meio seu território na década de 1970, gerando contatos forçados, doenças e mortes. Ainda hoje existem grupos indígenas em situação de isolamento na região, com quem compartilham territórios.

acostumaram a viver assim. Ele é nômade, tem hora que ele tá aqui, tem hora que tá lá no outro lugar. Na época da seca, ele vai para outro lugar. Ele vai atrás do ovo de tracajá. [...] No dia em que eu fui com Txamyry Carvalho [no sobrevoo], eu vi ele andando nu com flecha. Brabo ele. Quase ia flechar o avião. A gente teve que subir mais alto. Madeireiro invadiu área do Pirititi. O índio isolado não gosta daquele desmatamento (MARYDA *et al*, 2019, p. 86).

O povo Hunikui da Terra Indígena Kaxinawa do Rio Humaitá denomina os isolados, com quem compartilham territórios, de *Nawakui*, que significa “outro povo” (SABOIA, 2019, p. 162). “Os *Nawakui* vivem dessa forma, estão lá na fronteira, estão lá no tempo da maloca. E nós Hunikui estamos vivendo diferente deles. Nós estamos no tempo do nosso governo, no tempo da sabedoria, no tempo da tecnologia” (MARYDA *et al*, 2019, p. 162). Os Hunikui convivem e compartilham território com os isolados desde muito tempo, não se comunicam diretamente, mas por meio de sinais, pela via espiritual, “através da comunicação com a natureza, com os pássaros, de uma outra forma” (MARYDA *et al*, 2019, p. 163).

Essa perspectiva huni kui reforça a ideia do isolamento mais como uma condição de relação do que de não relação, o que implica formas de comunicação específica que, por sua vez, em tese, acarretaria troca de conhecimentos. Recentemente (em novembro de 2021), em reunião organizada pela COIAB sobre o tema que contou com a participação de representantes indígenas da região amazônica, ocorreram diversas reflexões bastante pedagógicas das perspectivas indígenas sobre o isolamento. Korá Kanamari, por exemplo, disse que quem está isolado não são os parentes assim chamados pelos não indígenas, mas sim o governo, pois ele não ouve ninguém, é ignorante. Numa interpretação livre da fala de Korá, é possível vincular o “isolamento” à “ignorância”, pois quem está isolado não conversa com ninguém, logo, não intercambia e agrega conhecimentos, ao contrário dos indígenas isolados. A ideia de isolamento é, de forma consensuada, bastante rechaçada pelos pensadores indígenas, porque, para eles, não faz sentido. Um dos argumentos – dentre os inúmeros – é justamente a capacidade xamânica dos isolados (no caso do Javari) que comporta largo conhecimento, inclusive em comunicação violenta ou não. Se há comunicação, qualquer que seja sua formatação, não há isolamento de forma literal.

Por meio dos exemplos aqui apresentados, é possível afirmar que há distintas perspectivas sobre o isolamento dos povos indígenas – grande parte delas, paralelas – e que facilmente dialogam. Todas as elaborações sobre a condição de isolamento são unânimes em afirmar a insuficiência do conceito de isolamento.

2.2 Quem são e onde estão os povos indígenas isolados?

O Estado brasileiro, por meio da Funai, reconhece a existência de 114 regiões (ou registros²³) da presença desses coletivos, sendo 28 confirmados oficialmente. Os restantes – 86 registros – demandam pesquisas e ações de campo com vistas a confirmar, ou não, a existência (OPI, 2019, p. 3; OCTAVIO; COELHO; ALCÂNTARA E SILVA, 2020, pp. 30-32). O Instituto Socioambiental (ISA) e o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) possuem números próprios, 220 e 216 registros, respectivamente (RICARDO; GONGORA, 2019; CIMI, 2021, pp. 228-230). Ao todo, na América do Sul, são 185 registros dessa presença (VAZ, 2020, p. 9).

A diversidade desses povos não ocorre apenas em relação às suas características socioculturais, territorialidades, contingentes populacionais, mas também no que tange às características das situações de isolamento. Há, por assim dizer, não só uma diversidade de povos, mas também de formas de distanciamento:

[...] desde pequenos grupos (ou até um único indivíduo), sobreviventes de sucessivos massacres e que por isso evitam a qualquer custo contatos com outros agentes, até povos demograficamente consideráveis, que estabelecem relações intermitentes com outros povos circunvizinhos, seja por meio de relações de guerra, saques, vestígios propositalmente produzidos, ou outras formas de interação (AMORIM, 2016, p. 20).

É interessante observar que apesar de a maioria dos casos de presença de povos indígenas isolados ocorrer em regiões ainda preservadas, distantes, ou pioneiras de colonização e de expansão econômica, há também notícia da presença confirmada de povos isolados em áreas de colonização consolidada, como nos estados de Rondônia e Maranhão, no Brasil.

Na América do Sul, de acordo com a Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH, 2013, p. 5), os países que reconhecem a existência de povos indígenas isolados são a Bolívia, o Brasil, a Colômbia, o Equador, o Paraguai e o Peru. Há relatos de organizações indígenas e da sociedade civil da presença de indígenas isolados na

²³ De acordo com a Funai, “O ‘Registro’ é a unidade base no processo de sistematização de dados sobre o reconhecimento institucional da existência de povos/grupos indígenas isolados. Em termos gerais, o Registro vincula-se à região onde possivelmente ou comprovadamente há a presença de povos indígenas isolados. Os Registros são classificados de acordo com as etapas no desenvolvimento do trabalho de confirmação da existência do povo isolado, dividido em três diferentes e progressivas situações, quais sejam: I – Informação, II – Referência em Estudo, III – Referência Confirmada” (FUNAI, 2020, p.2).

Guiana, na Guiana Francesa e no Suriname, especialmente em regiões fronteiriças com o Brasil. Na Venezuela, apesar de o governo afirmar não existirem populações indígenas na condição de isolamento, a Defensoria del Pueblo de la República Bolivariana de Venezuela, instância também consultada pela CIDH, afirma existirem comunidades pertencentes a três povos indígenas, que permanecem em relativo isolamento ou contato inicial “[...] os Hoti, Yanomami e Piaroa” (CIDH, 2013, p. 6).

O Peru, atrás do Brasil, é o segundo país com maior quantidade de notificações da presença de indígenas isolados, são 26 registros²⁴ de coletivos em isolamento confirmados pelo Estado peruano (PERU, 2016, pp. 25-29; VAZ, 2019, p. 18). Ademais, um dos marcos jurídicos mais avançados na região é peruano, tanto no que diz respeito aos direitos territoriais²⁵, quanto às situações de contato e assistência em saúde (AIDSEP, 2019, pp. 346-349; FENAMAD, 2019, pp. 390-391; ORPIO, 2019, pp. 423-431).

O Paraguai, por sua vez, não possui nenhum marco jurídico sobre o assunto, a despeito da presença confirmada de um coletivo em situação de isolamento ao norte do país, em uma extensão fronteiriça com a Bolívia, numa área geográfica conhecida como “Gran Chaco”²⁶. É uma situação dramática, a região sofre um veloz processo de desmatamento e ocupação pela atividade agropastoril²⁷, em boa parte por fazendeiros

²⁴ Atualmente são cinco as áreas protegidas criadas em função da presença de PIACI: Reserva Indígena Isconahua; Reserva Territorial Kugapakori, Nahua, Nanti y otros; Reserva Territorial Madre de Dios; Reserva Indígena Mascho Piro; e Reserva Indígena Murunahua (VAZ, 2019, pp.32-33). Há a presença confirmada de indígenas em isolamento também nas seguintes áreas protegidas reconhecidas pelo Estado peruano: Concesión para Conservación Los Amigos; Reserva Comunal Amarakaeri; Zona Reservada Biabo Cordillera Azul; Parque Nacional Cordillera Azul; Parque Nacional Del Manu; Reserva Comunal Asháninka; Reserva Comunal Machiguenga; Parque Nacional Otishi Ashaninka; Parque Nacional Alto Purus; Reserva Comunal Purus; Santuario Nacional Megantoni e Parque Nacional Serra do Divisor (PERU, 2016, p. 23; VAZ, 2019, p. 159). Para mais informações, consultar o sítio web do governo peruano sobre o assunto: <https://bdpi.cultura.gob.pe/piaci>. Acesso em: 3 nov. 2021.

²⁵ Como a Lei n° 28736 de 2006, que trata da proteção de povos indígenas originários em situação de isolamento e em situação de contato inicial (PIACI). Sua regulamentação ocorreu por meio do Decreto Supremo n° 008-2007-MIMDES, que traz mecanismos específicos para a proteção dos PIACI, modificado pelo Decreto Supremo n° 008-2016-MC, de 24/07/2016 (VAZ, 2019, p. 33).

²⁶ Chaco, Gran Chaco ou Grande Chaco, “chaku” na língua quéchua, significa “área de caça” ou técnica de caça que consiste em cercar os animais para abatê-los mais facilmente. Constitui um território com cerca de 1.140.000 km², que se estende por quatro países, Argentina (60%), Paraguai (23%), Bolívia (13%) e Brasil (4%), de acordo com as fontes consultadas. Disponível em: <https://brasil.mongabay.com/2020/08/chaco-a-segunda-maior-floresta-da-america-do-sul-caminha-para-o-colapso/> e <https://ancientamerindia.wordpress.com/2013/01/13/o-grande-chaco/> Acesso em: 2 nov. 2021.

²⁷ Cerca de 660.000 hectares foram desflorestados desde o início da ocupação do Chaco, do final dos anos 1920 até 2005, com um aumento acelerado na década de 1990. Entre 2005 e 2015, a superfície desflorestada aumentou 375%; registrando-se até o final de 2015 aproximadamente 2.500.000 hectares desmatados. Ou seja, em dez anos se destruiu quase quatro vezes mais que nos quase 80 anos anteriores (INICIATIVA AMOTOCODIE, 2016, p. 42).

brasileiros, enquanto inúmeros vestígios dos isolados ayoreo²⁸ são encontrados nas mesmas áreas (INICIATIVA AMOTOCODIE, 2019, pp. 309-325). Por conta do desmatamento e da instalação de fazendas, os Ayoreo em isolamento têm como último refúgio áreas protegidas existentes na região²⁹.

No Brasil, a presença – oficialmente – confirmada de povos ou segmentos de povos indígenas isolados ocorre pelo menos em 22 terras indígenas (TI)³⁰, todas na região amazônica. Juntas, essas áreas totalizam quase 27 milhões de hectares, representando 23,5% do total das terras indígenas no Brasil e cerca de 3% do Território Nacional. Em virtude da dimensão e das características territoriais, é no estado do Amazonas que há não só maior número de coletivos em situação de isolamento como também, possivelmente, a maior população.

Na TI Vale do Javari³¹, a segunda maior do país, localizada na fronteira com o Peru, vive a maior concentração conhecida desses coletivos³² e em situação de contato recente³³ (OCTAVIO; COELHO; ALCÂNTARA E SILVA, 2020, pp. 285-313; RICARDO; MAJOI, 2019, pp. 125-156; COIAB, 2019, pp. 203-221). Na bacia do rio Purus há também inúmeros registros, sendo pelo menos um confirmado, os Himerimã (OCTAVIO; COELHO; ALCÂNTARA E SILVA, 2020, pp. 83-99; SHIRATORI, 2019, pp. 196-204).

²⁸ O povo Ayoreo é constituído por uma população com mais de 8.000 pessoas, que vivem num território entre o Paraguai e a Bolívia (RIVAS, 2011). Além daqueles em situação de isolamento, há coletivos do subgrupo Totobiegosode, decorrente de contatos recentes ocorridos em 1979, 1986, 1998 e 2004 (OPIT, 2019, p. 329).

²⁹ Parque Nacional Defensores del Chaco, com 720.000 ha; Parque Nacional Médanos del Chaco, com 514.233 ha; Parque Nacional Tte. Agripino Enciso, com 40.000 ha; Parque Nacional Chovoreca, com 100.953 ha; Parque Nacional Cerro Cabrera-Timane, com 125.823 ha; e Reserva Natural Privada de domínio Ayoreo “Punie Paesoi” (INICIATIVA AMOTOCODIE, 2019, p. 311).

³⁰ Alto Tarauacá, Arariboia, Caru, Himerimã, Igarapé Taboca, Jaminawa/Envira, Jarawara/Jamamadi/Kanamati, Kampa e Isolados do Rio Envira, Kawahiva do Rio Pardo, Kulina do Rio Envira, Kaxinawa do Rio Humaitá, Mamoadate, Massaco, Piripkura, Pirititi, Rio Branco, Riozinho do Alto Envira, Tanaru, Uru-Eu-Wau-Wau, Vale do Javari, Waimiri Atroari, Yanomami, de acordo com Funai (BRASIL, 2020) e informações próprias do autor obtidas em colaborações junto ao movimento indígena (COIAB, 2018, p. 220), sociedade civil e outras fontes.

³¹ Sugiro consulta ao sítio na web da União dos Povos Indígenas do Vale do Javari (UNIVAJA): <https://univaja.com/>. Acesso em: 3 nov. 2011; e publicação do Centro de Trabalho /indígena (CTI) (OCTAVIO; COELHO; ALCÂNTARA E SILVA, 2020, pp. 285-300). Disponível em: https://trabalhoindigenista.org.br/wp-content/uploads/2021/03/CTI-Protacao_e_Isolamento-impressa-1.pdf. Acesso em: 2 nov. 2021.

³² A Funai reconhece dezesseis registros da presença de indígenas isolados, sendo nove confirmados (FUNAI, 2018).

³³ Para o Estado brasileiro, “povos indígenas de recente contato são povos e/ou segmentos indígenas que mantêm relações de contato ocasional, intermitente ou permanente com segmentos da sociedade nacional, com reduzido conhecimento dos códigos ou incorporação dos usos e costumes da sociedade envolvente, e que conservam significativa autonomia sociocultural” (BRASIL, 2020, CNDH).

No estado do Acre também há grande presença de povos indígenas isolados³⁴ (OCTAVIO; COELHO; ALCÂNTARA E SILVA, 2020, pp. 47-61; RICARDO; GONGORA, 2019, pp. 157-195; COIAB, 2019, pp. 203-221; COELHO, 2021; DE ALMEIDA, 2021). O corredor formado pelo Acre e os departamentos de Ucayali, Madre Dios e Cuzco, no Peru, configura-se como um território ocupado por uma imensa diversidade de povos isolados ou de recente contato (ou contato inicial) (HUERTAS, 2015).

Em Rondônia, há casos emblemáticos de massacres e genocídios, como é o dos Akuntsu e Kanoê na Terra Indígena Omerê (ARAGON; ALGAYER, 2020), ou o do “índio do Buraco”, na Terra Indígena Tanaru (ALGAYER, 2019).

A região abrangida pelo oeste do estado do Maranhão é território tradicional Awá, onde ainda vivem grupos em isolamento desse povo (RICARDO; GONGORA, 2019, pp. 107-1924; COIAB, 2018, pp. 203-221; OCTAVIO; COELHO; ALCÂNTARA E SILVA, 2020, pp.165-185).

No Pará também há um grande número de informações apontando para a presença de povos isolados, desde o norte, na fronteira com as Guianas e o Suriname, até a região central do estado, na região do médio rio Xingu (RIBEIRO; CAIXETA DE QUEROZ, 2015) – inclusive na área de abrangência da Usina Hidrelétrica de Belo Monte; ao sul, na bacia do alto rio Xingu (OPI, 2020) – e nas regiões do médio e alto rio Tapajós (CIMI, 2021).

Em Roraima registra-se a presença de povos isolados na Terra Indígena Yanomami, região de fronteira com a Venezuela (ALBERT; OLIVEIRA, 2011; RICARDO; MAJOI, 2019, pp. 63-75), e na Terra Indígena Waimiri Atroari (COIAB, 2018, pp. 203-221; RICARDO; MAJOI, 2019, pp. 79-91).

No noroeste mato-grossense é confirmada a existência de pelo menos dois povos isolados, ambos de filiação linguística Tupi-Kawahiva, que vivem historicamente acuados em seu próprio território, em constante processo de fuga (BIGIO, 2021; OCTAVIO; COELHO; ALCÂNTARA E SILVA, 2021, pp. 126-151).

Em Tocantins, além dos grupos Avá Canoeiro, contatados na década de 1970 e atualmente vivendo entre os Javaé, são históricos os relatos da presença de grupos isolados Avá na região compreendida pela ilha do Bananal e arredores, em especial na TI Inãwebhona (RODRIGUES, 2011; LIMA *et al*, 2019).

³⁴ Sobre a presença de indígenas isolados no Acre, sugiro conhecer o sítio na web: <https://cpiacre.org.br/indios-isolados/>. Acesso em: 2 nov. 2021.

No estado de Goiás (GO) é conhecida a história de massacres, de fuga e de resistência do povo Avá Canoeiro. Além dos Avá, que já travam contatos desde a década de 1980 (TEÓFILO DA SILVA, 2010) – apenas um pequeno grupo, que vive atualmente numa terra indígena no município de Minaçu/GO, é considerado de recente contato –, há também relatos apontando a presença de grupos ainda isolados na macrorregião da Chapada dos Veadeiros, em específico no município de Cavalcante.

2.3 Quais vulnerabilidades estão envolvidas?

Os povos indígenas isolados vivem contextos específicos de vulnerabilidade e estão expostos a um conjunto considerável de vetores de risco, cujas consequências reverberam mais intensamente em seus contingentes populacionais, em geral menores que outros povos indígenas. Há sistematizadas categorias de vulnerabilidade que podem ser divididas nas seguintes tipologias: territorial, política, imunológica e sociocultural (HUERTAS, 2015, pp. 19-22).

Em suma, de acordo com Beatriz Huertas (2015), a vulnerabilidade territorial ocorre em função, por um lado, da maior dependência em relação aos recursos naturais existentes em seus territórios, portanto, os povos indígenas isolados são mais sensíveis a qualquer alteração negativa desses espaços. Por outro, seus processos territoriais exigem constantes deslocamentos, uma vez que os recursos necessários ao seu bem-viver estão dispersos em extensa região e, muitas vezes, são de lenta reprodução, “gerando a necessidade de disporem de amplos territórios em que a população possa encontrar a variedade de produtos alimentícios que requerem para ter um regime alimentar balanceado” (HUERTAS, 2015, p. 21, *apud* HUERTAS, 2002, tradução nossa).

A vulnerabilidade política ocorre, resumidamente, em função das “[...] limitadas possibilidades que estes povos têm para expressar sua problemática, suas demandas e lograr o respeito a seus direitos fundamentais (HUERTAS, 2002, p. 21, tradução nossa), sobretudo nas ocasiões em que os governos adotam medidas que os afetem.

A vulnerabilidade “imunológica”, como, por vezes, se compreende no senso comum, não está relacionada a uma suposta fragilidade intrínseca dos organismos indígenas, mas sim à falta de memória imunológica dessas populações para determinados agentes infecciosos. Por isso, surtos epidêmicos relacionados a novas doenças tendem a se disseminar rapidamente, como ocorre com qualquer coletivo humano. A pandemia de Covid-19, que atingiu o mundo todo, foi um exemplo. A

velocidade de contágio e a gravidade das infecções geram um problema extra, com resultados catastróficos. Se toda a população adoecer, não há quem consiga prestar cuidados aos doentes, o sistema econômico de produção alimentar paralisa totalmente, fatores que dificultam ainda mais a recuperação dos doentes, gerando número expressivo de mortes.

A vulnerabilidade “sociocultural” está, ainda conforme Huertas (2002), diretamente relacionada à imunológica, pois se concretiza em grande medida por conta dos baixos contingentes dessas populações, provocados também e sobretudo por epidemias. Tais reduções populacionais obrigam, por exemplo, a forçadas modificações e adaptações de suas regras de casamento, além de interferirem nas taxas de reprodução física. As epidemias, “[...] no médio prazo, limitam de maneira importante a capacidade de reprodução da sociedade, afetando a estrutura e organização social, entre eles, os acordos internos do grupo para preservá-lo (HUERTAS, ANO (2002), p. 20, *apud* HUERTAS; CUEVA, 2011, p. 17).

É comprovado pela historiografia (ALBERT; RAMOS, 2002; RIBEIRO, 1996; RODRIGUES, 2014) que os contatos realizados à força com os povos indígenas acarretam grandes perdas populacionais, decorrentes, justamente, das doenças. Esses surtos epidêmicos, comuns ao longo da história do Brasil, ocorreram na maioria dos casos a partir de contatos forçados e pela omissão sanitária. Esta omissão seria mais uma faceta da agência genocida e etnocida do Estado (PALMQUIST, 2018, pp. 30-59), “como um ‘etnocídio culposo’ [...]” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 3).

Se a vulnerabilidade a que esses povos estão submetidos é produzida a partir da ação (ou omissão culposa) da sociedade e do Estado, a reflexão mais aprofundada sobre os gatilhos socioeconômicos das situações de vulnerabilidade contribuiriam para a construção de práticas mais horizontais, relações mais simétricas com esses povos. Seriam importantes, por isso, mais estudos sobre os mecanismos de vulnerabilidade, isso na perspectiva da construção e implementação de políticas públicas e medidas de evitamento de violências. É uma discussão que está diretamente relacionada e se confunde, muitas vezes, com a melhor compreensão do complexo etnocida e genocida do Estado brasileiro sobre os povos indígenas (PALMQUIST, 2018)³⁵. Tal

³⁵ Processo ou complexo genocida pode ser traduzido como um movimento lento e contínuo de destruição física e/ou etnocida, caracterizada pela relação assimétrica do Estado-nação sobre os povos indígenas (PALMQUIST, 2018). Ao contrário, por exemplo, do holocausto judeu, o genocídio dos povos indígenas no Brasil não está circunscrito ou relacionado a uma data específica, é permanente, portanto contemporâneo, constitui-se num processo lento, contínuo e gradual de destruição e/ou transformações forçadas que repercute e se sustenta insistentemente até hoje; e influi, necessariamente, nas formas e opções de vida e estratégias políticas dos povos indígenas.

entendimento perpassa, necessariamente, por compreender o que é vulnerabilidade na perspectiva ameríndia,

Pode-se apontar a necessidade de que os estudos sobre genocídio indígena procurem se debruçar mais detidamente sobre os pontos de vista dos próprios povos indígenas a respeito desses processos que viveram. Muito se fala na necessidade de produção de memórias como essencial para a superação de situações de violação sistemática de direitos humanos, mas é necessário que a perspectiva indígena e as consequências cosmológicas dessas violações sejam tratadas com mais detalhe, para que seja compreendida a total extensão dos danos de políticas etnocidas (PALMQUIST, 2018, p. 144).

Este é um tema urgente, que poderia ampliar as práticas respeitadas em relação aos povos indígenas e permitir a participação efetiva dessas populações sobre todas as decisões e medidas que os afetem. Esta discussão em relação aos povos indígenas em situação de isolamento não será aprofundada neste trabalho. Entretanto, debater esse tema tendo como fio condutor o isolamento dos povos indígenas poderia trazer muitas contribuições.

2.4 Transformações das políticas (e perspectivas) do Estado

A obra “O Selvagem”, publicada em 1876³⁶ (COUTO DE MAGALHÃES, 1876), foi um dos principais trabalhos etnológicos de José Vieira Couto de Magalhães, militar e etnólogo (além de folclorista e político). Nele, Couto de Magalhães trata do método de ensino da Língua Geral, pois, segundo o próprio autor, o aprendizado de línguas indígenas e o uso de intérpretes seriam as principais estratégias efetivas para a pacificação (ou não destruição física imediata) dos povos “hostis”. Em suas palavras,

Os jesuítas hespanhoes e portugueses creavão nos seos collegios os interpretes, que não erão outros senão os meninos selvagens a quem davão uma organização militar, e que depois espalhavão pelo meio das tribus barbaras [...] disem as chronicas que este mesmo padre Montoya, [é o mesmo missionario que melhor fallou o guarani] só por si amansou mais de cem mil índios! [...] (COUTO DE MAGALHÃES, 1876, p. X-XI).

Assim, sob a ótica da ação pacificadora, de aliança e transformação dos povos “hostis” em “pacíficos”, Couto de Magalhães se tornou um dos precursores – além dele,

³⁶ Grande parte de “O Selvagem” foi escrita com base em sua experiência na Província do Grão Pará, onde foi governador. Os povos munduruku e diferentes grupos kayapó foram os principais interlocutores de suas descrições e posições.

“[...] Barbosa Rodrigues, o General Gomes Carneiro, José Bonifácio e os jesuítas (LIMA 1992, p. 115) – do que décadas depois viria a ser o alicerce da política indigenista, em um viés positivista, com a criação do Serviço de Proteção aos Índios e Trabalhadores Nacionais (SPIIT).

O termo “selvagens”, usado no título de sua obra, por tratar das relações (unilaterais, digamos assim) do Estado com os povos indígenas, explora a contraposição entre as palavras “selvagem” e “pacificação” de povos indígenas que chamaríamos hoje de “isolados”: “hostis” em contraposição a “pacificados”, “isolados” em contraposição a “contatados”.

O antropólogo Antônio Carlos de Souza Lima, em sua tese de doutorado “Um grande cerco de paz” (1992), dedicou parte de um capítulo à taxionomia administrativa empregada nos períodos da pré-independência e imperial (e posteriormente usada pelo próprio SPI) aos povos indígenas. Dentre as fontes consultadas, Lima cita “Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Império do Brasil”, um texto de José Bonifácio, de 1823. Como já dito, Bonifácio foi um dos precursores da ideia de pacificação dos povos indígenas, a partir dele fica mais evidente a origem da oposição entre coletivos indígenas “mansos, aliados ao conquistador [...] aos ditos bravos, bravios ou hostis, insubmissos, não aliados de ‘invasores’”. (LIMA, 1992, pp. 83-84). Embora fosse monarquista, foi escolhido pelos positivistas – que idealizaram o SPI – como uma das principais referências para a construção do que viria a ser a política indigenista do século XX. Não foi, no entanto, o primeiro a opinar sobre a possibilidade de pacificação como alternativa viável à completa destruição e aniquilação dos povos indígenas. Muito antes dele, as primeiras iniciativas de pacificação de povos indígenas tiveram como protagonistas os jesuítas, do padre Anchieta a Nóbrega. A igreja manteve desde os primórdios da colonização europeia o monopólio das relações de pacificação e civilização dos povos nativos, usando “[...] a educação, através da catequese, como instrumento de civilização do indígena” (BIGIO, 2003, p. 149).

Além das propostas em debate de política indigenista do período, a dos positivistas e da igreja, havia outras em pauta, destacando-se aquela defendida pela professora e indigenista Leolinda Daltro. De acordo com Gagliardi (1989, pp. 133, *apud* BIGIO, 2003), embora tenha tido pouco sucesso em emplacar suas ideias, Daltro publicou artigos na imprensa e participou de debates com membros do Museu Nacional do Rio de Janeiro e do Instituto Histórico Geográfico do Brasil. Defendia, além de uma educação leiga, “[...] que não fosse instituída a tutela dos povos indígenas, a qual os

colocava sob o controle exclusivo do Estado, não abrindo espaço para a atuação de outros atores [...]” (LIMA, 1985, *apud* BIGIO, 2003, pp. 155). Poderíamos considerar, assim, que Daltro foi uma predecessora da atuação das organizações da sociedade civil que se consolidaram a partir do final do século XX junto aos povos indígenas. A emancipação política das mulheres foi posteriormente forte pauta (CUNHA, 2014). Além de educadora e indigenista, também foi fundadora do Partido Republicano Feminista, em pleno período de luta pelos direitos políticos das mulheres (KARAWEJCZYK, 2013).

A criação do SPI, em 1910, pelo Presidente Nilo Peçanha, representou a ruptura do Estado com a igreja. O símbolo da nova orientação foi a substituição da palavra “catequese” pela palavra “proteção” (BIGIO, 2003, p. 160), e, de todo modo, representou mais uma atualização da tutela sobre os povos indígenas.

Mesmo assim, é justo lembrar as inspirações e paralelos entre a atuação do Estado, através do SPI, e dos missionários jesuítas. Durante a construção das Linhas Telegráficas entre Mato Grosso até o Amazonas, Rondon

[...] fora capaz de “ganhar a guerra através da paz”, abrindo territórios à administração, transformando inimigos em aliados sem usar da violência aberta, por técnicas que remetiam a Barbosa Rodrigues, para não declarar sua ancestralidade nas fórmulas jesuíticas (LIMA, 1992, p. 84).

Na lei de criação do SPI, os povos afastados da “comunhão nacional” foram classificados como “nômades”. O Decreto nº 5.484 de 27 de junho de 1928, que regulamenta “[...] a situação dos índios nascidos no Brasil”, portanto sua tutela (LIMA, 1992, p. 83), reitera a mesma taxionomia. Embora no texto não estivesse clara a oposição entre guerra e paz, essa antinomia é mantida como orientação máxima da política indigenista. Ainda de acordo com Lima, a “guerra ou aliança é a oposição fundante da taxionomia administrativa” (LIMA, 1992, p. 84).

A Comissão de Linhas Telegráficas (1906-1909), cuja experiência inspirou a criação do SPI e suas estratégias de atuação (BIGIO, 2003), fez do Marechal Cândido Rondon o principal capital simbólico da orientação humanista do órgão recém-criado. Segundo relato do próprio Rondon, foi “[...] desde logo estabelecendo o lema que nortearia todo o meu trabalho no sertão em relação a nossos irmãos os índios: ‘Morrer, se preciso for; matar, nunca’.” (VIVEIROS, 2010, p. 103). Rondon herdou, diga-se de

passagem, a postura humanista de seu antecessor no comando da construção da Linha Telegráfica Cuiabá-Araguaia, o então major Gomes Carneiro, que, certa vez, no ano de 1890, em situação de tensão e conflitos com segmentos do povo bororo que resistiam à pacificação,

Proibiu terminantemente, em cartazes que mandou afixar ao longo da linha, que neles se atirasse, ainda que fosse para assustá-los: “Quem, dora em diante, tentar matar ou afugentar os índios de suas legítimas terras, terá de responder, por esse ato, perante a chefia desta comissão” (VIVEIROS, 2010, p. 64).

Interessante ainda observar que o SPI – em mais uma semelhança aos jesuítas – considerava os índios ditos “selvagens” aqueles cuja ação de doutrinação positivista poderia revelar seu máximo potencial. Por não terem os “vícios” decorrentes de contatos “promíscuos” com colonos ao seu redor, teriam melhores oportunidades para transformá-los em civilizados. Além disso, essa preferência de atuação se justificava em função de esses povos serem os que mais ofereciam obstáculos ao avanço econômico sobre o interior do Brasil.

As estratégias propostas por Rondon e pelo grupo positivista que o rodeava, foram experimentadas com sucesso pelo etnólogo Curt Nimuendajú durante a pacificação dos Parintintin, no período de 1921 a 1925 (LIMA, 1992, p. 107). Em seu relato sobre contato, Nimuendajú fez críticas às técnicas utilizadas por missionários pontuando, ainda mais, a ruptura do Estado com a igreja em relação às práticas de pacificação com povos indígenas. No entanto, sobretudo em função de limitações de atuação do SPI, houve trabalhos em parceria entre a igreja e o Estado, notadamente em contatos realizados por religiosos jesuítas em Mato Grosso, no âmbito da Prelazia de Diamantino, entre as décadas de 40 e 60, tal como os efetivados por João Dornstauder, Thomás de Aquino e Vicente Cañas, entre os Rikbaktsa, Manoki, Tapayuna e Enaewnê-Nawê.

De forma geral, pode-se dizer que a atuação destes religiosos em meados do século XX remete a práticas bem anteriores, as de contraposição de guerra e paz, inimigos e aliados. Tanto que Dornstauder, nas iniciativas de contato com os Rikbaktsa, utilizou dezenas de bandeiras tecidas com o símbolo da paz, também usadas nas atividades de atração e pacificação. Assim, esse religioso se considerava um agente de paz entre os Rikbaktsa e os seringueiros (PACINI, 2019).

O Estatuto do Índio de 1973 (Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973) ofereceu uma nova taxionomia administrativa em relação aos povos indígenas. Não rompeu, ainda assim, com a tutela do Estado sobre esses povos. Pela primeira vez, em seu artigo 4º, o Estado fixou o termo “isolados” para aqueles povos afastados da “comunhão nacional”, “não integrados”.

Na pesquisa empreendida para esta dissertação, o documento administrativo mais antigo encontrado que faz uso do termo “isolados” com uma imagética semelhante à utilizada hoje é datado de 1969, trata-se de um discurso do primeiro presidente da Funai, o jornalista José de Queiroz Campos³⁷. O termo “isolados”, utilizado por Queiroz Campos, se aproxima bastante do conceito elaborado por Darcy Ribeiro em 1970, em sua obra “Os Índios e a Civilização”, refletida em 1973 no Estatuto do Índio. Essa aproximação ocorre, em específico, ao se referir à maior seletividade que os povos indígenas, assim administrativamente categorizados, estabelecem nas relações com pessoas de fora de seu núcleo social conhecido; e o alto grau de autonomia e independência em relação aos objetos industrializados, entre outros aspectos materiais e simbólicos ocidentais e cristãos. De acordo com Darcy Ribeiro,

1. Isolados. São os grupos que vivem em zonas não alcançadas pela sociedade brasileira, só tendo experimentado contatos acidentais e raros com “civilizados”. Apresentam-se como simplesmente arredios ou como hostis. Nesta categoria se encontram as tribos mais populosas e de maior vigor físico e, também, as únicas que mantêm completa autonomia cultural (RIBEIRO, 2017 [1970], pp. 376-377).

Em mais de trinta páginas de discurso, Queiroz Campos trata de vários temas, desde a recente criação da Funai (em 1967) até catequese, integração, genocídio e aculturação. No trecho que tem como título “Isolados”, defende o trabalho dos irmãos Villas Boas no Parque Indígena do Xingu (PIX), criado oito anos antes, em 1961, durante o governo de Jânio Quadros³⁸ (e que teve, aliás, importante contribuição de Darcy Ribeiro). No PIX viviam naquele momento “[...] dezesseis tribos, em estado

³⁷ Em um jantar na Associação Brasileira de Imprensa, no Clube da Dinamarca, Rio de Janeiro, onde, dentre os presentes, também estava o embaixador da Dinamarca.

³⁸ O Parque Indígena do Xingu foi criado pelo Decreto nº 50.455 de 14/04/1961. Em 1968, por meio do Decreto Federal nº 63.082, o Estado oficializou os limites regulamentados em 1961. Em 1971, por meio do Decreto nº 68.909, o desenho do PIX sofreu uma mudança drástica, tendo sido retirada uma parte considerável do norte da área e ampliada a porção sul. Em 1984, essa porção ao norte, anteriormente retirada, foi reconhecida como pertencente aos Kayapó, denominando-se TI Capot-Jarina. A homologação do PIX como uma “terra indígena” ocorreu em 1991, passando à denominação “Terra Indígena Parque do Xingu”. Posteriormente, outras terras indígenas menores e contíguas à TI Parque do Xingu foram demarcadas, como as TIs Wawi, Waurá e Naruvôtu, totalizando com estas 2,8 milhões de hectares (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2011, pp. 46-47).

natural [...]” (QUEIROZ CAMPOS, 1969, p. 18). Queiroz Campos considerava o PIX uma experiência bem-sucedida³⁹ da política indigenista. Para ele, era um “santuário indígena” mais do que um “zoológico indígena”, termo praguejado por esferas empresariais, ruralistas, altos funcionários da Funai e militares do governo.

Em 1971, o plano para a construção de uma rodovia que atravessaria o PIX, a BR-80, provocou uma série de protestos pelo país⁴⁰, inclusive do próprio Orlando Villas Boas: “[...] os caçadores de propriedades virão com a estrada, e o Parque será definitivamente invadido e perdido.” (DAVIS, 1978, p. 86, *apud* JORNAL O GLOBO, 1971). Em ataque a Villas Boas, altos funcionários da Funai denunciaram ser o PIX uma falsa experiência indigenista, que bloqueava o desenvolvimento do país, “um exemplo típico de isolacionismo” (DAVIS, 1978, p. 86). O General Oscar Jerônimo Bandeira de Mello, presidente da Funai à época, argumentava que “O índio não é cobaia, nem propriedade de meia dúzia de oportunistas. Não se pode deter o desenvolvimento do Brasil por causa do Parque do Xingu” (DAVIS, 1978, pp. 86-87, *apud* FOLHA DA TARDE, 1971). Não só a estrada foi construída como justificou a retirada da porção norte da área do PIX, decapitada pela rodovia (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2011, pp. 46-47).

Verifica-se que, tanto em função dos ataques (e argumentos) que sofre, quanto pela atenção e apoio que atrai, a atual política direcionada aos povos indígenas isolados e de recente contato parece ser um desdobramento, em certa medida, da experiência do Parque Indígena do Xingu. A criação do PIX em 1961 teve como objetivos, além da preservação da fauna e flora, testemunhar como “[...] fora o Brasil na época do descobrimento” e proteger e oferecer assistência às “tribos indígenas [...] defendendo-as de contactos prematuros e prejudiciais com as frentes de expansão da sociedade brasileira” (VILLAS BOAS, 1973, p. 3).

Orlando Villas Boas, em entrevista do ano 2000, já aposentado, ao ser indagado pelo jornalista da *Revista Época* sobre se concordava com a nova política de “não contato” desenvolvida pela Funai desde 1987, respondeu concordar, com uma ressalva: “Isso se a Funai tiver condições de deixar o índio isolado e fazer a vigilância da terra que ele ocupa.” (VILLAS BOAS, 2000, p. 86).

³⁹ Logo depois da criação da Funai, em 1967, a exemplo do PIX, outros “parques indígenas” foram criados, entre eles o Parque Indígena do Tumucumaque, localizado no norte do Pará, na fronteira com o Suriname; o Parque do Aripuanã, em Rondônia e oeste de Mato Grosso; e o Parque Indígena do Araguaia, na Ilha do Bananal.

⁴⁰ Houve até uma carta-protesto assinada por oitenta pessoas, entre etnólogos, antropólogos, historiadores e sociólogos brasileiros, em 14 de julho de 1971 (DAVIS, 1978, p. 86).

No Estatuto do Índio de 1973, apesar de instituído o novo termo oficial “isolados”, as estratégias para a “proteção” dos povos indígenas assim categorizados permaneciam as mesmas, o contato e a atração eram o carro-chefe da política indigenista.

Os contatos realizados de forma forçada nas décadas seguintes levaram à quase completa destruição de vários desses coletivos, levantando fortes questionamentos, tanto por parte de servidores da Funai quanto da sociedade civil. Em 1979, Orlando Villas Boas, em entrevista a um periódico editado pela Funai – *Revista Atualidade Indígena* –, ao se referir aos eventuais grupos que permaneciam em situação de isolamento no interior do PIX, sobre o que fazer em relação a essa presença, opinou,

Seja qual for a localização desses índios [...] sejam quais forem os motivos de alguma penetração, teria profundo sentido de humanidade se fosse evitada uma aproximação. Isto porque, nós, que fizemos inúmeras atrações de aldeias desconhecidas, carregamos hoje nos ombros o pecado de ter assistido a morte de velhos e crianças após o contato com a nossa civilização. Por mais que se vá prevenido, por mais que se resguardem os índios dos grandes males que transportamos, eles não resistem ao impacto e por isso pagam pesado tributo. [...] A história registrará mais tarde aqueles que mantiverem contato com esses índios, mas marcará, como estigma, esse encontro como a primeira etapa do desaparecimento dessa gente (REVISTA ATUALIDADE INDÍGENA, 1979, p. 40).

Na década de 1980 ocorreram mobilizações na sociedade civil contra as práticas de contato forçado historicamente levadas a cabo pelo Estado (BIGIO, 2021, pp. 27-45). Naquele ano⁴¹, integrantes da Operação Anchieta – hoje Operação Amazônia Nativa – e do Conselho Indigenista Missionário organizaram uma reunião em que discutiram a situação dos “índios livres”, sistematizaram informações sobre sua presença no país e avaliaram situações de contato, como entre os Enawenê-Nawê (BIGIO, 2021, pp. 27-31). Em 1986, após uma série de sobrevoos em áreas onde havia informações sobre a presença de indígenas isolados⁴² (BIGIO, 2021, pp. 31-38) – ou “livres” –, realizados por representantes do CIMI e da OPAN, essas organizações, em conjunto com outras oito – entre elas a União das Nações Indígenas (UNI), o Centro de Documentação e Informação (CEDI), o Centro de Trabalho Indigenista (CTI) e a Comissão Pró-Índio

⁴¹ "Reunião para estudar a situação em que se encontram os índios livres", em Cuiabá, Mato Grosso, entre os dias 05 e 07 de fevereiro de 1980.

⁴² Os sobrevoos foram realizados em 1985 na região da Serra do Cachimbo/rio Jamanxim e nas bacias dos rios Aripuanã e Roosevelt.

(CPI-SP) – e com instituições públicas, como a Funai⁴³, se reuniram em Cuiabá onde manifestaram severas críticas ao processo desenvolvimentista sobre os territórios indígenas empreendido pelo Estado brasileiro, a construção de rodovias e hidrelétricas, projetos minerários e de colonização, a atuação de missionários proselitistas, entre outras iniciativas, e reiteraram críticas às práticas de contato:

Vimos assistindo à destruição sistemática dos povos indígenas que, encurralados e muitas vezes dissociados de seus territórios tradicionais, perecem em contatos drásticos com as frentes de expansão que assolam suas terras apoiadas pela prática do órgão indigenista oficial, cuja política de ‘atração e pacificação’ tem-se demonstrado eficaz apenas para retalhar a resistência física e cultural dos povos indígenas, sendo conivente com a implementação e saque de seus territórios (OPAN; CIMI, 1986, pp. 2-3).

Com a crescente pressão contra as práticas estatais de contato, consequência do acúmulo de entendimentos entre agentes do Estado, sociedade civil e organizações indígenas – lembrando que a UNI⁴⁴ participou do encontro de 1986 –, a FUNAI, em 1987, a partir de um encontro que reuniu sertanistas, indigenistas e antropólogos, estabeleceu uma nova orientação para a política indigenista: a do “não contato”⁴⁵, de respeito às opções de vida desses povos⁴⁶.

⁴³ As outras instituições públicas que participaram foram a Fundação Instituto de Pesquisas Econômicas (FIPE-POLONOROESTE), o Museu Nacional (MN-RJ), o Museu Rondon (MR/UFMT) e o Projeto Estudos Sobre Terras Indígenas (PETI-RJ).

⁴⁴ Para mais informações sobre a UNI, consultar a tese de doutorado de Sidiclei Roque Deparis, intitulada “União das Nações Indígenas (UNI): contribuição ao movimento indígena no Brasil (1980-1988)”, do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Grande Dourados, defendida em 2007.

⁴⁵ Seria interessante, numa oportunidade futura, destrinchar os movimentos, as ideias, as situações, as pessoas, as redes mobilizadas que antecederam a mudança da política. Essa pesquisa permitirá compreender o estado atual da política indigenista e desdobramentos que, querendo ou não, influem no futuro (na vida) dos povos indígenas em situação de isolamento.

⁴⁶ As discussões que culminaram na política de “não contato” ocorreram em contexto de intensas mudanças e percepções em relação aos direitos dos povos indígenas e do movimento ambientalista. Houve o esforço da constituinte, que resultou na Constituição Federal de 1988. Um ano depois, em 1989, a Organização Internacional do Trabalho (OIT) aprovou a Convenção nº 169, que reviu e substituiu a Convenção anterior sobre o mesmo tema, a nº 107, propondo uma nova relação (mais simétrica) entre os Estados e os povos indígenas (e tribais); indicou a necessidade de maior participação técnica e política desses povos nas medidas e decisões governamentais; o reconhecimento do direito à diferença dessas populações e das formas diferenciadas de se relacionar com seus territórios e, entre outras, orientou a autodeterminação dos povos indígenas. Em 1992 ocorreu a Eco-92, importante conferência internacional que impulsionou o debate em nível global de acordos e discussões multilaterais para manutenção dos biomas de todos os ecossistemas do planeta. A atual política direcionada aos povos indígenas isolados é uma amálgama, uma composição de todos esses movimentos nacionais e internacionais, de entendimentos relacionados aos direitos dos povos indígenas e de novas abordagens globais sobre a imprescindibilidade da preservação do meio ambiente. O princípio de precaução, por exemplo, basilar nas normativas e práticas relacionadas aos povos indígenas isolados, foi um importante princípio de conservação ambiental consensuado na Eco-92.

A nova orientação oficial, a de respeitar as formas de vida em isolamento, foi uma ruptura histórica. No entanto, vale lembrar que em 1987 não houve uma mudança de terminologia, a palavra “isolados” se manteve tal qual cunhado no Estatuto do Índio de 1973. Na primeira metade do século XX – e ainda antes – o nomadismo, o afastamento e as hostilidades eram aqueles significados a serem combatidos na sociedade que então se projetava. Em 1973, apesar da atualização dos termos, a lógica de contraposição se mantinha na mesma direção, ou seja, a hostilidade e o isolamento permaneceram na mesma posição de contraprojeto: o objetivo era a pacificação, a integração. A partir de 1987 houve uma reversão de valores em contraposição, e é essa reversão que dá peso à mudança de paradigma ocorrida naquele ano.

Já se foram mais de trinta anos desde a mudança da política indigenista. Hoje vigora o que pode ser chamado de pós-modelo de 1987. Após a instituição dessa nova política, unidades específicas da Funai foram criadas – as atuais onze Frentes de Proteção –, terras indígenas para usufruto exclusivo de povos indígenas isolados foram demarcadas sem a realização de contatos forçados, tal como as Terras Indígenas Massaco, em Rondônia, Hi-merimã, no sul do Amazonas, e Alto Tarauacá no Acre. Portanto, são evidentes os avanços.

No governo Bolsonaro – em vigência neste momento –, uma série de ataques aos direitos indígenas voltaram a emergir, bem semelhantes àqueles desferidos na década de 1960 contra o PIX, o que está evidenciado, por exemplo, por frases como “Para esses povos a política de isolamento não será aplicada”, dita pela ministra Damare Alves em 2018, às vésperas de assumir a pasta do Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, prometendo “rever a política de índios isolados” (VEJA, 2018), em crítica ao “isolacionismo” que a Funai impõe aos indígenas. No mesmo período, prestes a assumir a presidência, Jair Bolsonaro criticou a política indigenista comparando as terras indígenas a zoológicos humanos, em clara oposição à demarcação de terras indígenas⁴⁷.

Qualquer semelhança com o passado não é coincidência. O ressurgimento desse tipo de manifestação revela, por um lado, profunda ignorância em relação aos povos indígenas e que tais visões rasas sobre o tema estão longe de ser superadas. Por outro, é uma forte evidência da persistência do complexo genocida tratado por Palmquist (2018), que, naturalmente, se vincula a uma total falta de informação que legitima interesses

⁴⁷ Sugiro assistir ao vídeo disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Gx1Wpxa7-kM>. Acesso em: 26 dez. 2021.

retrógrados sobre os territórios indígenas. É uma ignorância conveniente. Apesar das manifestações de esferas do governo, na realidade, a duras custas, o Estado brasileiro mantém a prática do não contato, as FPE ainda funcionam, não ocorreu nenhuma mudança estrutural significativa na política indigenista, embora logo no início o governo tenha tentado implementá-la nomeando um pastor evangélico para gerir o setor da Funai responsável pelo tema.

Por fim, resta dizer que algumas vezes me pergunto por que nos atraem tanto as histórias contadas por Rondon ou pelos irmãos Villas Boas. Dentre os diversos motivos, parece-me que elas nos mostram muito mais sobre quem somos do que sobre os povos indígenas. Porque nos fazem revisar⁴⁸, mais do que procurar compreender os coletivos indígenas e suas continuidades históricas. Por isso, tendo atenção a essa possibilidade, nas próximas páginas contarei algumas histórias, me esforçando ao máximo em não só nos visitar⁴⁹, mas também em contá-las da forma que nos ajudem a adentrar na leve névoa que há entre a diversidade ameríndia e a face monolítica da colonialidade.

3 VARADOUROS INDÍGENAS, PERCURSOS INDIGENISTAS

3.1 A Terra Indígena Massaco

Certo dia, em 2006, eu estava cumprindo meu horário na biblioteca do Museu do Índio no Rio de Janeiro, numa tarde seca típica do mês de julho. O local estava vazio e silencioso, o que não significa dizer monótono, diante do acervo empolgante que tem. Como já era de costume, entrou Carlos Augusto⁵⁰, antropólogo e servidor do Museu do Índio. Ele era minha fonte de informação, a pessoa com quem eu sanava dúvidas do que lia sobre indigenismo, antropologia, genocídio e resistência indígena. Nessa tarde, diferentemente das anteriores, Carlos Augusto não fora buscar algum livro, mas me entregar uma chamada de currículos para um projeto que a Funai estava executando em parceria com o Centro de Trabalho Indigenista (CTI)⁵¹.

⁴⁸ O que também não deixa de ser necessário.

⁴⁹ Tendo em conta que escrevo um trabalho para uma universidade, um espaço que se organiza conforme lógicas e significados hegemônicos, eurocêtricos, embora muitas vezes tente ser acêntrica.

⁵⁰ Carlos Augusto da Rocha Freire.

⁵¹ Ironicamente, assim que fui selecionado e retornei meses depois para visitar os colegas do Museu do Índio, Carlos Augusto me orientou (diga-se, me obrigou) a escrever diários de campo, pois, segundo ele, estava tendo muita dificuldade na pesquisa que resultou em sua tese. Os indigenistas e sertanistas não escreviam, de forma geral, diários de campo. Por outro lado, ainda segundo Carlos Augusto, os diários de

Coincidentemente, Freire havia finalizado recentemente a escrita de sua tese de doutorado sobre o trabalho dos sertanistas (FREIRE, 2005), me entregou a chamada de currículos e recomendou que enviasse o meu, já que eu havia me interessado tanto pelo tema. De fato, eu pedia aos muitos pesquisadores indigenistas que entravam na biblioteca para que me levassem para campo em suas bagagens⁵². A chamada do CTI era uma oportunidade.

Mandei meu currículo, que foi reprovado sob uma justificativa: eu estava ainda na graduação. Claro, não desisti, liguei para a sede do CTI em Brasília, insisti, e aceitaram que eu fosse lá para participar de uma entrevista junto com o grupo de pessoas selecionadas. Antes do envio do currículo, lembro-me de ter conversado com várias pessoas, e todas, de maneira geral, me incentivaram. Apenas uma foi contrária: *“Lá tem muito mosquito, tu vai pegar malária, o que tu vai fazer lá?”*. Era José Carlos Levinho, o então diretor do Museu do Índio. De fato, eu já estava, por assim dizer, bem encaminhado no Museu. Havia iniciado trabalhos na área de documentação de línguas indígenas, era assistente de pesquisa da linguista Kristine Stenzel⁵³. Na época, o Museu do Índio desenvolvia projetos bem interessantes nessa área⁵⁴. Eu era um profissional em formação, a ser engajado nessa atividade, estudava Biblioteconomia na Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (Unirio).

No início de agosto, após o processo de seleção em Brasília, no qual todos foram aprovados (éramos dez candidatos), fomos deslocados para Rondônia a fim de participar de uma capacitação. No trajeto aéreo para Porto Velho, cujo traçado a partir de Brasília sobrevoa o norte de Mato Grosso e o centro leste de Rondônia, a floresta está toda retalhada. Grandes áreas desmatadas e enormes incêndios me deixaram, lembro, impactado. Em meu imaginário, no entanto, esperava ver aquele infinito tapete verde propagado pela televisão. De Porto Velho fomos, por estrada, até a cidade de Alta Floresta do Oeste, no interior de Rondônia, e depois para a Terra Indígena (TI)

campo de indigenistas e sertanistas sempre foram muito importantes na luta por direitos indígenas. Esta dissertação resulta, de certa forma, da insistência de Carlos Augusto sobre produzir diários de campo, embora, confesso, muitas vezes não os tenha mantido atualizados.

⁵² Lembro-me de uma jovem linguista do Museu Nacional, Jaqueline França, que estudava a língua Yawalapiti.

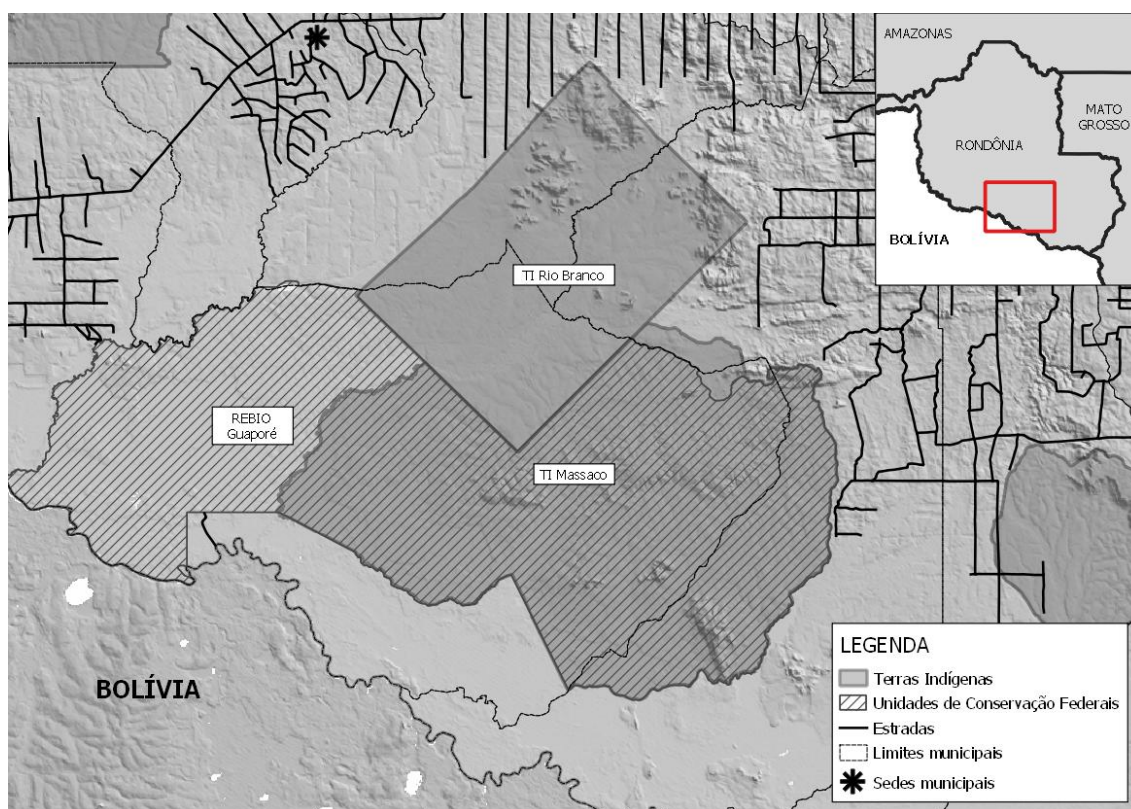
⁵³ Linguista do Museu Nacional que estuda línguas indígenas no Alto Rio Negro.

⁵⁴ Disponível em: <http://prodoclin.museudoindio.gov.br/index.php/lingua/23-projeto-de-documentacao-de-linguas-indigenas> Acesso em: 3 jun. 2021.

Massaco, para a base da Frente de Proteção Etnoambiental (FPE) Guaporé⁵⁵, da Funai, onde participamos de uma capacitação e de um estágio de campo.

A TI Massaco é limítrofe à TI Rio Branco e sobreposta à Reserva Biológica⁵⁶ (REBIO) Guaporé, bem próxima ao rio Guaporé, limite natural com a Bolívia. Essa TI foi escolhida para a capacitação, dentre alguns motivos, por ser emblemática para a política indigenista. Homologada em 1998 (BRASIL, 1998), foi a primeira terra indígena demarcada para usufruto exclusivo de um povo indígena isolado sem quaisquer iniciativas de contato. Foi nessa área que se desenvolveu uma metodologia de trabalho que, além de ter efetivado o novo paradigma de “não contato” estabelecido em 1987, é reverberada até os dias atuais no trabalho em outras terras indígenas.

Mapa 1 - TI Massaco, TI Rio Branco e REBIO Guaporé.



Fonte: Funai, MMA, IBGE. Elaborado pelo próprio autor.

⁵⁵ Na época eram cinco FPEs em funcionamento. Além da FPE Guaporé, havia a FPE Vale do Javari, no Amazonas; a FPE Madeirinha, em Mato Grosso; a FPE Cuminapanema, no Pará; e a FPE Envira, no Acre. Atualmente são onze FPEs distribuídas na região amazônica.

⁵⁶ A Reserva Biológica do Guaporé foi criada em 1982, bem antes da demarcação da Terra Indígena Massaco. Possui atualmente mais de 600.000 hectares.

A capacitação na base da TI Massaco envolveu uma parte teórica⁵⁷ e outra prática, que consistiu em uma expedição de localização de vestígios em território dos isolados. A capacitação teórica, na verdade, fora iniciada ainda em Brasília e completada na base da Funai na TI Massaco. Em Brasília, assistimos a palestras sobre noções de linguística, antropologia e legislação indigenista⁵⁸. Na TI Massaco, foi abordada a metodologia de trabalho e a organização da política indigenista. Em relação especificamente à metodologia de trabalho, o conteúdo consistiu nos seguintes pontos: a) localização de povos indígenas isolados⁵⁹; b) fiscalização; c) ações educativas no entorno; d) trabalho com grupos indígenas de recente contato; e) rotina administrativa; f) cotidiano de trabalho nas Frentes de Proteção Etnoambiental (FPE); g) como se comportar em um sítio arqueológico; h) instrumentos que ajudam na orientação na floresta; i) combate a incêndios; j) meios de locomoção; k) perigos na mata; l) noções em saúde; e m) noções jurídicas⁶⁰.

Figura 1 – Equipe em processo de capacitação prática na TI Massaco.



Fonte: Altair Algayer, 2006.

⁵⁷ Os instrutores da parte teórica foram Antenor Vaz, José Carlos dos Reis Meirelles e Marcelo dos Santos.

⁵⁸ Lembro de palestras do antropólogo Gilberto Azanha, do historiador Elias Bigio, dos linguistas Aryon Rodrigues e Ana Suely Cabral, e do sertanista Wellington Figueiredo.

⁵⁹ “Localização” é um termo técnico utilizado pela Funai para se referir à metodologia específica para procura, pesquisa e análise em campo de vestígios indígenas. As expedições de “localização” têm esse objetivo.

⁶⁰ Relatório do 2º Curso de Capacitação dos Auxiliares de Coordenadores das Frentes de Proteção Etnoambiental, 2006.

3.1.1 A Equipe de Localização Guaporé e a TI Massaco

A Equipe de Localização Guaporé da Funai que atuou na TI Massaco desenvolveu uma metodologia criteriosa de campo para a proteção e localização do povo isolado que vive até hoje na área (AMORIM, 2016). Essa equipe garantiu, pela primeira vez na história das políticas indigenistas no Brasil, os direitos territoriais de um povo indígena isolado sem a realização do contato, a partir de um trabalho sistemático de coleta de dados de campo (VILLA PEREIRA, 2018)⁶¹.

O trabalho da Equipe de Localização Guaporé iniciou em 1988⁶². Desde o início da década de 1980, a região sofria com grilagem de terras e invasão de madeireiros (EQUIPE BIOLÓGICA DO GUAPORÉ, 1989), intensificada desde a criação da REBIO Guaporé⁶³ (RIBEIRO; MELO, 1989, p. 2). A delimitação da REBIO abrangeu regiões de presença desse coletivo indígena desconhecido. Segundo levantamentos de Denise Maldí, autora do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID) da TI Massaco (1995), “[...] em 1986 teve início o roubo de madeira de lei no interior da REBIO Guaporé, com instalação de serrarias no seu limite leste. Naquele ano, houve esgotamento de madeiras nobres fora das unidades de conservação no estado de Rondônia.” (MALDI, 1995, pp. 16-17).

Em 1988, já havia pelo menos quarenta quilômetros de estradas ilegais de grileiros dentro da REBIO, além de desmatamentos que já chegavam às áreas ocupadas pelos indígenas “sem contato”, justamente onde, em 1984, foram avistados seus

⁶¹ Para mais informações, recomendo a leitura da dissertação de Amanda Villa Pereira, denominada “Demarcando vestígios: definindo (o território de) indígenas em isolamento voluntário na Terra Indígena Massaco”, apresentada em 2018 à Universidade Federal de São Carlos (UFSCar).

⁶² Portaria Funai n.º 0644/88.

⁶³ A REBIO Guaporé foi criada por meio do Decreto 87.587, de 20.09.82, o que não evitou a crescente invasão de madeireiros e grileiros. Conforme Ariovaldo dos Santos, servidor da Funai aposentado que atuou na região, em comunicado oral, as equipes de fiscalização do extinto Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF), responsável pela gestão e proteção da área, atuavam de forma mais intensa na parte ribeirinha da REBIO, pelo rio Guaporé, investindo pouca atenção no interior, justamente a área de presença dos indígenas isolados.

vestígios⁶⁴ (SANTOS, 1988a, p. 1)⁶⁵. A Funai, inicialmente, não deu atenção à localização desses vestígios indígenas em virtude de terem sido observados no interior de uma área de proteção permanente, a REBIO Guaporé. Acreditava-se que a região era o “[...] último reduto desses índios isolados que para aí fugiram após várias escaramuças e massacres feitos por segmentos da população de Costa Marques, antes do surgimento da estrada BR-429” (SANTOS, 1988a, p. 1).

O primeiro trabalho em campo ocorreu em outubro de 1988. De início, a Equipe de Localização Guaporé teve certa dificuldade para arregimentar indígenas da TI Rio Branco, porque eles estavam priorizando a própria organização para o enfrentamento da invasão madeireira, que se intensificava. Sem eles, o esforço da Funai para localizar vestígios do grupo indígena desconhecido seria bem mais árduo, afinal, eram eles os conhecedores da região e desses vestígios⁶⁶. Ao fim, se juntaram à equipe dois indígenas tupari da aldeia Cajuí, da TI Rio Branco. Dos oito integrantes dessa equipe inicial, cinco eram indígenas⁶⁷ (COSTA, 1988, pp. 1-2).

Na primeira incursão, guiado pelos integrantes indígenas, o grupo encontrou caminhos e rastros recentes dos “arredios”. Em função da preocupação exposta pelas pessoas tupari, o chefe da equipe, Francisco Assis da Costa⁶⁸, decidiu retornar “[...] a

⁶⁴ Tapiris, rastros, utensílios, fogueiras (SANTOS, 1988a, p. 1). “Os estudos de demarcação da Terra Indígena Rio Branco tiveram início em 1982, quando o Serviço Geográfico do Exército registrou, pela primeira vez, o encontro de vestígios de índios isolados. O primeiro comunicado oficial ao Governo, no entanto, data de 1984 – quando um servidor do Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF) relatou à Funai de Porto Velho ter encontrado tapiris abaixo da margem esquerda do rio Branco.” (PEREIRA VILLA, 2018, *apud* MALDI, 1995, p. 18).

⁶⁵ Importante lembrar o meritório papel do servidor Ariovaldo dos Santos, que, a partir de Ji-Paraná, apoiou administrativa e politicamente o trabalho da equipe de campo. Na época, atuava como “Assessor de Índios Isolados” na 2ª Superintendência Executiva Regional em Cuiabá. Além de enviar insumos e materiais à equipe de campo e receber demandas, Ariovaldo articulava com a Funai e outras instituições apoio à proteção ambiental da região. Destaco isso pois o trabalho das equipes administrativas, na cidade, nem sempre é lembrado nas narrativas “sertanistas”.

⁶⁶ Dona Isabel Makurap, uma mulher makurap de idade avançada, foi uma importante informante na época, no início dos trabalhos na área. Recomendado ver o filme “Se correr o branco pega, se ficar o branco come”, com direção de Antenor Vaz; imagens de Antenor Vaz e João Bosco; narração de Roberto S. Silva; roteiro de Antenor Vaz, Maria Clara Migliacio, Heitor Queiroz; edição de Alairton Campos; realização de Antenor Vaz; com a Assessoria Especial de Vídeo da Universidade Federal de Mato Grosso.

⁶⁷ Zelito Gavião, Coronel Gavião, Manuel Tupari, Valdemar Tupari e Biguá Tupari. De não indígenas, além de Assis, compunham o grupo Rieli Franciscato, bem jovem, e Fernando Carlos Reis.

⁶⁸ Francisco Assis Costa, servidor experiente da Funai, fora nomeado Chefe da Equipe de Localização Guaporé na ocasião de sua criação em junho de 1988. Antes, Assis atuou em outras regiões, tal como no Parque Indígena Aripuanã, junto aos Cinta Larga, no Posto Indígena Serra Morena. Em 1976, Getúlio Macurape, indígena demitido do PI Serra Morena, acusou Assis e dois cunhados seus, que também atuavam no posto, de estuprar indígenas cinta larga, inclusive menores. Um dos cunhados, Renato Alves Aguiar, acabou por confessar ter mantido relações sexuais com as indígenas. Ao que parece, o processo se esvaiu sem apurar a denúncia contra Assis e seu outro cunhado, “Edmilson” (Ofício nº 129/8ª DR de 09/03/1976; Documento nº 186, de 07/04/1976, da Diretoria Geral de Operações da Funai; e Memorando nº 260/DGO, de 20/07/1976).

fim de evitar descontentamento da equipe” (COSTA, 1988, p. 2). Na segunda incursão, dias depois, em outro ponto da região, Assis levou apenas os indígenas do povo Gavião – Zelito e Coronel. Nessa entrada, observaram pela primeira vez um tapiri, estava parcialmente destruído por um galho de árvore, entre outros vestígios, como retiradas de mel. Zelito e Coronel, ao observarem os vestígios, pressionaram a equipe a retornar. Assis concluiu em seu relatório:

[...] quero voltar o mais breve possível, pois até o dia 20 do corrente, quero fazer a 3ª viagem, a fim de concluir o meu trabalho, ou seja, encontrar vestígios nesta área, tenho colhido ótimas informações a respeito desses índios, estou ansioso [sic] para me aproximar desse grupo que nos parece ser muito primitivo [...] (COSTA, 1988, p. 3).

Ciente do relatório de Assis, Ariovaldo dos Santos respondeu formalmente em início de novembro, parabenizou-o pela localização dos vestígios e fez algumas recomendações, tal como “[...] observar que é importante evitar o CONTATO, enquanto tivermos condições de fazê-lo sem comprometer a vida dos índios, da Equipe e do meio ambiente envolvido” (SANTOS, 1988b, p. 1). Prosseguiu manifestando ser “[...] necessário também integrar à Equipe índios do Rio Branco (Tupari, Macurap ou Aruá) para subsidiar a identificação indígena dos vestígios encontráveis”. Santos recomendou, ainda, ao reforçar a ideia de “não contato”, que a equipe observasse as orientações do então recém-criado Sistema de Proteção aos Índios Isolados (SANTOS, 1988b, pp. 1-2)⁶⁹.

O trabalho da Equipe de Localização Guaporé⁷⁰ consistia, basicamente, em adentrar o território ocupado pelos indígenas e, sem realizar tentativas de contato, coletar e registrar o máximo de informações possíveis sobre sua presença e formas de vida. Ao mesmo tempo, reunia dados sobre as invasões e realizava fiscalizações. Por meio de um trabalho intenso de expedições⁷¹, entre 1988 e 1994 a equipe localizou 54 acampamentos desses indígenas “desconhecidos” (MALDI, 1995, pp. 22), além de inúmeros outros vestígios, tais como a rede de caminhos indígenas, locais de caça, de

⁶⁹ A partir disso, Ariovaldo dos Santos decidiu integrar à equipe alguém mais jovem, que pudesse não só levar a cabo a nova política definida um ano antes, a de “não contato”, mas também apoiar e melhorar o registro e a sistematização dos dados espaciais e as observações de campo. Em 1989, portanto, foi enviado o então jovem Antenor Vaz para integrar a equipe. Rieli Franciscato, que já compunha a equipe desde 1988, continuou fazendo parte.

⁷⁰ Também figura em relatórios iniciais de trabalho (entre 1988 e 1990) a denominação “Equipe Biológica Guaporé”.

⁷¹ A equipe permanecia no interior da área, numa espécie de expedição permanente. Foram inúmeras as incursões REBIO adentro.

pesca, de coleta, artefatos de cultura material, como arcos e flechas⁷². A Equipe registrava também artefatos industrializados, como latas de alimentos em conserva, canecos de metal e vestígios de machado e facão desgastados, mal amolados (EQUIPE BIOLÓGICA GUAPORÉ, 1989a; EQUIPE BIOLÓGICA GUAPORÉ, 1989b; MALDI, 1995; VILLA PEREIRA, 2018).

Numa das primeiras expedições, em junho de 1989, a equipe localizou uma ossada humana incompleta⁷³ em um grande acampamento de 250 m² (quicá, um dos maiores localizados até hoje)⁷⁴, onde havia 46 machados de pedra, um arco de três metros de comprimento, duas chaleiras danificadas e trinta canecas de seringa, todas enferrujadas (EQUIPE DE LOCALIZAÇÃO GUAPORÉ, 1989a, p. 4).

Situações tensas eram comuns, seja em relação às contínuas ameaças de madeireiros e grileiros⁷⁵, seja quanto às possíveis reações dos indígenas que, por exemplo, instalavam furtivamente estrepes⁷⁶ para furar os pés dos invasores e pneus de caminhões⁷⁷. No entanto, obviamente, feriam muitas vezes os pés da equipe.

Encontros próximos não eram comuns, mas ocorreram pelo menos em duas ocasiões, uma em 1989 e outra em 1994. O encontro de 1989 aconteceu enquanto a equipe descansava, em silêncio, numa área de campos naturais de capim alto, na sombra de uma das poucas árvores que cresciam ali. Na ocasião, um dos integrantes do grupo, Rieli Franciscato, foi verificar possíveis vestígios em um igarapé ali ao lado, próximo a um caminho indígena. Inesperadamente, os que descansavam perceberam a

⁷² Machados e socadores de pedra, tapiris, cuias de açaí, fachos de aricuri e cordas de tucum estão entre os artefatos encontrados nas incursões de 1989, além de objetos oriundos de população não indígena envolvente, como latas, chaleiras e canecas de seringa (VILLA PEREIRA, 2018, p. 90).

⁷³ É mais uma evidência de possível proximidade com o povo Sirionó que vive na Bolívia, além de outros aspectos, como os acampamentos e formas de se relacionar com o espaço (VILLA PEREIRA, 2018, p. 112).

⁷⁴ Os acampamentos, em geral, eram constituídos por diversos tapiris, altos, de meia água, construídos perto um do outro.

⁷⁵ Em 1990, aliás, uma estrutura avançada foi queimada pelos invasores durante uma breve ausência da equipe (Equipe de Localização Guaporé, 1990).

⁷⁶ Estrepes são lascas, pontas de madeira muito afiadas, com dez ou mais centímetros, instaladas de forma camuflada em caminhos e estradas, com o objetivo imediato de furar os pés das pessoas e pneus de veículos, claro sinal de resistência à invasão que se intensificava. Até hoje os indígenas instalam estrepes e, vez ou outra, atingem as equipes da Funai que periodicamente transitam pelas regiões em sua rotina de trabalho.

⁷⁷ “No Km 84 entramos em contato com o Sr. Antenor da ‘Equipe de Localização de Índios Isolados’ da Funai. Segundo suas informações existem vestígios deixados pelos índios nas imediações do acampamento onde foram encontrados tapiris, restos de jabuti bastante utilizados em sua alimentação e cabeças de porco do mato penduradas nas árvores. No leito das estradas dentro da reserva os índios colocam lascas muito afiadas de ipê ou aroeira para furar os pneus dos caminhões. A quantidade colocada é grande e os madeireiros passam máquinas de esteiras nas estradas ou desvios. A equipe da Funai está na área desde setembro de 1980 e seu trabalho e a integridade dos índios arredios evidentemente estão ameaçados pela presença nefasta de madeireiros na região, particularmente do Sr. Ruiz, a 3 Km do acampamento sede da equipe.” (RIBEIRO; MELLO, 1989, p. 4).

aproximação de pessoas falando alto, caminhando na mesma direção que o companheiro de equipe, que, por sua vez, não percebera a aproximação dos indígenas. A equipe permaneceu escondida, em silêncio, no entanto o pequeno grupo indígena logo percebeu sua presença e fugiu correndo. Rieli Franciscato, que havia se destacado da equipe, foi no encalço deles com o único objetivo de obter uma foto. Era um período de muita invasão, de muito risco aos indígenas, a equipe corria contra o tempo para provar sua existência e convencer a sociedade e o governo da importância de proteger a área. As fotos poderiam ajudar. Franciscato não conseguiu obter as fotos, mas encontrou um grande acampamento em uso, ocasião em que a equipe compreendeu⁷⁸ vários dos vestígios que haviam observado em expedições anteriores⁷⁹.

Inesperadamente um dos membros nos aponta a presença de uma índia [...] No momento em que a índia "guia" viu nosso companheiro, rapidamente acenou para o grupo, comunicando a presença do mesmo. Instala-se no grupo indígena um clima de pavor. A índia "guia", rapidamente junta-se ao grupo e todos correm na direção oposta, disseminando-se nos arbustos do campo cerrado. Tais índios estavam todos despidos e não conduziam alguma arma que pudéssemos ver. [...] Em seguida nosso companheiro que saíra na tentativa de fotografar o 1º grupo indígena, retorna de posse de uma flecha. Ao chegar nos informa as características dos índios do primeiro grupo e como conseguiu tal flecha. [...] Um dos índios portava um objeto reluzente, apresentando todas as características de um terçado (EQUIPE DE LOCALIZAÇÃO GUAPORÉ, 1989b, p. 3).

Outras ocasiões de encontros próximos ocorreram, como em 1994, quando a equipe observou claramente que os indígenas discutiam sobre os vestígios deixados por ela própria, numa espécie de reversão de papéis, afinal eles é que estavam escondidos e os indígenas é que discutiam seus vestígios:

Seguimos o igarapé chegando em sua cabeceira, como estava sem água, Altair e Antenor⁸⁰ retornaram um pouco e encheram os cantis na margem direita do igarapé, encontrando aí um varadouro velho de uns dois anos. Foram ao encontro do Rogério⁸¹ e Juari⁸², juntos começaram a seguir o varadouro que ia sentido norte/sul, pegamos sentido sul e meia hora de caminhada começamos a ouvir vozes a nossa frente, uns 100 metros no máximo (não tínhamos visto nenhum vestígio recente), saímos do varadouro e nos escondemos atrás de uma

⁷⁸Os vestígios de indígenas isolados são como códigos criptografados. Quando se tem acesso ao padrão ou lógica da codificação, se consegue, a partir desse momento, ler com mais facilidade as mensagens que surgirem.

⁷⁹ Rieli Franciscato e Antenor Vaz, em comunicado pessoal.

⁸⁰ Altair Algayer e Antenor Vaz, indigenistas da Funai.

⁸¹ Rogério Vargas, indigenista que atuou na Funai.

⁸² Indígena Tupari que apoiava as expedições.

figueira, passados alguns minutos ouvimos três gritos seguidos e bem prolongados, ficando tudo quieto, ao espaço de uns 10 minutos ouvimos pisadas, galhos quebrando e um casal de índios vindo em nossa direção. [...] Ficaram a dez metros de nós e temíamos que ao nos verem saíssem correndo, mas os mesmos estavam entretidos com os nossos cortes de facão no varadouro e comentando alguma coisa em voz baixa, faziam gestos com as mãos mostrando o caminho de onde havíamos vindo, e seguiram o rumo que íamos no varadouro. Quando acabaram os cortes, pararam e olharam para trás, depois continuaram seguindo como se nada houvesse acontecido. Esperamos alguns minutos escondidos e depois de passar a emoção, voltamos ao varadouro, onde deixamos um feixe de penas de mutum e retomamos rapidíssimo, seguindo o varadouro no sentido contrário (...) (ALGAYER; VAZ; MOTTA, 1994, p. 4).

Mesmo após a homologação, as expedições e o monitoramento dos processos territoriais e de vida do coletivo indígena da TI Massaco continuaram ocorrendo, resultando em um enorme mapeamento de acampamentos, caminhos, aspectos de coleta, caça, pesca, cultura material e sistema alimentar. A comunicação não verbal foi sendo cada vez mais exercitada (VILLA PEREIRA, 2018, pp. 107-124). A equipe deixava mata adentro utensílios já usados pelo grupo, como facões e machados, marcados por um símbolo que os diferenciava de outros agentes – madeireiros, grileiros e outros, como veremos mais adiante. Os indígenas continuaram instalando seus estrepes em clara comunicação de rechaço à presença de outras pessoas.

A experiência de trabalho na TI Massaco se tornou um modelo de metodologia posteriormente replicada para a regularização de outros territórios ocupados por grupos ou povos indígenas isolados, tal como a TI Kawahiva do Rio Pardo, localizada no noroeste de Mato Grosso; ou a TI Himerimã, no sul do estado do Amazonas. Além disso, tornou possível respeitar as decisões desses coletivos de forma pragmática, em campo, no campo real.

3.2 A primeira expedição

A expedição começou numa manhã fria de agosto. Saímos cedo da base da Funai, onde havia ocorrido a capacitação teórica e estávamos alojados. Foi uma hora de deslocamento em caminhonetes pelas poeirentas estradas da região, por fora da terra indígena. Iniciamos a caminhada em ponto específico usualmente adotado pelas equipes

da FPE Guaporé para adentrar na terra indígena. Ansiosos, iniciamos a expedição, os instrutores⁸³ à frente e nós atrás, em fila indiana. Transportávamos mochilas pesadas nas quais carregávamos a alimentação coletiva (arroz, farinha, açúcar, café, enlatados etc.) e nossos materiais pessoais (rede, mosquiteiro, saco de dormir, cordas, lanterna, lona, facão, kits de higiene, materiais de registro – caderno, máquina fotográfica, gravador e pilhas).

Na região abarcada pela TI Massaco há grandes áreas de savana, restingas e matas de galeria. Os primeiros dois dias de caminhada foram tranquilos, na medida do possível. No início havia uma trilha (varadouro⁸⁴) feita pela equipe da base, e as caminhadas, em geral, aconteceram debaixo da floresta. A falta de água de qualidade impactava nosso estado físico e psicológico. No terceiro dia, atravessamos uma área de savana, os igarapés estavam ainda mais secos. O sol intenso foi acompanhado pela extrema seca nos cursos de água. Estávamos em plena época da estiagem amazônica, quando as chuvas cessam e longos dias ensolarados, quentes e secos dominam o tempo. Para Altair Algayer, experiente coordenador da FPE Guaporé, aquela situação era uma surpresa, efeitos das mudanças climáticas?

Algayer e Paulo Pereira da Silva, Chefe de Serviço da Funai na Base Massaco, nos guiavam e nos explicavam os vestígios: arbustos quebrados, buracos em árvores de onde os indígenas coletaram mel, caminhos limpos, que eram usados intensamente por eles. Em determinado trecho, paramos para descansar debaixo da floresta. Altair e Paulo saíram sozinhos para observar eventuais vestígios ao redor. Não nos deparamos com os famosos estrepes. Não demorou, nos chamaram, não muito longe, e fomos ao encontro deles, eram tapiris⁸⁵ abandonados! Havia restos de alimentos, muitos cascos de jabuti, restos de fogueiras e outros vestígios, era possível imaginá-los ali. Como parte da capacitação, registramos os achados em fotografias e coordenadas de GPS. Houve uma discussão com os mais experientes sobre interpretações do sítio encontrado. Ao que tudo indicava, eram moradias de caça, onde possivelmente apenas homens haviam estado, entre dez e quinze dias antes. Não havia vestígios de crianças.

⁸³ Os instrutores foram Altair Algayer, coordenador da FPE Guaporé; Paulo Pereira da Silva, Chefe de Serviço da FPE Guaporé; e José Meireles, Coordenador da FPE Envira, hoje já aposentado.

⁸⁴ Na região amazônica, as trilhas em meio à floresta são denominadas de “varadouros”.

⁸⁵ Tapiris, em geral, são moradias temporárias construídas por populações tradicionais (indígenas, quilombolas, ribeirinhos, entre outras) a partir de materiais encontrados no local, como palhas e cipós.

Trecho do diário – 14/08/2006

Passamos então do vale (de uma elevação) e chegamos a uma pequena floresta não muito densa e fechada. Logo na entrada, Altair e Paulo identificaram vestígios de atividade indígena, árvores e galhos quebrados, viram ramos de aricuri⁸⁶ cortados, deduziram a existência de um tapiri perto desse ponto, pois os índios usam o ramo de aricuri para as coberturas [...]. Não se passaram muitos minutos quando eles informaram a localização [...]. Pelas características do local, chegaram à conclusão de que o tapiri foi usado por apenas uma ou duas semanas como pouso de caça. Não encontraram vestígios da presença de crianças ou mulheres, só de homens, foram encontrados, ainda, muitas ossadas de jabuti, além de dois cestos simples (feitos apenas com uma folha).

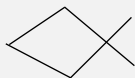
Após a localização dos tapiris dos isolados e com parte da equipe sucumbindo ao calor e à sede – nossos estoques pessoais de água haviam terminado –, Altair destacou uma pequena equipe que ainda estava em condições de continuar, na qual me incluí, e organizou uma busca emergencial por água. O restante do grupo parou a marcha e esperou na sombra de uma mata de galeria, já longe do tapiri abandonado. Depois de uns quarenta minutos, conseguimos encontrar um poço de água. Retornamos ao local onde estavam os outros companheiros e, juntos, caminhamos todos rumo ao poço, que continha uma água parada, turva, nem tão boa, mas ótima para o estado geral da equipe. Ficamos por ali, acampados nas redondezas.

A equipe da FPE Guaporé, liderada por Algayer, desenvolvia uma estratégia de comunicação à distância na tentativa de se desvincular dos madeireiros e de outros históricos invasores dos territórios dos isolados, para que seus objetivos não fossem confundidos com a atuação predatória e violenta daqueles agentes. Por um lado, essa comunicação garantia maior segurança à equipe; por outro, possibilitava que, em um eventual contato, os indígenas pudessem ver na equipe uma potencial relação pacífica. Nos locais onde ficamos acampados durante a expedição, sobretudo aqueles mais próximos de vestígios recentes dos isolados, a equipe entalhava à facção, em troncos de árvores do próprio acampamento, um desenho em forma de peixe, era uma senha de identificação.

⁸⁶ Ou ouricuri.

Trecho de diário – 14/08/2006

Altair, em todo local que acampa durante as expedições, marca em alguma árvore um símbolo:



Usa esse símbolo para os índios distinguirem o pessoal do posto dos madeireiros e fazendeiros, sua forma de ação sobre a floresta. Num futuro contato (acho que acontecerá um dia), o pessoal da Funai poderá se identificar desenhando esse símbolo.

Figura 2 – Símbolo cravado em árvore pela equipe da FPE Guaporé.



Fonte: Autoria própria, 2006.

3.2.1 A primeira fala

O Padre João Evangelista Dornstauder, que era austríaco, chegou ao Brasil em 1925. Em 1946, mudou-se para Diamantino, para atuar na Missão Utiariti⁸⁷. Veio ao

⁸⁷ Missão jesuítica fundada na década de 1930 em território pareci. Reuniu indígenas dos povos Irantxe, Manoki, Kayabi, Nambikwara e os próprios Pareci, além dos Rikbtasa após as relações de contato se intensificarem com Padre João Dornstauder. A missão Utiariti localizava-se estrategicamente no rio Papagaio e funcionou até a década de 1970.

Brasil com o objetivo de evangelizar, como ele mesmo afirma, “Aos índios. Trazer-lhes Cristo e a sua mensagem”. Chamava de “missão volante” ir ao encontro do público a ser evangelizado, não só os povos indígenas, mas também os seringueiros, em viagens constantes pelos beiradões dos rios Arinos, Sangue e Juruena. Dornstauder considerava o “problema” indígena “[...] ao mesmo tempo, problema dos seringueiros”. Além da evangelização propriamente dita, parte intrínseca e indissociável de sua orientação humanitária, definia o objetivo político de “formar os índios para serem líderes do próprio povo” e, como estratégia de trabalho, ter “vivência com os índios, primeiro por necessidade, depois por método” (DORNSTAUDER, 1976, pp. 1-6).

O processo de contato com os Rikbaktsa consistiu em noventa expedições entre 1956 e 1962. Abrangeu desde as incursões iniciais para a localização de suas roças e malocas, os primeiros encontros, os trabalhos no Posto de Assistência Indígena (PAI), o surgimento de doenças em decorrência da intensificação dos contatos, até, por fim, as drásticas transformações da mobilidade Rikbaktsa (PACINI, 2019, pp. 106-114).

A “primeira fala” com os Rikbaktsa, como Dornstauder denominou o primeiro contato (1975, p. 86), ocorreu na sétima expedição, entre julho e agosto de 1957. A equipe adotava métodos também praticados pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), tal como a estruturação de locais com brindes e desenhos de símbolos, como uma senha, que relacionavam os brindes à equipe de pacificação. Dornstauder contava em sua equipe com o apoio de indígenas Manoki, Irantxe e Kayabi, e tentava localizar locais de moradia abandonados pelos Rikbaktsa. Em análise detalhada dos locais – com determinante ajuda dos indígenas –, a equipe compunha perspectivas imaginadas e especulava sobre as motivações, as características demográficas e os aspectos socioculturais dos então isolados Rikbaktsa.

O primeiro encontro ocorreu enquanto a equipe de pacificação percorria os caminhos indígenas e malocas abandonadas. Eram encontrados vestígios que indicavam a possível fuga dos Rikbaktsa em função “[...] não mais dos seringueiros, mas deste grupo de pacificação” (PACINI, 2019, p. 125). A equipe, saindo de uma das malocas, entrou em um caminho com pegadas recentes e logo deu de frente com um homem (de nome *Pome*), duas mulheres e duas crianças. Após breve e tensa troca de olhares, os indígenas correram e a equipe de pacificação os seguiu até outra maloca, cujos moradores também haviam acabado de bater em retirada: “[...] só deu tempo de pegarem as crianças, os arcos e as flechas, deixando para trás ornamentos, algodão, utensílios diversos, potes sobre brasas fumegantes [...]” (DORNSTAUDER, 1975, p. 9).

Eram nove redes ainda “bailoçando”. Dornstauder pediu, então, que ninguém mexesse em nada; deixaram brindes (machados, facas, tesouras, entre outros) e fincaram no chão uma vara com uma flâmula exibindo o símbolo de pacificação. Acamparam próximo, em local de onde pudessem observar o que ocorria no terreiro da maloca, afastados o suficiente para parecerem menos agressivos. Logo os Rikbaktsa reapareceram. A equipe esperou a iniciativa de convite dos “anfitriões” para ir à maloca. As tentativas de diálogo foram retomadas através de mímica, já que não conseguiam compreender sua língua.

A senha utilizada por Dornstauder, concretamente, eram panos, flâmulas, com um símbolo costurado que significava “PAX” (PACINI, 2019, pp. 127-128). A imagem consistia na letra “P”, com uma linha perpendicular cruzando-a, formando uma cruz. Interessante registrar que a equipe de pacificação não só usava essa senha, mas também orientava os Rikbaktsa a usarem-na quando se aproximassem de colocações seringueiras, reforçando ainda mais o caráter interétnico do trabalho de pacificação, que envolvia não só os indígenas mas também os seringueiros.

Os primeiros encontros e a subsequente aproximação – ou pacificação – por parte dos Rikbaktsa ocorreram porque os indígenas já estavam procurando estabelecer relações pacíficas com os seringueiros (PACINI, 2019, p. 222). Estes, no entanto, reagem violentamente repelindo os Rikbaktsa. Pelo fato de a “Equipe Volante de Pacificação” se comportar de forma generosamente distinta dos seringueiros é que as “primeiras falas” ocorreram mais facilmente a partir da sétima expedição.

Para os Rikbaktsa, Dornstauder era uma espécie de interlocutor potencial, uma ponte para seu próprio projeto de pacificação dos seringueiros. De acordo com Pacini (2019), os Rikbaktsa consideravam Dornstauder uma espécie de reencarnação de uma liderança “pacificadora” antepassada, “Mùigynani” (PACINI, 2019, pp. 188-193).

Logo após um dos contatos iniciais, houve um encontro entre dois indígenas Rikbaktsa e uma turma de seringueiros na margem do rio Arinos. O fato, inédito e inusitado, ocorreu ao fim da longa caminhada de retorno da expedição da “segunda fala”. Os dois indígenas Rikbaktsa acompanharam a equipe em seu retorno desde as malocas até as barrancas do rio Arinos. Os indígenas ficaram bastante constrangidos, porque estavam sem seus ornamentos, sem seus botoques, com lóbulos das orelhas flácidos e sujos em consequência da caminhada. Os seringueiros, por sua vez, sempre expressando descaso, ficaram tensos quando os viram inesperadamente (DORNSTAUDER, 1975, p. 127). “Naquele momento, ao mesmo tempo constrangedor

e espontâneo, o Padre foi prudente ao demonstrar que estava do lado dos Rikbaktsa como um embaixador” (PACINI, 2019, p. 155). Aos seringueiros, que de uma forma geral eram católicos, Dornstauder emanava respeito, tornando-se uma ponte sólida de pacificação entre as partes.

Na ocasião, Dornstauder promoveu o uso das senhas de pacificação. Conforme relatado pelo próprio padre, os “[...] Rikbaktsa, espontaneamente, começam a colocá-las nos peitos dos seringueiros, dizendo: ‘Canoeiro Bom! Seringueiro Bom!’.” (DORNSTAUDER, 1975, p. 129). O processo de pacificação proporcionou, anos depois, o retorno dos Rikbaktsa às margens dos rios, abandonadas no passado em função da chegada violenta do sistema seringalista.

No sexto dia saímos da expedição e retornamos à base da Funai. Decidimos fazer a caminhada de retorno de madrugada, para evitar o sol forte e atravessar de forma segura as áreas de campo. Amanhecemos no trecho final da caminhada, onde iniciava a floresta. Ficamos imaginando, em certo tom de brincadeira: e se os isolados estivessem nos monitorando? O que pensariam ao nos ver de longe sob o breu da noite, nos campos naturais da região? Aquela fila indiana de lanternas, pontos luminosos em linha no horizonte, constelação de estrelas que brotaram da terra, em movimento contínuo como uma cobra reluzente.

Trecho de diário – 17/08/2006

Acordamos cedo (novamente) e todos caminharam em direção aos carros que estavam a 6 km do acampamento (...). A caminhada foi rápida e sem imprevistos. Ao chegar, fomos fiscalizar o limite (...) da AI [Área Indígena]. Numa dessas fiscalizações foi constatado o roubo de aroeira, e vimos que uma estrada entrava nos limites e saía um pouco adiante. Não foram encontradas pessoas no local (...). No resto do caminho não foram observadas outras invasões, retornamos à base, mas antes ainda paramos em um bar/boteco para saciar o desejo do grupo: beber refrigerante.

Ao chegar na base da FPE Guaporé, iniciamos coletivamente a elaboração do relatório, peça imprescindível do processo de trabalho. Sem um relatório tecnicamente

bem elaborado – com a descrição dos dias de expedição, análises e interpretações sobre os vestígios dos isolados, fotos, mapas e coordenadas geográficas, por exemplo –, os esforços de campo perdem muito de seu impacto para a proteção dos direitos desses coletivos. Discutimos sua estrutura e conteúdo, foi a última etapa da capacitação. O relatório foi elaborado a partir de nossos diários de campo⁸⁸, aliás, recurso técnico obrigatório; não só fomos instruídos a utilizá-los, mas a mantê-los atualizados.

Nos dias posteriores, os candidatos ao trabalho na Funai, a essa altura já novos funcionários, foram distribuídos em FPEs que receberiam o reforço⁸⁹. Fui indicado à FPE localizada na TI Vale do Javari, no estado do Amazonas, fronteira com o Peru, conhecida por ter a maior quantidade conhecida de registros da presença de povos indígenas isolados no país. Antes, porém, a equipe que iria trabalhar no Javari, da qual fiz parte, deslocou-se para a Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau, não muito distante da TI Massaco (considerando as proporções amazônicas), onde passamos um período de duas semanas com o experiente sertanista Rieli Franciscato, naquela época Chefe de Posto da Funai junto ao povo Amondawa. Franciscato coordenou a FPE Vale do Javari no início da década de 2000, motivo pelo qual poderia nos ajudar em nossa inserção na região, por nós completamente desconhecida. A ideia também era fazer um rápido estágio laboral indigenista⁹⁰.

3.3 As crianças não mentem

Sáímos da base da TI Massaco ao encontro de Franciscato no dia 21 de agosto de 2006, estávamos ansiosos por conhecê-lo. Pernoitamos nesse mesmo dia na TI Uru-Eu-Wau-Wau, na Barreira Bananeira⁹¹. Encontraríamos Franciscato no dia seguinte, em um ponto marcado: “na cancela do igarapé do Vovô”. Quem nos levava sabia onde era, não fazíamos a mínima ideia.

⁸⁸ Durante a capacitação, José Meirelles, conhecido contador de histórias, fez uma reflexão em tom de piada sobre isso, dizia que os indigenistas deveriam ser proibidos de escrever sobre seu cotidiano. O ideal seria contratar um escriba para os diários, pois, segundo ele, “seria, sem dúvida, um diário mais neutro, sem influências do ego indigenista”.

⁸⁹ FPE Vale do Javari, FPE Envira e FPE Guaporé. Além dessas, existia a FPE Madeirinha e FPE Cuminapanema. À época eram cinco FPEs, hoje são onze.

⁹⁰ Acompanhamos, com ele, trabalhos junto aos Amondawa, demos aula de informática aos jovens, acompanhamos atividades relacionadas ao que a Funai chama de “etnodesenvolvimento”, tal como a confecção de caixas de abelhas.

⁹¹ Na TI Uru-Eu-Wau-Wau é usual chamar os postos de vigilância de “barreiras”.

Na época, a Barreira Bananeira consistia em algumas poucas estruturas de madeira, bastante deterioradas, com infraestrutura muito precária. Ficava em uma antiga e desativada estrada de madeireiros ilegais que adentrava a TI, agora controlada pela equipe da Funai. Atualmente, esse local é a principal base da FPE Uru-Eu-Wau-Wau, criada cinco anos depois, em 2011. Assim que chegamos à barreira, já no final do dia, fomos recebidos pelo auxiliar de sertanista Osni Shweppe, que estava cumprindo serviço.

Naquela noite, Shweppe contou-nos várias histórias que ficaram marcadas em minha memória. Narro algumas delas, conforme minhas lembranças. Lembro que foi uma noite muito interessante. Sempre que perguntavam seu nome, respondia: “Sou Shweppe Fox Filmes do Brasil!”. Minha impressão era que esse pessoal antigo da Funai não batia muito bem da cabeça. Anos antes, na época em que a invasão da porção sul da TI Uru-Eu-Wau-Wau estava totalmente descontrolada, na mesma Barreira Bananeiras, Shweppe participou de um embate com invasores. Não fazia muito tempo que a Funai havia fechado a estrada que dava acesso à terra indígena, o que gerou revolta nos invasores que a utilizavam para grilar terras e retirar madeira ilegalmente. Em defesa do território indígena, durante uma tentativa violenta de invasão, Shweppe acabou matando um dos invasores e feriu outros. Teve que fugir logo em seguida, seriamente ameaçado pelos pares do falecido.

Shweppe também nos contou que os indígenas “sem contato”, de vez em quando, apareciam ao redor da barreira. Ele se orgulhava em falar que sabia fazer contato e conhecia bem como manejar essas situações. Contou-nos que certa vez comprou revistas da *Playboy* e as espalhou floresta adentro, em locais onde os indígenas transitavam, disse ele, sempre em tom de brincadeira, na expectativa que vissem as fotos das “gostasas e saíssem do mato para procurá-las”.

Deu-nos valiosos conselhos. Um deles era que ficássemos atentos às crianças quando participássemos de contatos. Explicou que as crianças escutam tudo o que os pais falam à noite, distante dos olhares e ouvidos dos brancos. Enfatizou que as crianças sabem o que os pais estão planejando fazer, não sabem fingir. Se a situação estiver tranquila e seus pais não estiverem com nenhuma intenção de ataque, as crianças se aproximarão, estarão relaxadas. Caso contrário, se a situação estiver tensa, as crianças deixarão esse fato evidente em seu comportamento, ficarão afastadas, de cara fechada.

No dia seguinte, nós nos despedimos de Shweppe e seguimos ao encontro com Franciscato na “cancela do igarapé do Vovô”. Tratava-se da cancela de uma fazenda

que dá acesso à porção a sudoeste da TI Uru-Eu-Wau-Wau, onde corre o rio Cautário. Chegamos cedo, bem antes do horário marcado. Rieli apareceu às 12h07min, sol a pino. Apresentamo-nos e Rieli, sempre aparentando frieza, nos pediu para acompanhá-lo – ele estava em outra caminhonete.

Entramos na fazenda e logo na floresta da terra indígena; a estrada seguia debaixo das árvores, numa espécie de túnel vegetal. Tão logo chegamos à margem do rio Cautário, onde cerca de setenta Amondawa estavam acampados. As crianças nos rodearam com sorrisos e muita curiosidade. A área do rio Cautário, na época, sofria com bastantes invasões de pescadores, caçadores e garimpeiros, era uma das principais portas de entrada de invasores da terra indígena. Por esse motivo, os Amondawa periodicamente saíam de sua aldeia e acampavam nesse local, com o apoio de Franciscato. As crianças se aproximaram; os adultos, no entanto, aparentemente mais desconfiados ou tímidos, ficavam distantes. Por conta de meus cabelos, que na época eram compridos, as crianças me chamavam, em tom de chacota, de “chunhã”, “menina”, gargalhavam e fugiam.

Nessa estadia com os Amondawa e com Rieli, participei de uma atividade de caça e pesca, pela primeira vez, e pude ver como se pesca com timbó, prática adotada pelos Amondawa⁹². Lembro de Rieli explicar pacientemente como caminhava e se orientava na floresta, instruiu-nos quanto ao uso de GPS e sobre como se interpretavam vestígios dos isolados, especialmente arbustos dobrados, técnica denominada de “quebradas”, muito utilizada pelos povos indígenas e comunidades tradicionais ao transitar na mata (CANGUSSU, 2021, pp. 49-55).

Nessa ocasião, fizemos uma caminhada pelo rio Cautário, sem dúvida um dos lugares mais bonitos que já vi. O rio nessa época, embora bastante largo, fica seco o suficiente para andar em seu leito com a água nas canelas. Surgem as lajes (pedregais), as cachoeiras e corredeiras. Acampamos próximo a uma delas, a São Tomé. Nessa caminhada com Rieli não encontramos vestígios indígenas dos isolados, mas foi uma importante experiência para os desafios vindouros.

Retornei à TI Uru-Eu-Wau-Wau em 2013 para participar de um processo de formação de novos servidores e executar uma expedição, atividade da parte prática. Foram divididas quatro equipes, a do Altair faria a expedição na TI Massaco; a do Rieli

⁹² Trata-se de técnica indígena que utiliza o timbó, espécie de cipó, para pescar. A toxina é liberada quando macerada e agitada em cursos de água represados, ou em poças de cursos secos. Assim, atordoados, os pequenos peixes são capturados facilmente.

Franciscato e a do Jair Candor⁹³ seriam também na Uru-Eu-Wau-Wau, no entanto em zonas diferentes uma da outra. Coordenei a quarta equipe, também na TI Uru-Eu-Wau-Wau.

No meu caso e da equipe que me acompanhou, atravessamos áreas boas e ruins, muitas áreas de cipoais, grotões e serras – foram mais de cem quilômetros de caminhada. Durante o percurso, orientado por bússolas e GPS, encontramos vestígios de indígenas isolados, sendo os mais evidentes buracos em árvores para acessar seus ocós, por meio de instrumentos metálicos mal amolados. Vimos também sinais de garimpeiros, pequenos buracos próximos a cursos de água, com o intuito de pesquisa, batelas abandonadas e um tambor de combustível de duzentos litros vazio. Nossa caminhada iniciou no rio Urupá.

As caminhonetes nos deixaram ao fim de uma estrada, em meio a fazendas totalmente desflorestadas. Ali, começavam a floresta e o rio Urupá, limite natural da TI. Como o rio estava cheio, não pudemos cruzá-lo a pé. Improvisamos com cordas espécies de tirolesas para atravessar nossas pesadas mochilas ao outro lado. Nadamos até a outra margem – eram mais ou menos trinta metros de largura. Éramos oito pessoas, todos sabiam nadar.

Até final na década de 1990, existia ali, nessa área onde hoje há fazendas, uma área interditada pela Funai com um pouco mais de cinquenta mil hectares. Também existia uma área protegida, a Reserva Florestal Urupá.

3.3.1 Introdução ao genocídio no rio Muqui

Em meados da década de 1990, diversas expedições realizadas pela Funai e pela organização da sociedade civil Kanindé⁹⁴ – dentre os participantes estava Ivaneide Bandeira – foram responsáveis pela comprovação da presença de indígenas isolados na Reserva Florestal do Urupá. O grupo falava, provavelmente, uma língua da família Tupi-Kawahib (SANTOS, 1996). Inúmeros pontos de coleta de mel, caminhos na floresta, tocaias (estruturas de palha usadas na caça) foram encontrados pelas equipes.

⁹³ Respeitado indigenista, em atividade desde a década de 1980, especialista em ações relacionadas aos povos indígenas isolados. Atualmente atua na FPE Madeirinha-Juruena, em Mato Grosso, especialmente nas TI Kawahiva do Rio Pardo e TI Piripkura.

⁹⁴ O Associação de Defesa Etnoambiental Kanindé foi criada em 1992 por um grupo de pessoas que atuavam na TI Uru-Eu-Wau-Wau. Está em atividade até os dias de hoje. Para mais informações, sugiro acessar: <http://www.kaninde.org.br/>. Acesso em: 5 de dez. 2021.

Os vestígios da presença dos indígenas eram entrecortados por picadas abertas, possivelmente, por grileiros, áreas de floresta derrubadas por posseiros e exploração madeireira, o que justificou, em 1996, a interdição da área por um período de dois anos como medida de precaução. A Funai denominou a área de “Terra Indígena Rio Muqui”.

Em 1994 foram localizadas duas aldeias abandonadas e ao menos dezessete tapiris. Os sítios eram constituídos, em geral, por uma maloca central comprida, tapiris menores ao redor e pequenos roçados. O conjunto poderia indicar a presença de 15 a 20 pessoas, ao menos.

Os vestígios apontavam que o grupo isolado estava acuado e refugiado em uma área de serra, o que também explicava seus pequenos roçados. Em 1990 já havia ocorrido um episódio de conflito, ocasião em que os isolados mataram um colono, e isso, provavelmente, originou outro ciclo de vingança e expedições punitivas. Importante lembrar que, em função da invisibilidade imposta pelo Estado-nação, dificilmente tomamos conhecimento das violações e massacres efetuados contra esses povos. Por outro lado, os ataques desferidos pelos isolados são amplamente divulgados, embora as mortes entre os indígenas sempre sejam incomparavelmente mais numerosas.

A área finalmente foi interditada, no entanto, entre 1996 e 1998, as equipes da Funai não mais encontraram vestígios desse grupo, os quais haviam, simplesmente, desaparecido. A devastação da área em virtude do processo de invasão foi ainda mais acelerada e não foram realizadas ações efetivas de proteção territorial pelo governo. Ainda que a interdição da área tenha sido renovada, em 1998, por mais três anos, a Funai não tornou a registrar vestígios da presença desse povo. Indícios de sua presença, no entanto, passaram a ser observados no interior da TI Uru-Eu-Wau-Wau. O desmatamento começava a avançar sobre a TI Rio Muqui. Os esforços para demarcá-la foram suspensos definitivamente, a área foi desinterditada e a colonização consolidada. Atualmente, trata-se de uma região totalmente devastada.

Há especulações, desde final da década de 1990, de que esse grupo isolado, em movimento de fuga, se refugiou numa área de serras dentro dos limites da TI Uru-Eu-Wau-Wau, que, como já dito, era limítrofe à antiga interdição TI Rio Muqui. De fato, há um grupo isolado, provavelmente pouco numeroso, cuja presença atual é confirmada nessa área: os Jurureí. Se realmente são os remanescentes daquele grupo outrora acuado na TI Rio Muqui, decerto houve uma drástica redução demográfica.

Rieli Franciscato, indigenista de referência no assunto, morto recentemente por outro grupo isolado da região, afirmava desconfiar – em comunicado pessoal – que os

isolados da Serra da Onça não são remanescentes daquele grupo maior que desapareceu na antiga interdição da TI Rio Muqui. Em sua opinião, este grupo foi totalmente massacrado na década de 1990. Em 2019, os Jupaú relataram à indigenista Ivaneide Bandeira⁹⁵ que os Jurereí haviam aparecido perto de suas aldeias, no alto rio Jamari, portanto longe da área de serras onde se refugiaram, fato que pode indicar mudanças nos processos de ocupação em função da proximidade das invasões que atualmente ocorrem.

3.4 Chegando ao Vale do Javari

Ao término desse estágio laboral com os Amondawa e com Rieli, no dia 7 de setembro partimos da aldeia Amondawa e nos deslocamos para Porto Velho, em viagem rumo a Tabatinga, no Amazonas, na tríplice fronteira entre Brasil, Peru e Colômbia. Ali havia (e ainda há) o escritório da FPE Vale do Javari (FPEVJ). Nosso destino era uma base da FPEVJ localizada na TI Vale do Javari. Saí do Rio de Janeiro sem saber o que iria acontecer e, em pouco mais de um mês, chegava, enfim, à base da Funai no Vale do Javari. Foram transformações radicais e muito rápidas.

A primeira ida à base⁹⁶ da Funai no Javari, no município de Atalaia do Norte, foi, sem dúvida, uma intensa experiência de estranhamento, pois o lugar e o coletivo de pessoas que ali atuavam são muito diferentes daquilo que estava acostumado na vida de estagiário e universitário urbano no Rio de Janeiro. A base está localizada na confluência dos rios Itaquai e Ituí, no limite norte da TIVJ; é inteiramente erigida em palafita, suspensa no ar, como é comum em área de várzea amazônica. No inverno a área fica alagada, e é possível caminhar apenas por seus trapiches que interligam as áreas de convívio, banheiros, dormitórios e depósitos. A base abrigava a equipe responsável pela vigilância da região e acompanhamento de um pequeno grupo Korubo contatado em 1996 que, na época, não passava de dezessete pessoas – dentre elas, dez apresentavam idades entre zero e quinze anos⁹⁷.

⁹⁵ Da Associação de Defesa Etnoambiental Kanindé.

⁹⁶ O nome correto é “Base de Proteção Etnoambiental - BAPE”.

⁹⁷ Dados próprios de 2006.

p. 130). Voltarei a este assunto mais adiante.

Embora as primeiras propostas para demarcação da terra tenham ocorrido em 1972, feitas pelo sertanista Sebastião Amâncio, que ali atuava desde 1969 (COUTINHO, 1998, p. 144), apenas em 1980 a Funai instituiu equipes técnicas para estudos de identificação e delimitação da terra indígena⁹⁹. No final desse mesmo ano, duas das três equipes constituídas¹⁰⁰ entregaram seus relatórios¹⁰¹. Ao fim, a Funai avaliou que áreas importantes haviam ficado fora dos levantamentos. Em 1984¹⁰² e 1985 outras equipes e grupos de trabalho foram constituídos e, apesar de terem produzido relatórios consistentes para a demarcação da área, nada nesse sentido foi feito. O processo de demarcação entrou em um período de inércia (COUTINHO, 1998, p. 146). Apenas em 1995, por meio da pressão da sociedade civil¹⁰³, foi criado mais um grupo de trabalho (BRASIL, 1995), cuja atuação culminou na demarcação da área, homologada em 2001 (BRASIL, 2001).

Os sucessivos conflitos entre indígenas isolados – sobretudo os Korubo – e não indígenas madeireiros, entre outros, justificaram o contato com um pequeno grupo Korubo em 1996, como será visto adiante, e foram advenços que pressionaram ainda mais a demarcação da área.

Enquanto o processo de demarcação se arrastava, e apesar de a área estar interditada desde 1985, a invasão madeireira – sobretudo – se intensificava, não só nos principais rios da região, mas também em pequenos cursos de água e igarapés, até suas nascentes, onde viviam inúmeros grupos desconhecidos – os isolados – da região. Entre as décadas de 1960 e 1990, dezenas de conflitos e ataques de madeireiros aos indígenas isolados, e vice-versa, foram registrados. Conforme fontes documentais (FUNAI, 1980;

⁹⁹ Portarias da Funai nº 720, nº 721 e nº 722 de 1980.

¹⁰⁰ Uma das equipes não entregou seu relatório em função da demissão do seu coordenador, o antropólogo Terri Vale de Aquino, quando estava em campo realizando os levantamentos. Em 1998, finalmente, Aquino pôde entregar um relatório de atualização de informações de campo (AQUINO, 1998), com base em viagem realizada no ano anterior.

¹⁰¹ A antropóloga Delvair Mellati e o sociólogo Marco Antônio Espírito Santo coordenaram as outras duas equipes.

¹⁰² É a proposta da equipe de 1984 (constituída pela Portaria da Funai nº 1791/E de 1984), de 8.226.000 hectares, que é considerada na interdição de 1985.

¹⁰³ Notadamente por meio do Conselho Indígena do Vale do Javari (CIVAJA), pela Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) e pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Clóvis Marubo, jovem liderança de destaque na época, quando aborda o assunto, sempre relata a peregrinação que fez por todas as aldeias do Javari a fim de mobilizar e fortalecer a reivindicação para a demarcação de uma terra contígua. Em 1993, foi realizado o “I Encontro Sobre Demarcação, Madeira e Alternativas Econômicas do Vale do Javari” (COUTINHO, 1998, p. 147). Em 1986, foi lançada uma grande campanha para a demarcação da terra indígena – “Campanha Javari: pela sobrevivência dos povos indígenas do Javari” –, coordenada pelo CIMI, pela Operação Anchieta (OPAN) e pelas Equipes Indigenistas das Prelazias do Alto Solimões e Tefé (CAVUSCENS; NEVES, 1986b).

FUNAI, 1984; FUNAI, 1985; CAVUSCENS; NEVES, 1986a; COSTA; COELHO; SANTOS, 1990; FUNAI, 1997; COUTINHO, 1998; AQUINO, 1998), entre 1966 e 1996 foram, pelo menos, sessenta conflitos registrados e doze massacres perpetrados contra indígenas sem contato – com números inexatos, mas expressivos, de mortes. A documentação disponível informa mais de quarenta não indígenas mortos, dos quais sete eram servidores da Funai e dois da Petrobrás. No entanto, obviamente, esse número pode ser superior. A maior quantidade de conflitos ocorreu nas décadas de 1980 e 1990, justamente no contexto da interdição e dos estudos para demarcação.

3.5 Uma equipe diversa

Na Base Ituí, como chamávamos, trabalhava uma grande turma de indígenas colaboradores dos povos Matis, Marubo e Kanamari, que vivem e compartilham territórios da TIVJ. Era uma diversidade imensa de pessoas, indígenas de várias origens, línguas e cosmologias, funcionários não indígenas da região – mecânico, cozinheiro, serviços gerais – e um enfermeiro da Funasa¹⁰⁴, todos homens. Nós, novatos, éramos cinco, três pessoas do sexo masculino e duas mulheres. O ambiente era, e ainda é, extremamente machista, adverso à presença de mulheres indigenistas, que lutaram muito para serem respeitadas. Ao final, Ananda Conde e Ana Paula Albuquerque fizeram um trabalho importante de liderança, chefiam duas bases distintas: a base mencionada, na confluência dos rios Ituí e Itaquai, e a Base Quixito, localizada em outra região.

3.5.1 Sobre mulheres indigenistas

Poderia dizer que a presença feminina nas ações relacionadas às atividades de vigilância, contato e pacificação é diminuta, quase inexistente, mas, na verdade, essa presença é apagada, invisibilizada. No contato empreendido junto aos Xavante, na década de 1950, que fez famoso o sertanista Francisco Meirelles, a presença da desconhecida Abigail (Meirelles), casada com Meirelles, passou despercebida e foi

¹⁰⁴ À época, a Funasa tinha a atribuição de prestar assistência à saúde indígena no país.

esquecida. Leolinda Daltro, também esquecida, no período que antecedeu à criação do SPI (1900-1910), foi uma das idealizadoras do indigenismo na Nova República: professora, opinava publicamente sobre os malefícios da educação religiosa para as populações indígenas, era uma ativista pela educação indígena laica e pelos direitos das mulheres (ROCHA; SAMARA, 2002). Na década de 1990, Ivaneide Bandeira realizou expedições para localizar vestígios de indígenas isolados ameaçados pelas frentes de desmatamento que devoravam a Terra indígena Uru-Eu-Wau-Wau, e atua na região até hoje. Elas são exemplos de mulheres nem sempre lembradas.

Carolina Santana, indigenista e advogada, vem nos últimos anos levantando e catalogando histórias esquecidas sobre mulheres indigenistas e faz o seguinte relato:

Em todos os livros que li sobre (e de) indigenistas os relatos sobre as mulheres, quando não invisíveis, relegam-nas a um segundo plano, como coadjuvantes, esposas e ajudantes. Isso se deve em muito pelo fato de que elas próprias, as indigenistas, pouco escreveram sobre si. A historiadora Michelle Perrot, especialista em História das Mulheres, chama atenção para o fato de que as mulheres deixam poucos vestígios diretos, escritos ou materiais. Quando produzem algo elas mesmas destroem, os apagam porque os julgam sem interesse. “Afim das são apenas mulheres, cuja vida não conta muito. Existe até um pudor feminino que se estende à memória. Uma desvalorização das mulheres por si mesmas. Um silêncio consubstancial à noção de honra”, diz a historiadora (SANTANA, 2017).

Nesta dissertação passarei rapidamente por alguns nomes importantes do indigenismo, como Inês Hargreaves, que teve fundamental importância na proteção da TI Kawahiva do Rio Pardo, da TI Piripkura e na demarcação das Terras Indígenas Massaco e Rio Omerê; Delvair Montagner, que produziu extenso material a partir do trabalho de campo para a demarcação da TI Vale do Javari; Maria Araci Labiak, que lutou contra a invasão da Petrobrás também no Vale do Javari; Luciana Pohl, dentre inúmeras contribuições, atuou na demarcação da TI Himerimã; e Valéria Parise, que levantou e sistematizou violências praticadas contra grupos Awá no Maranhão, no final da década de 1960 e início de 1970, ajudando a consolidar a presença da Funai na região.

Entre os contratados terceirizados, serviços gerais, havia Atxu (de nome português “Romerito”). Na base, ele contribuía com um pouco de tudo e, muitas vezes, na cozinha. Era indígena oriundo da bacia do rio Purus, especificamente do rio Piranha. Seus parentes mais próximos, pai e mãe, bem como alguns dos irmãos, faleceram em

decorrência de doenças do pós-contato, em especial a gripe. O restante de seus “parentes” ainda vive em situação de isolamento na região que atualmente corresponde à TI Himerimã. Sua história trágica, de alguma forma, contribuiu para mobilizar a demarcação. Atxu guardava poucas lembranças e não gostava muito de falar sobre elas. Ele era bem jovem (tinha aproximadamente quatro anos de idade) quando sua família, constituída por dez pessoas, foi ao encontro de seringueiros. De acordo com Atxu, que nos fez um breve relato quando chegamos à base¹⁰⁵, não mais havia condições de viver na floresta por conta de conflitos internos, estavam em pé de guerra, em constante fuga, por isso sua família saiu ao encontro dos brancos. Atxu foi então adotado por ribeirinhos da região, foi morar no rio Cuatá e ali foi criado. Quando adulto, decidi morar em Manaus. Ao saberem do paradeiro de Atxu, servidores da Funai o convidaram para trabalhar em uma FPE, e assim ele chegou ao Vale do Javari.

3.5.2 A resiliência Hi-merimã

O coletivo Hi-merimã vive numa terra indígena na bacia do médio rio Purus. A área esteve em estudo para demarcação desde meados da década de 1980¹⁰⁶. Em 1996, foi efetivamente protegida por meio de uma Restrição de Uso¹⁰⁷. A homologação da demarcação administrativa ocorreu em 2005. A elaboração do RCID, coordenada pela antropóloga Luciana Pohl, foi possível a partir de dados coletados pelas equipes do CIMI que ali intensificaram sua atuação na década de 1980 – notadamente através da atuação de Gunter Kroemer (KROEMER, 1989); pelas primeiras expedições sistemáticas realizadas pelos indigenistas da Funai Adolpho Kesselring – entre final da década de 1980 e início da 1990 (KESSELRING, 1992)¹⁰⁸ – e Rieli Franciscato, que coordenou os trabalhos da “Frente de Contato” criada na região na segunda metade da década de 1990.

Franciscato contou ao servidor da Funai e pesquisador Daniel Cangussu, que

¹⁰⁵ Entrevista feita por Ananda Conde, que, além de indigenista (e atualmente médica da Marinha), é jornalista.

¹⁰⁶ A Portaria da Funai 1.348/E de 1986 (BRASIL, 1986) criou o Grupo de Trabalho para realizar estudos sobre a “Área Marimã” e propôs uma área a ser interdita.

¹⁰⁷ Portaria da Funai nº 553 de 1996.

¹⁰⁸ Não só sobre os Hi-merimã, mas também sobre outras populações indígenas, como os Juma, por exemplo. Recomendo assistir ao filme produzido pelo próprio Kesselring, disponível no link: <https://www.youtube.com/watch?v=yRZF2Heonls&t=730s>. Acesso em: 6 jan. 2022.

recentemente defendeu sua dissertação de mestrado no Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA), “[...] que um dos principais vestígios encontrados por ele durante as primeiras expedições foram cemitérios Hi-Merimã” (CANGUSSU, 2021, pp. 135-136). Naquele período, a área estava invadida por sorveiros, madeireiros e caçadores comerciais. Encontros e conflitos, evidentemente, eram comuns.

O coletivo Hi-merimã, de língua Arawá, é um segmento “descontínuo” do povo Jamamadi, cuja separação e distanciamento, segundo os próprios Jamamadi, deu-se possivelmente na segunda metade do século XIX (CANGUSSU; SHIRATORI, 2016, p. 408). Portanto, são conhecidos há muito pelos Jamamadi, mas pelo Estado apenas a partir da década de 1930 (MORAES DE OLIVEIRA; PINTO, 1988, p. 2). Na década de 1960, estabeleceram contatos com regionais, no entanto, em função de mortes decorrentes disso, “[...] se retiraram para o interior” (MORAES DE OLIVEIRA; PINTO, 1988, p. 2). Ao longo das décadas de 1970 e 1980, uma série de avistamentos, contatos e ataques aos Hi-merimã foram registrados (KESSELRING, 1992, pp. 28-32).

Desde 1983, deixam vestígios na região do Riozinho e Piranhas. (...) no primeiro semestre/86 teria ocorrido conflito entre um MARIMÃ e não-índio, que resultou na morte do primeiro e ferimento do segundo (MORAES DE OLIVEIRA; PINTO, 1988, p. 2).

Para a Funai, de todo modo, a questão Hi-merimã surge apenas em meados da década de 1980. Em 1986, um grupo de dez pessoas Hi-merimã fez contato com um regional, a família de Atxu.

Ainda em 86, sorveiros e extratores de copaíba encontraram tapiris e muquens de índios isolados, dentro do igarapé Abafado, afluente do rio Cuniua e são repelidos pelos índios, que colocavam estrepes nos caminhos dos invasores. Em julho de 1986, provavelmente devido a conflito inter-grupal, dez índios empreenderam uma desesperada fuga, para se livrarem do assédio de uma facção de isolados, este grupo composto de homens, mulheres e crianças, em pânico, pediram abrigo na colocação do Sr. João Ozier, na localidade denominada Ilha de Malta (KESSELRING, 1992, pp. 30-31).

No período posterior ao encontro, brigas e agressões por parte de pessoas não indígenas, fugas, doenças, ataques de onça e fatos não explicados levaram seis indígenas à morte, restando, ao final, quatro crianças¹⁰⁹.

¹⁰⁹ As servidoras da Funai Olga Maria Navarro Pinto e Luciene Moraes de Oliveira realizaram viagem em 1988 à região, motivada por denúncias feitas anteriormente por pesquisadoras e missionários: as antropólogas Silvia Tafuri e Rita de Cássia, e equipes do CIMI.

De acordo com as informações coletadas, registra-se nesta altura o desaparecimento do índio identificado como líder do grupo, da índia mais velha e de uma criança, ainda de colo. Os outros sete índios teriam fugido para uma casa desabitada [...] Dias depois, neste mesmo local, foi encontrado [...] o corpo da outra índia já em decomposição (MORAES DE OLIVEIRA; PINTO, 1988, p. 4).

As crianças sobreviventes permaneceram com famílias ribeirinhas. Atualmente, o coletivo Hi-merimã “sem contato” segue vivendo na região. A Funai, através da Frente de Proteção Etnoambiental Madeira-Purus (FPEMP), a duras penas, mantém duas bases de vigilância na região que contam com a participação de indígenas.

Nos últimos anos, foram registrados pela FPEMP no interior da TI Hi-Merimã acampamentos sazonais de caça e pesca com timbó. Varadouros, grandes habitações e amostras da cultura material (...). Em seus acampamentos centrais é comum encontrar grandes moquéns com restos de caça, além de frutos de patauí, de pequiá e de restos processados de batatas, algumas delas conhecidas pelos Jamamadi como *kenero*, *taiya* e *yamo* (*Casimirella rupestres*), o que sugere a adoção de tecnologias elaboradas para manejar a floresta e obter alimentos. A expansão e o uso cada vez mais dinâmico do território, o aumento dos registros de vestígios deixados por crianças, como arcos e flechas de brinquedo, cestarias diminutas, pequenos cortes e quebradas nos pontos baixos das árvores sugerem um crescimento demográfico constante dos Hi-Merimã [...] (CANGUSSU; SHIRATORI, 2016, p. 409).

A população Himerimã atualmente é estimada entre cinquenta e cem pessoas (CANGUSSU, 2021, p. 25; CANGUSSU; SHIRATORI, 2016, p. 409)¹¹⁰. A partir da demarcação das terras indígenas na região, mais ou menos no mesmo período¹¹¹, a presença permanente de equipes de vigilância da Funai e indígenas e a consequente extrusão da região proporcionaram um ambiente favorável para a expansão da ocupação Hi-Merimã. Os cemitérios, muito observados na época de Rieli, deram lugar a “vestígios como cestinhos produzidos pelas meninas iniciadas na arte de suas mães [...]” (CANGUSSU, 2021, p. 137).

Os vestígios observados e sistematizados pelas equipes da Funai e indígenas vêm demonstrando não só o aumento populacional, mas também a reocupação dos Hi-Merimã de áreas tradicionais localizadas fora do limite demarcado da terra indígena.

¹¹⁰ Cangussu, em relato pessoal, informou crer que a população Hi-merimã supera as cem pessoas e está dividida em dois ou mais grupos locais com características socioculturais específicas.

¹¹¹ Terras Indígenas Zuruaha, homologada em 1991, e Jarawara/Jamamadi/Kanamati, homologada em 1998.

Regiões forçadamente abandonadas no passado, mas que estão repletas de quebradas seculares (árvores tortuosas), nichos e espécies enriquecidas por eles. A despeito deste aumento populacional, não houve nenhuma tentativa de contato por parte deles. Os vestígios himerimã expressam, sobretudo, a resistência e a resiliência de um grupo indígena que esteve muito perto de ser exterminado (CANGUSSU, 2021, p. 137).

3.6 Os trabalhadores indígenas na Base Ituí-Itaquai

Dentre os colaboradores indígenas que atuavam na Base Ituí, os Matis se destacavam. Além de participarem das ações de vigilância, também apoiavam o trabalho junto aos Korubo na função de intérpretes, já que as línguas são muito próximas. Desempenhavam essa atividade desde 1996, quando do contato com os Korubo; por isso, em 2006 ainda havia um relacionamento importante entre esses dois povos e a base da Funai.

Os Matis tinham, sem dúvida, maior protagonismo nos trabalhos da FPEVJ, porque, como eram em maior número, sua influência nos planejamentos da base era considerável. Em média, se bem me lembro, havia entre quatro ou cinco indígenas matis e dois ou três indígenas marubo¹¹². Os colaboradores kanamari atuavam na base do rio Quixito em conjunto com indígenas matses (ou Mayoruna). Os Kanamari, apesar de viverem no rio Itaquai, eram engajados pela Funai no trabalho na base do Quixito, afastada do rio Itaquai e com menor estrutura.

As turmas de colaboradores indígenas se revezavam a cada dois meses. As aldeias, e suas lideranças, é que decidiam quem iria trabalhar na base. As vagas eram bem disputadas, não só por representarem uma interessante fonte de renda ou de novos conhecimentos do mundo não indígena, mas porque o trabalho com a Funai também conferia status nas relações comunitárias de cada aldeia. A atuação dos indígenas, apesar da rotatividade, tinha certa continuidade, pois determinados indivíduos iam trabalhar na base, por vezes, mais de uma vez ao ano, e eram bem conhecidos¹¹³, atuavam há tempos de forma intermitente. A rotatividade de trabalhadores não indígenas da FPE era ainda maior.

¹¹² Essas quantidades de indígenas colaboradores mudaram ao longo do tempo.

¹¹³ Franciney Marubo, Carlos Marubo, Alcino Marubo, André Mágico Marubo, Binan Tukun Matis, Ivan Uaça Matis, Binin Bechu, Makë Turu, Makë Shaua, Tchẽmã Matis, Txami Matis, João “Come-Tudo” Kanamari, João Maku, Raminho Kanamari, Nrihã Kanamari, entre tantos outros.

Em função dessa diversidade de pessoas, a gestão da base não era tarefa fácil, muitas vezes era conflituosa e desgastante. Confesso, o trabalho não atendeu às expectativas criadas durante a capacitação em Rondônia. Por ser uma base toda de madeira, com uma grande estrutura de benfeitorias¹¹⁴ e equipamentos¹¹⁵, demandava um esforço constante e permanente de manutenção e reforma, o que comprometia a equipe como um todo. O que restava da força de trabalho era investido nas ações de vigilância.

Havia um estado permanente de tensão. Logo após a retirada dos madeireiros e moradores dos antigos seringais e o fechamento dos rios, ocorreram movimentos para nova invasão e destruição da base. Em uma dessas ocasiões, no dia 6 de fevereiro de 2000, um domingo, a Polícia Federal intercedeu com helicópteros, metralhadoras e equipes especializadas para evitar que a Base Ituí fosse queimada por um grupo de trezentos pescadores (A CRÍTICA, 2000)¹¹⁶. Relatava-se que o antigo chefe do Departamento de Índio Isolados (DII) em Brasília, o famoso sertanista Sidney Possuelo, pedia¹¹⁷ que a equipe confeccionasse espantalhos com roupas camufladas do Exército para que, à distância, fossem confundidos com gente armada na base, acuando os pretensos invasores¹¹⁸.

¹¹⁴ Havia a enorme casa central, onde ficavam três dormitórios, a cozinha, o salão de convivência, a farmácia, depósitos de materiais e o escritório; duas casas-dormitórios – uma para os indígenas e a outra para os “brancos”; uma grande casa circular de reunião, que chamávamos de chapéu de palha; a casa do gerador, que ficava distante das principais estruturas por conta do barulho do gerador; banheiros de tomar banho; banheiros de urinar e defecar; um grande flutuante de dois andares onde ficavam atracadas as embarcações e se fazia o controle de ingresso e saída da TI; um outro flutuante menor, onde funcionava a oficina; uma guarita de vigilância; a casa do rádio, onde ficavam os equipamentos do sistema de radiofonia móvel; e um depósito de combustível. Todas essas estruturas eram interligadas por quase 150 metros de trapiches suspensos do chão por conta das cheias. Tudo de madeira.

¹¹⁵ Eram duas embarcações de motor de centro (o Kukahã e o Comandante Sobral), diversos botes de alumínio e motores de popa, além de equipamentos como motosserra, motores bomba, motor gerador, roçadeiras, sistema de energia solar, entre outros.

¹¹⁶ Matéria do jornal “A Crítica”, de Manaus, do dia 8 de fevereiro de 2000, com o título “Ataque de pescadores: Polícia Federal interveio com metralhadoras M-16”. No cabeçalho da matéria: “Munidos de coquetéis molotov, cerca de 300 pescadores tentaram queimar Posto da Funai em Atalaia do Norte revoltados com a interdição dos rios que cortam Reserva Indígena”.

¹¹⁷ Existe um acervo de documentos de Possuelo orientando as ações na base. Possuelo coordenava a base a partir de Brasília.

¹¹⁸ Os rios Ituí e Itaquai são de tamanho semelhante, de médio porte – para as proporções amazônicas –, em suas confluências têm entre 40 e 60 metros de largura e quando se juntam formam uma extensa área de água que prossegue num leito só, com o nome do rio Itaquai, até a foz no baixo rio Javari.

3.6.1 Cronologia recente do genocídio korubo

Ao observar fragmentos de chumbo em alguns dos indígenas korubo durante acompanhamento de um atendimento médico, no mês de julho de 1998, o indigenista Rieli Franciscato, à época coordenador da FPE Vale do Javari, perguntou aos Korubo o que havia acontecido. Eles, no entanto, não revelaram de imediato. Foi depois de muitas conversas, da confiança mútua um pouco mais aprumada, que começaram a relatar e a detalhar o ocorrido e, ao fim das pesquisas, para consternação do próprio Franciscato, ele descobriu que a Funai sabia do ocorrido desde 1995. Nesse ano, o CIMI denunciou o massacre. Franciscato, além dos relatos colhidos junto aos Korubo, também foi ao local do ataque, mas não encontrou os restos mortais. Os Korubo (Malevo, Takvan e Lëyu) contaram cada detalhe, onde tiraram envira, onde foram atacados, onde as pessoas caíram mortas. Os relatos apontaram o assassinato de três Korubo, seus familiares:

À procura de mais informações, mantive contato com o servidor da FUNAI, que na época trabalhava na região, Senhor Marcos [...] me informou que na FUNAI teria algum registro a respeito desse massacre e que quando trabalhou na Administração de Atalaia do Norte, teve a informação que uma senhora da comunidade Ladário teria recebido cartuchos para o feito, do então prefeito daquele Município, Senhor Monteiro da Silva, e quem teria enterrado os índios assassinados era um morador de Ladário, o Senhor “Pedro Ferro”. As informações de Marcos nos levaram a descobertas surpreendentes e até decepcionantes, ao constatar que o massacre já tinha sido registrado pela FUNAI desde a época dos acontecimentos, mas que nenhuma medida sequente havia sido tomada (FRANCISCATO, 2000, p. 8).

Era um ciclo interminável de conflitos, vinganças e fugas. No mesmo ano do massacre contra os Korubo, em agosto de 1995, um ataque desse povo vitimou um morador do rio Itaquai (MAGALHÃES, 1995, p. 1). Antes, entre janeiro e fevereiro de 1995, outra investida korubo, desta vez no rio Quixito, afluente do Itaquai, vitimou um madeireiro que estava atuando dentro da área indígena interdita. Ambas as mortes revoltaram a população de Atalaia do Norte, que se voltou contra os Korubo e servidores da Funai (MAGALHÃES, 1995, p. 1). Nas duas ocasiões foram utilizadas bordunas. Os Korubo continuaram “assedando” (FARIAS; MAGALHÃES, 1995, p. 1) colocações ribeirinhas e madeireiros, inclusive em regiões que ficavam a duas horas de Atalaia do Norte, o que amedrontava ainda mais os moradores da cidade, imaginando, talvez, uma eventual invasão korubo, como relata Marcus Magalhães, servidor da Funai

em Atalaia do Norte: “[...] Tenho recebido nas ruas de Atalaia menções de antipatia como: somos caboclos machos, vamos entrar na mata e matar essas porras, quem quiser defendê-los...” (MAGALHÃES, 1995, p. 2).

Informamos V.S. que fomos contatados na tarde do dia 31/07/1995 pelo Exmo. Sr. Presidente da Câmara Municipal de Atalaia do Norte, dando conta que um ou dois grupos de índios CACETEIROS teriam assediado regionais moradores dos Igarapés Santaninha e Animação, tributários do médio rio Quixito [...] algumas pessoas envolvidas nesse incidente teriam relatado ao Sr. Presidente da Câmara que os índios teriam quebrado suas panelas, as casas e roubado suas bananas e deixando no local dois ou três cacetes [...]. Tivemos notícias que os vereadores estariam montando uma equipe de trinta homens para penetrar no território de deambulação dos “caceteiros” com a finalidade de averiguar se estas suas ações de hostilidade não estariam sendo insufladas por algum peruano ou gringo com interesse de retirar os regionais daquelas localidades para mais tarde ficar com o território brasileiro [...] (MAGALHAES, 1995, p. 1).

Antes, porém, do ataque korubo que vitimou um morador do rio Itaquá, em agosto de 1995, por conta dos constantes aparecimentos desses indígenas, correram relatos em Atalaia do Norte, que chegaram aos ouvidos de servidores da Funai, a respeito da doação, por parte do prefeito, de muitas caixas de munição a moradores do rio Itaquá e que vereadores orientavam os ribeirinhos a envenenarem os Korubo que surgiam.

Vale ressaltar que o Vereador Edmar Chagas, está orientando os ribeirinhos detentores de roça, onde os KORUBOS estão aparecendo, a envenenarem farinha e deixarem expostas. Não dá para separar a intencionalidade, da falta de conhecimento. (...) o Sr. Prefeito Marcos Monteiro da Silva, ao tomar conhecimento do aparecimento dos Índios, na referida localidade forneceu 08 caixas de cartuchos calibre 16, os quais foram recebidos pela Sra. Maria Lopes de Andrade, esposa do madeireiro “Andrade”, residente no Ladário, que juntamente com os comunitários Raimundo Andrade Filho e Manoel Batista, conhecido por “PINGA”, Alcenir (filho de Pinga), Pedro Ferro e Nau, filho do ribeirinho conhecido por PIERRI, promoveram “caça” aos indígenas e, ao conseguirem o seu intento, chacinaram-nos (MAGALHAES, 1995, p. 2).

Além do massacre documentado de 1995, que levou à morte três pessoas korubo, há também outro massacre razoavelmente documentado, o de 1989, ocasião em que foram assassinadas também três pessoas:

No dia 2 de setembro de 1989, pela manhã, um grupo de quatro índios

“caceteiros” foi visto por um seringueiro na margem direita do Ituí, bem próximo ao Itacoaí. Na tarde desse mesmo dia eles passaram ao Itacoaí, caminhando pela praia. Pararam no aterro de uma “Gamboa” quase em frente à casa do Sr. Sebastião Costa e de lá acenavam para os moradores da casa, amedrontando as crianças e mulheres, os homens ainda estavam no trabalho (NASCIMENTO, 1989, p. 1).

Indígenas isolados korubo costumavam surgir nas margens dos rios e, pacificamente, pediam objetos e comida para quem passava, isso ocorreu por anos. A frequência dos aparecimentos nas margens dos rios variou conforme o grau de invasão.

A denúncia continua:

À noite eles [os “caceteiros”] se retiraram para uma mata próxima, os moradores se reuniram, e no dia seguinte, juntamente com um grupo de pescadores que desciam o Itacoaí, constituíram um grupo de aproximadamente 15 homens, armados de espingarda partiram para cima desses índios divididos em três grupos. (...) do conflito três índios morreram e um conseguiu escapar (...) ali mesmo fizeram uma só sepultura e enterraram os três índios (NASCIMENTO, 1989, p. 1).

O massacre ocorreu na época da estiagem, quando os rios secam e formam-se nas margens altos barrancos e extensas praias de areia branca. Os corpos foram enterrados numa área alagável. Os responsáveis pelo massacre confessaram o crime num vídeo, enquanto policiais e servidores da Funai tentavam retirar os corpos, já em avançado estado de decomposição, de covas imersas na água. Até a denúncia ser investigada e os corpos resgatados, meses se passaram, o rio já havia subido bastante e alagado as sepulturas.

[...] então fizemos esse ataque, primeiro espantamos eles, demos três tiros para espantar, como eles não quiseram correr, então nós achamos que devia fazer o que fizemos [...] quando nós escutamos foi os tiros, um acertou na cara, outro acertou no peito, outro nas costas [...] e aí quando nós vimos os corpos aí jogados, só o que faltou em cima deles foi o batismo e o vestuário, nada mais [...] pra mim o que eu achei foi não deixar os urubu comer (DII, 2000)¹¹⁹.

A aproximação e o surgimento dos Korubo nas comunidades ribeirinhas e os sucessivos conflitos e mortes em 1995 (e nos anos anteriores), justificaram a intervenção de contato por parte da Funai em 1996, ano em que servidores do órgão e indígenas colaboradores – a grande maioria matis – iniciaram encontros próximos e pacíficos com este grupo (ARISI, 2007, pp. 83-86).

¹¹⁹ Confissão consta em filme institucional produzido pelo CTI e pela Coordenação Geral de Índios Isolados (CGII) da Funai (Os sobreviventes da América, 2005, 22 min).

O contato justificou ainda mais e impulsionou, inclusive politicamente, o processo de demarcação da terra indígena. Chamou atenção da opinião pública para os problemas de invasão na região, lembrando que o contato¹²⁰, enquanto os trabalhos de aproximação ocorriam, foi noticiado simultaneamente por veículos de imprensa de todo o mundo. Além disso, por conta da imensa atenção atraída, o DII mobilizou apoios internacionais – como da União Europeia – que permitiram a criação de uma megaestrutura de trabalho na confluência dos rios Ituí-Itaquai, viabilizando posteriormente não só as atividades de pós-contato, como também a fiscalização e a retirada (extrusão) de não indígenas daqueles rios. Evidentemente, tanto a atenção proporcionada quanto o incremento de estrutura operacional contribuíram determinadamente – em conjunto, claro, com a mobilização do movimento indígena e de setores da sociedade civil – para que a TI Vale do Javari fosse finalmente protegida e demarcada.

3.7 As invasões nos rios Ituí e Itaquai

Em 2006, quando chegamos à base, a situação de invasão era bem diferente dos anos anteriores. Não havia mais madeireiros ilegais nem moradores não indígenas no interior da terra indígena. No entanto, como dito, nem sempre foi assim. Por conta da fartura de quelônios e de pirarucu nos grandes lagos dos rios Ituí e Itaquai, ocorria (e ainda ocorre) uma insistente invasão de grupos de pescadores profissionais, articulados a uma imensa rede ilegal de pesca existente na tríplice fronteira (NASCIMENTO, 2020, pp. 32-59). Lembro que fizemos apreensões de uma, até duas toneladas de mantas secas de pirarucu. Além do óbvio impacto à biodiversidade e aos processos alimentares dos povos indígenas que vivem nesses rios¹²¹, surgiam também relatos de avistamento de indígenas “sem contato” korubo na beira dos rios Ituí e Itaquai, justamente nessas áreas onde se localizavam os lagos visados pelos invasores. O contato e contágio por doenças parecia ser algo iminente.

¹²⁰ Importante lembrar que a transmissão ao vivo foi realizada num momento em que a equipe da Funai já havia estabelecido encontros e estabilizado, de certa forma, a relação com o grupo korubo. Sidney Possuelo, após a equipe liderada por Afonso Alves ter participado dos primeiros encontros com o grupo korubo, surgiu com os jornalistas, que, por sua vez, noticiaram ao vivo o cotidiano do acampamento.

¹²¹ Kanamari e isolados no rio Itaquai; e Marubo, Matis, Korubo de recente contato e isolados no rio Ituí.

As invasões à TI ocorriam geralmente à noite, por meio de igapós¹²² e varadouros. Na época da cheia era praticamente impossível barrar essas entradas. Vez ou outra a equipe flagrava tentativas de invasão, apreendia os materiais e grande parte das vezes encaminhava os invasores à Polícia Federal. Por isso, havia uma guarita exclusiva para a vigília noturna, mais alta que as demais estruturas e equipada com uma sirene e um farol – um holofote de longo alcance.

As equipes se revezavam durante a noite toda no foco noturno, cada um ficava entre uma e duas horas em vigília. Muitos dormiam durante o foco; outros acordavam de madrugada para assumir seu plantão e, ao retornar à cama, ficavam insones, passando o dia irritados. Por vezes, nem tão raramente, canoas eram flagradas passando furtivamente no rio, camufladas com galhos ou semiafundadas na água. Quando isso acontecia, a sirene era acionada por quem estava lá em seu nefasto plantão, e todos acordavam em sobressalto correndo para os botes, com os lençóis agarrados às pernas, a fim de alcançar rapidamente as canoas ilegais antes que fugissem.

3.8 Indícios de presença estranha em malocas marubo

Assim, os primeiros meses na base foram vividos em meio aos constantes conflitos interpessoais, à manutenção da infraestrutura das instalações e à vigilância. Não havia nenhum trabalho direcionado à pesquisa, monitoramento ou localização de indígenas isolados, apesar dos crescentes relatos de aparecimento deles na margem dos rios Ituí e Itaquai¹²³. Ocorreu apenas uma exceção.

Em outubro de 2006, comunidades marubo de outro rio no Vale do Javari, o Curuçá, informaram à Funai que havia meses estavam observando a movimentação de pessoas “escondidas” ao redor de suas aldeias, em especial nas localizadas no alto curso do rio. Já haviam observado o furto de produtos da roça, pegadas e tentativa de rapto de uma menina.

Lembro que fiquei bastante empolgado em sair daquela rotina extenuante da Base Ituí-Itaquai e visitar pela primeira vez uma aldeia indígena no Javari. Acompanhei o novo coordenador da FPEVJ, Antenor Vaz, e Beto Marubo, que estava atuando na

¹²² Igapós são áreas que alagam no período das cheias floresta adentro.

¹²³ O primeiro relato desses aparecimentos é de setembro de 2005, de uma embarcação da Funasa, e o primeiro registro visual foi em 2007, no rio Ituí, de uma canoa marubo, feito por um integrante do CTI que os acompanhava (Conrado Octavio).

Administração Executiva Regional (AER) da Funai em Atalaia do Norte¹²⁴. Fomos até uma das principais aldeias do alto Curuçá – de nome Maronal –, por via área, em monomotor fretado. Na ida, antes de pousar na aldeia, sobrevoamos uma área onde os Marubo relatavam a presença dos isolados, no interflúvio dos altos rios Curuçá e Ituí. Nesse sobrevo, vimos uma clareira, uma roça e uma maloca, estávamos certos de que era dos isolados anunciados pelos Marubo. Continuamos nossa rota e finalmente pousamos.

A aldeia Maronal, na verdade, era (e ainda é) um complexo de malocas, uma grande concentração de famílias inter-relacionadas. Lembro que fizemos uma reunião na grande maloca central, onde a liderança mais importante da região morava, Alfredo Marubo (Ivinimpa). Chegamos durante a festa do milho, por isso adiamos nosso deslocamento para a aldeia Morada Nova, onde os relatos da presença próxima de indígenas isolados eram constantes.

Além da festa, acompanhamos e ajudamos o transporte para a maloca principal de uma grande tora de madeira cavada, um instrumento de percussão imenso, denominado de *ako*. Impressionou-me a cultura material marubo, bem como seus inúmeros ornamentos corporais, a pintura – constituída por uma diversidade de grafismos chamados pelos marubo de *kene* – e a comida muito diversificada, com diferentes caldos, mingaus, carnes bem assadas de anta ou porco do mato, uma espécie de pamonha feita com milho e banana (*misi*), bananas verdes amassadas, macaxeira cozida, daquela que derrete na boca, milho assado, enfim, um banquete.

Fiquei encantado com a diplomacia marubo, a pajelança, a língua musical, o rapé. Lembro também de ficar bastante impressionado com a maloca marubo. Embora haja atualmente casas ao estilo ribeirinho orbitais às malocas, é lá que se preparam os alimentos coletivos (e a própria coletividade), é lá que eles fazem as reuniões, em que ocorrem as discussões. É uma estrutura que tem vida própria. Quando fomos lá, lembro, havia uma quantidade imensa de bananas penduradas sob a cumeeira. A maloca tem o formato oval e é coberta até o chão com feixes de palhas trançadas.

Finalmente, após o deleite em Maronal, fomos pelo rio para a aldeia Morada Nova, e lá, finalmente, conversamos com sua liderança, Alberto Marubo, e levantamos os relatos sobre os aparecimentos de isolados.

¹²⁴ A Administração Executiva Regional do Vale do Javari atuava junto aos povos indígenas do Vale do Javari como um todo, enquanto a FPEVJ atuava especificamente junto aos segmentos de recente contato e isolados.

No retorno da viagem, já em Tabatinga, ao analisar a localização da suposta maloca vista no sobrevoo, percebemos que era, na verdade, uma pequena e nova colocação marubo de nome *Kapivanawa*. Isso não evitou, porém, que o Administrador da Funai em Atalaia do Norte – Heródoto Jean de Sales (vulgo Tota) – fizesse um novo sobrevoo com uma equipe da BBC¹²⁵ de Londres, que resultou num documentário¹²⁶, exibindo-a como uma roça de isolados. A aldeia *Kapivanawa*, porém, só era isolada pela distância mesmo.

3.9 Os rastros no Jandiatuba

Após alguns meses trabalhando na base da confluência dos rios Ituí e Itaquai, com foco nos trabalhos de vigilância, como dito, fui incumbido, juntamente com outros dois colegas – um deles o experiente José Moisés da Rocha, com quem aprendi bastante as lidas do mato¹²⁷ –, de abrir um novo posto no rio Jandiatuba, em uma região completamente distinta e ainda pouco conhecida pela FPEVJ.

O rio Jandiatuba é um extenso afluente do rio Solimões. O limite da TIVJ está em seu alto curso, justamente onde há roçados indígenas em situação de isolamento. Há um histórico da existência de uma aldeia indígena na margem do rio, relatado por comerciantes e religiosos da região, hoje inexistente¹²⁸. Embora com um passado com forte presença de colocações seringueiras, o rio estava há décadas completamente despovoado dessas populações. Portanto, os indígenas isolados viviam com certa tranquilidade.

¹²⁵ Não localizei o vídeo na internet, mas a chamada do documentário está disponível em: <https://tvbrasil.etc.com.br/amazoniacombruceparry/episodio/em-terras-indigenas-0>. Acesso em: 27 dez. 2021.

¹²⁶ Embora eu tenha assistido ao documentário na época, não tive sucesso em localizá-lo na *web*, a fim de referenciá-lo neste trabalho. Lembro, porém, que o apresentador/ator do documentário se chamava Bruce Parry.

¹²⁷ Rocha me ensinou desde manejar corretamente um facão até reconhecer vestígios humanos na floresta.

¹²⁸ É uma história ainda bastante desconhecida. O grupo técnico nomeado pela Funai em 1980 para identificar e propor uma delimitação para uma área indígena na região – que viria a se tornar a TI Vale do Javari – entrevistou religiosos e comerciantes em São Paulo de Olivença e em outras cidades. Todos, de modo geral, confirmaram a presença indígena no alto rio Jandiatuba, tanto dos “arredios” quanto dessa família constituída por dez pessoas que, décadas antes, vivia em constante conflito com os isolados. Depois de sucessivas mudanças a jusante do rio, em fuga dos “arredios”, em relação direta com seringueiros (e suas doenças), se desagregaram. Sabe-se que alguns morreram, tanto em decorrência de ataques desse outro coletivo indígena, quanto de doenças (e de violências dos brancos, provavelmente). Em meados da década de 1960, um dos homens dessa família morreu de gripe, na prisão, em São Paulo de Olivença. Sabe-se da existência contemporânea de duas pessoas remanescentes, crianças na época, que vivem em comunidades ribeirinhas do rio Solimões, a jusante da foz do rio Jandiatuba (FUNAI, 1980, pp. 1-4).

Não havia até aquela data nenhum trabalho mais constante de proteção territorial na região, e essa era a nossa missão. Naquela época não existia garimpo na porção do rio Jandiatuba dentro da TI Vale do Javari; no entanto, sabia-se da possível presença de balsas de garimpos em alguns afluentes, longe dos limites da TI.

Fizemos uma primeira expedição de reconhecimento no final de dezembro de 2006 e início de janeiro de 2007, ou seja, passamos o Natal e o Ano Novo em campo. Nessa ocasião, a bordo de um pequeno barco da FPEVJ¹²⁹, que não existe mais, após poucos dias de organização e abastecimento em Tabatinga, iniciamos oficialmente a viagem. Em um dia de deslocamento descendo o rio Solimões, chegamos a São Paulo de Olivença, pequeno e antigo município localizado nas margens do rio, próximo à foz do rio Jandiatuba. No dia seguinte, entramos nesse rio e atracamos na comunidade tikuna de Nova Esperança. Era um dia de sol, ótimo para navegar.

Em Nova Esperança, além de avisar que estávamos subindo o Jandiatuba, nos apresentar e conhecer a aldeia, queríamos recrutar pessoas que conheciam bem o rio para nos ajudar no trabalho. Já nos acompanhava um velho ribeirinho, filho do povo Cambeba, que havíamos agregado à equipe em São Paulo de Olivença, profundo conhecedor da região. O novo e experiente integrante respondia como “Seu Qualidade” – aprendi bastante com ele nessa fase inicial de trabalho.

Em Nova Esperança, nós nos reunimos com as lideranças tikuna e fizemos o convite. Pensávamos que rapidamente conseguiríamos colaboradores, nos parecia uma boa oportunidade, afinal, não é sempre que a Funai chega ali propondo um trabalho relativamente leve, comparado com outros a que estão acostumados, e pagando por ele. Ninguém se candidatou. Argumentamos novamente, insistimos, e apareceu uma pessoa, Damião. Até hoje não sei se foi por pressão das lideranças em nos dar um hospitaleiro e diplomático retorno, ou por iniciativa própria. A viagem prosseguiu, Damião embarcou com seus poucos pertences em uma mochila velha, aparentemente forçado, e permaneceu calado e desconfiado a viagem toda.

Nas viagens posteriores, nós o convidamos de novo e, com o tempo, ele foi se tornando um respeitável membro da equipe, relaxando e gradualmente aceitando nosso convívio com maior confiança. Certa vez, numa noite dessas em campo, quando não temos muito o que fazer e conversar sempre parece ser um bom programa, voltei a

¹²⁹ O barco carregava o nome de “Comandante Sobral”, ou simplesmente “Sobral”, em homenagem a servidor da Funai morto pelos Korubo em 1997, um ano após o contato oficial. Brincávamos naquela época, sem perder o respeito ao companheiro morto, ao alertar os colegas sobre os riscos de determinado trabalho, para ter cuidado, pois ninguém queria virar nome de barco!

perguntar para ele o porquê da dificuldade dos moradores de Nova Esperança aceitarem nosso convite de trabalho, nos acompanharem em uma viagem tão rápida e com retorno financeiro razoável. Ele respondeu que todos estavam com medo da gente, explicou que tem pessoas de fora, geralmente americanos, que cortam suas cabeças para vender. Estavam com medo de que fôssemos estrangeiros cortadores de cabeça, ainda mais em viagem para uma região tão longe e pouco conhecida como é o alto rio Jandiatuba.

Depois que Damião embarcou, demoramos quatro dias subindo o rio Jandiatuba até seu alto curso, o início da TI Vale do Javari. Os rios na região são barrentos e muito sinuosos, com curvas intermináveis. Apesar de ser dezembro, quando se supunha período de enchente, ainda se esticavam imensas e ofuscantes praias brancas em algumas pontas de curva, conjuntura hidrológica que tornava a viagem ainda mais longa, mais monótona, as voltas dos rios ainda maiores, mais intermináveis. O “Sobral”, nossa embarcação, era tão lento navegando contra a correnteza que as densas nuvens de piúm¹³⁰ nos acompanhavam. Ao Seu Qualidade, a pessoa da equipe mais conhecedora do rio, todo dia perguntávamos se estávamos chegando, ele sempre respondia: “Se não chegar hoje, amanhã beeeem cedo chegamos!”, isso por quatro dias seguidos. Seu Qualidade, além de bom profissional, era um bom contador de histórias.

Após três dias de viagem, passamos por um antigo seringal, que Seu Qualidade identificava como “Palestrina”. No início eu tentava corrigi-lo: Seu Qualidade não é Palestina o nome? Ele respondia: “Isso mesmo, Palestrina!”. Nunca consegui confirmar o nome, mas certamente era Palestrina. Nessa região, havia um igarapé cujas cabeceiras rumavam ao rio Solimões. Os narcotraficantes utilizavam essa rota para transportar pasta base de cocaína oriunda do Peru, através do divisor de águas entre o rio Solimões e o Jandiatuba, e burlar a fiscalização da Polícia Federal.

O Peru é um dos maiores produtores de cocaína do mundo, a rota amazônica é, por isso, uma das mais utilizadas pelo narcotráfico, tanto por conta da proximidade com as áreas produtoras, muitas delas aperto da fronteira com o Brasil, quanto pela extensão da várzea amazônica e as dificuldades inerentes de controle e fiscalização. Víamos nesse trecho pedaços de pano vermelho pendurados em arbustos na beira do rio, sinalizando pontos de encontro ou o que quer que seja. Não queríamos problemas com os narcotraficantes naquele momento, o local estava longe dos limites da terra indígena, que era nosso foco de trabalho, continuamos nosso lento rumo.

¹³⁰ Um tipo de borrachudo hematófago amazônico. A região é infestada por esses insetos, sobretudo em pontos onde a água do rio corre com maior velocidade e na época das cheias.

Após quatro dias sem ver viva alma, continuamos não vendo, mas chegamos ao início da TIVJ. Instalamos algumas placas de demarcação e escolhemos o lugar ideal para instalar o futuro posto. A escolha do local atendeu a alguns critérios, tal como permitir o controle de trânsito no rio e de ingresso na terra indígena; estar localizado numa área de terra firme, ou seja, que não alaga durante o período chuvoso; e, claro, distante o suficiente das roças conhecidas dos indígenas isolados e de áreas de intensa presença.

Fizemos algumas breves caminhadas para verificar eventuais vestígios indígenas, sem grandes achados, e continuamos a subida do rio por mais dois dias até o antigo ponto de prospecção de gás natural da Petrobrás. A instalação fora abandonada em meados da década de 1980, após sucessivos conflitos com indígenas, que atacaram em consequência das violências praticadas por empresas subsidiárias.

O local que visitamos era tenebroso. Por diversas vezes, nos anos que se seguiram, tive pesadelos em que essa imagem era cenário de fundo. Logo na chegada, na margem do rio, havia o que parecia ser um antigo porto, onde cresciam apenas gramíneas rarefeitas, uma área desmatada com menos de um hectare¹³¹. Ali ainda se viam tubos de metal enferrujados, alguns enormes; sacos de cimento petrificados e um gigantesco canamã, nome regional de lamaçal, também denominado de “barreiro”, onde antas e outros animais vão sorver o sal que há ali. Esse sal, provavelmente, foi deixado na década de 1980 pelas equipes da Petrobrás, contidos possivelmente nos insumos aportados no local.

Seu Qualidade nos alertava que ali era local frequente de presença de indígenas “brabos”, justamente em função desse canamã e dos animais de caça que atrai. Segundo ele, muitos anos atrás, quando ainda caçava onças para comercializar suas peles, e coletava látex nesta área, numa pescaria à noite, ao descer o rio de bubuia, em silêncio, ouviu o choro de criança dentro da floresta, lhe arrepiando o corpo¹³².

Já estava escurecendo, retornamos ao barco, decidimos não enfrentar um varadouro que saía desse antigo porto e se dirigia para uma clareira ainda maior, deixando a empreitada para o dia seguinte. Bem cedo, voltamos ao mesmo local. Em quarenta minutos de caminhada chegamos a outra clareira, muito maior que a primeira. Vimos ruínas de antigas instalações – viam-se só os pisos, as paredes não existiam mais.

¹³¹ Nesse local ocorreu o ataque de 1983, resultando num trabalhador flechado e na detonação de explosivos para “espantar” os indígenas desconhecidos.

¹³² Meu orientador, Miguel Aparício, lembrou oportunamente que os barreiros de anta, em muitas cosmologias indígenas, são lugares de presença, de comparecimento de donos da floresta e “espíritos” perigosos. Transitar nos canamãs requer sempre cautela.

No chão, envoltos em vegetação, muitos tubos de ferro e restos metálicos, contorcidos e enferrujados, não identificados. Nesse local, novamente, raquítics gramíneas conseguiam sobreviver, a floresta nunca se recuperou. Vimos um poço de prospecção com uma placa enferrujada com as inscrições 1JD 1AM 09.01-12.05.85, cartão postal da equipe, que aproveitou para tirar algumas fotos – apesar da apreensão. Além dos sinais permanentes da efêmera presença da Petrobrás, vimos também possíveis vestígios indígenas, motivo pelo qual ficamos pouco tempo, sempre preocupados. Quem deixou esses vestígios, creio, jamais se esqueceu das violências praticadas pelas equipes da Petrobrás. Registramos tudo e saímos dali¹³³.

3.9.1 As explosões da Petrobrás e o revide indígena

A movimentação de helicópteros, abertura de dezenas de clareiras, o barulho de centenas de explosões, formaram um quadro de tal forma agressivo aos grupos arredios, motivo que determinou o abandono de suas roças e a queima de malocas (POSSUELO, 1984b, p. 1).

Foi desse modo que o sertanista Sidney Possuelo, em comunicação ao Superintendente da Funai em Manaus, relatou o que constatara, semanas antes, em um sobrevoo realizado no final de 1984 na região do rio Jandiatuba.

A Petrobrás se instalara na região em 1983, legitimada por um convênio firmado com a Funai um ano antes. Esse órgão, sempre em constantes contradições, noticiou na época a presença de (pelo menos) 27 malocas de indígenas isolados na área visada pela Petrobrás (MELLATI, 1984, p. 86)¹³⁴.

As picadas e as clareiras para detonação de explosivos ocorriam em pleno território desses indígenas, algumas ficavam tão próximas de suas malocas e roças que obrigavam “[...] seus ocupantes a abandonarem a aldeia, tendo eles, em pelo menos um caso, ateadado fogo às malocas” (POSSUELO, 1984b, p. 1). Em uma mesma área – das inúmeras – onde estavam instalando sondas sísmicas, no interflúvio entre os rios Itaqui e Jandiatuba, conforme informou a Funai, havia três roças e habitações de indígenas

¹³³ Em 2010 visitamos outra clareira, no outro lado do rio, de mesmas características. Havia tambores com a marca “Petrobras”, áreas desmatadas onde a floresta não se recuperou, enfim, um local também bem estranho. Octavio (2015) apresenta fotos nossas e descreve brevemente essa nossa viagem ao local em sua dissertação.

¹³⁴ Em 1983, conforme informação de LABIAK *et al.* (1983, p. 91), a Funai anunciou oficialmente a existência de 23 malocas. Provavelmente, à medida que sobrevoos de levantamentos eram realizados, esse número era atualizado. Pode-se supor que o número de malocas era ainda maior, tendo em conta as limitações das observações realizadas por sobrevoo.

“arredios”. O local ficava, ainda de acordo com servidores da Funai, a oito quilômetros do ponto onde os indígenas flecharam, meses antes, um trabalhador de subsidiária da Petrobrás (AJUSOL, 1984)¹³⁵.

Em análise de imagens de satélite, realizada em 2011 e 2012, constatei muitas clareiras abertas a menos de um quilometro de roçados indígenas¹³⁶. O antropólogo Sílvio Cavuscens, que deu uma entrevista ao jornal *Repique* em 1985, e que há pouco estivera no Javari, estimou a existência de cerca de cinquenta picadas e mais de quinhentas clareiras¹³⁷ (SCHNEIDER, 1985). A Funai sabia e estava acompanhando os desdobramentos trágicos:

É simplesmente trágica e irreparável as consequências que vêm sofrendo os índios que habitam e perambulam por esta área. Em consequência dos seguidos voos de helicóptero, o que vemos é que todas as malocas foram queimadas e seus moradores dispersaram para o centro da mata, retornando ao local somente para zelar suas roças (COELHO, 1985, p. 1).

No rio Jandiatuba, em setembro de 1983, ocorreu o primeiro ataque indígena às equipes, resultando em um trabalhador ferido (POSSUELO, 1984a). Em dezembro do mesmo ano, o presidente da Petrobras Shigeaki Ueki admitiu terem utilizado explosivos “para afugentar os índios”¹³⁸ de uma das clareiras. Em março de 1984, outro ataque indígena ocorreu, resultando em trabalhadores feridos no igarapé São José, no interflúvio com o rio Jandiatuba (NEVES; LABIAK, 1984, p. 130).

Conforme constantemente denunciado pelo CIMI¹³⁹, nenhuma medida efetiva foi adotada e os trabalhos continuaram.

¹³⁵ No caso, a clareira estava sendo aberta para instalação de uma sonda. A informação foi repassada via radiofonia, pelo indigenista da Funai Pedro Coelho, à Ajudância do Alto Solimões/FUNAI (AJUSOL) em Atalaia do Norte. Nessa época, operadores de rádio acompanhavam as comunicações e as formalizavam por meio de um documento denominado de “telex”, como é o caso. Os telex têm uma forma própria de redigir o comunicado, inclusive em relação à pontuação. Segue comunicado na íntegra: INFORMO VSA CONF. RDG NR 04/JANDIATUBA DE 11/12/84 ET CONVERSA POR FONIA MANTIDA COM SERV. PEDRO COELHO VG PETROBRAS ESTAH DANDO INICIO ABERTURA CLAREIRA PARA INSTALAR SONDA ALTO IGARAPEH SÃO JOSE VG TAL TRABALHO ESTAH SENDO EFETUADO AH REVELIA JANDIATUBA/AJUSOL PT CONFORME EXPLICA SERVIDOR VG NESTA AREA AH MESES SOBREVOO LOCALIZANDO 3 MALOCAS VG FICA PERTO UNS 8 KMS ONDE EM MARCO/84 SERVIDOR CBG FOI FLEXADO ACHAMOS QUE ABERTURA NOVA CLAREIRA DEVA SER PARALIZADA IMEDIATAMENTE MOTIVO DE RISCO VIDA IRREPARAVEIS CONSEQUENCIAS AH INDIGENAS ARREDIOS DA AREA CH AJUSOL.

¹³⁶ Registrados em relatórios internos que produzi na Funai.

¹³⁷ Na análise empreendida por mim, entre 2011 e 2012, de imagens de satélite da época, foi possível observar, realmente, centenas de clareiras no ano de 1984.

¹³⁸ Informação contida em carta endereçada ao então deputado Mario Juruna, divulgada pela imprensa (*A Crítica* 01/01/84; *Jornal da Tarde*, 30/12/1983).

¹³⁹ Representantes do CIMI e importantes líderes da igreja católica “indigenista” da época, como Tomás Balduino, por meio dos advogados Paulo Matta Machado e Paulo Machado Guimarães, moveram em 1985 uma ação judicial contra a Petrobrás, a Funai e a Companhia Brasileira de Geofísica.

Em setembro de 1984, embora não haja informações oficiais, correm notícias do assassinato de um indígena isolado,

Oficialmente foi divulgado apenas que algumas malocas foram queimadas e outras abandonadas, o que parece indicar tanto a ocorrência de ataques contra os grupos quanto a morte de seus membros. A situação chegou a tal ponto de tensão que as equipes de prospeção recusaram-se a continuar os trabalhos, exigindo serem retiradas imediatamente da área. (LABIAK; NEVES, 1985, p.2)

No mesmo mês, novo ataque (desta vez de um diferente grupo “arredio”, os Korubo) levou à morte um servidor da Funai e um trabalhador da Companhia Brasileira de Geofísica (NEVES; LABIAK, 1984, p. 130). Cavuscens, ainda em sua entrevista-denúncia, lembrou que

[...] a Petrobrás sempre faz referência à morte de seus trabalhadores e nunca do lado dos índios. Enquanto a gente sabe, estamos com provas, que há vários índios mortos desde o início dos trabalhos [...] cada funcionário da Petrobrás recebeu uma espingarda com 20 cartuchos (SCHNEIDER, 1985, p. 8).

Em 1985, diante das ameaças e violências cometidas aos povos indígenas no Vale do Javari por invasores, inclusive pela Petrobrás e suas subsidiárias, a Funai decidiu, finalmente, interditar a área¹⁴⁰.

Começamos o retorno para Tabatinga, que durou mais alguns dias. Ao longo de 2007 e 2008 dedicamo-nos à instalação do posto. A região é bastante inóspita. Na época do verão, apenas alguns grupos de pescadores tentavam subir para capturar tracajás e coletar seus ovos¹⁴¹ para comercializar na cidade, mas eram sempre barrados pela

¹⁴⁰A Petrobrás, provavelmente, logrou finalizar seus levantamentos, pois há documentos apontando o potencial de exploração de hidrocarbonetos, com base nas pesquisas da década de 1980. "Já se fala mais insistentemente em evidências seguras que deverão levar à descoberta de gás e óleo na Bacia Amazônica, as perfurações já executadas, de acordo com técnicos da Petrobrás, estão apresentando resultados altamente positivos onde poços de gás de Juruá e Jandiatuba somam juntos 150 bilhões de metros cúbicos" (MARINHA DO BRASIL, 1986). Ao que parece – seriam necessárias mais pesquisas históricas para confirmar – a Funai esperou a Petrobras terminar seus levantamentos para, finalmente, resguardar a integridade das populações indígenas na região. Ao fim, a Petrobras pagou à Funai, em janeiro e abril de 1985, quase 217 milhões de cruzeiros (Informe confidencial n. 32 de 1986). Na pesquisa para esta dissertação não encontrei informações sobre o uso deste recurso, se foi, ou não, alocado de alguma forma para a proteção da recém-interditada Terra Indígena Vale do Javari e apoio aos povos indígenas que lá vivem.

¹⁴¹ Quilônios e seus ovos, tais como tracajás e tartarugas, são iguarias regionais, atingem altos preços no mercado ilegal da região. A captura de quilônios e a coleta de seus ovos ocorrem com mais frequência

equipe da base. Foram tempos difíceis, de muito trabalho, longos períodos de campo – de até noventa dias, intercalados com rápidas folgas de dez a quinze dias. Solidão e muita especulação sobre nossos vizinhos isolados e “invisíveis”. Eu fazia uma distinção imensa entre os povos indígenas da TIVJ e os povos indígenas isolados, uns mais concretos que outros, uns mais espíritos, portanto invisíveis, que outros.

Certa vez, era final do dia, Seu Qualidade apareceu correndo, com a cara pálida, assustado, pupilas que ocupavam o olho inteiro: na roça, explicou, ele havia acabado de ouvir um grito assustador. Pensei, por um instante, que era mais uma galhota de Qualidade. A palidez estampada em suas rugas, no entanto, parecia tornar o relato crível. “Ok, Seu Qualidade, vamos esperar até amanhã de manhã e olhamos, podem ser os isolados!”. Estávamos só nós dois na base, todo cuidado era pouco.

No dia seguinte, logo cedo, devidamente preparados, fomos à roça pelo curto varadouro que nos levava até lá. Silenciosamente, bem devagar. Ao chegar no clarão da roça, esperamos um pouco. Seu Qualidade me falou sussurrando, apontando para o outro lado da roça: “Fabrício, escutei naquela direção!”. Após cinco minutos de silêncio, acompanhados pelos gritos não tão assustadores dos grilos e pássaros matutinos, decidimos caminhar devagar ao redor do aceiro da roça, pois dentro da roça seríamos alvos fáceis de flechadas certeiras, visíveis ou invisíveis.

Queríamos ver vestígios, e, se fosse gente (efetivamente de carne e osso), teria alguma marca no chão, na vegetação, pegadas, mato amassado. Caminhamos em silêncio. Quando estávamos a poucas dezenas de metros do lugar do grito, um vulto encarnado se precipitou adiante e desapareceu rapidamente em meio ao emaranhado verde da floresta. Nós nos abaixamos de imediato, esperando qualquer outro movimento alheio. “Fabrício, é um veado, foi ele que ouvi gritando ontem!”. Ficamos abaixados, escondidos, esperando mais algum movimento. Esperamos. Por fim fomos até o ponto onde vimos se espantar o vulto. Não percebemos marcas de veados, vimos galhos quebrados em arbustos e outros amassados em folhas no chão da mesma forma como pessoas fazem. Mas, pensando bem, pessoas, espíritos e veados partem da mesma premissa de existência; ao final, nada parecia invisível, acho que todos estavam lá, as pessoas, os espíritos e o veado.

Já havíamos observado fortes evidências da presença de indígenas isolados não muito longe de onde estávamos construindo a base. Uma vez, em agosto de 2007, Seu Qualidade e Damião, ao retornarem de uma pescaria malsucedida, não muito longe da em determinados meses da estiagem – sobretudo entre junho e agosto, período de desova dessas espécies nas praias que surgem com a baixa do nível dos rios.

base, em uma pequena canoa de madeira a remo, feita de um tronco só (um “casco”, como se chama regionalmente), viram ao longe, num estirão¹⁴², uma vara de queixadas pulando desesperadamente no rio, como se estivessem em fuga. Contaram oito queixadas, uma atrás da outra; elas pulavam no rio e, em ordem, quase como em uma fila indiana, nadavam até o outro lado. Seu Qualidade e Damião se apressaram na remada para tentar caçar alguma, fazer o rancho, afinal estávamos carentes de proteína. Quando finalmente conseguiram alcançar o ponto onde as queixadas atravessaram, sentiram só o cheiro. Naquela altura, as queixadas já estavam longe, tal era o desespero. Qualidade e Damião retornaram à base, desanimados, já era começo da noite: “Fabrício, tinha um bocado de queixada pulando no rio, onze voltas¹⁴³ daqui, acho que é onça atrás delas!”.

Cedo do dia seguinte fomos ao local, mais por curiosidade do que por algum motivo pragmático, a não ser o fato de que, se houvesse onça por perto, teríamos que ficar atentos com nossas galinhas, que já se multiplicavam no terreiro do posto em construção. Já próximo ao barranco de onde as queixadas pularam, vimos aquele “piseiro” no barro, muitos rastros das queixadas. Pareceu-nos que outras queixadas, além daquelas vistas, atravessaram o mesmo local. Desembarcamos do bote, olhamos o barranco com mais calma e nos assustamos, ficamos rígidos: na parte mais alta do barranco vimos nítidas pegadas humanas, eram três e se sobrepunham às dos porcos. Eram daquelas pegadas em que os dedos são estirados e separados um do outro, de pés largos e livres da imposição ocidental da cultura do sapato, não são pés deformados como os nossos, submetidos a calçados apertados desde sempre.

Após um ano no Javari, esse foi o primeiro vestígio contundente que presenciei de indígenas isolados. Apesar de ciente de nosso papel, acho que nunca estamos preparados para isso, um momento como esse não era rotineiro, era um frio na espinha e forte adrenalina ao pensar que eles estavam por perto.

Além da própria construção da base, fizemos algumas caminhadas para entender as dinâmicas de ocupação dos indígenas que viviam nesse rio. Foi uma primeira experiência para elaboração de um conhecimento básico sobre a presença e formas de vida dos povos isolados no Vale do Javari. Saí da FPEVJ em meados de 2008, pois queria terminar minha graduação, o projeto para o qual fora contratado já havia acabado há mais de um ano e estávamos sendo mantidos de forma precária pela Funai.

¹⁴² “Estirão” é como regionalmente se nomeiam as “retas” dos rios, em oposição às curvas.

¹⁴³ “Voltas” é como regionalmente se nomeiam as curvas do rio.

Em dezembro de 2008, a então Coordenação Geral de Índios Isolados¹⁴⁴ (CGII), em Brasília, me convidou a assumir uma função em sua equipe, na época bem diminuta¹⁴⁵. Transferi meu curso de graduação para a Universidade de Brasília (UnB). Na Funai assumi um cargo DAS 1¹⁴⁶ de Assistente de Coordenação, ou seja, um faz tudo. Brasília é uma cidade completamente diferente do Rio de Janeiro e da tríplice fronteira. Ruas quadradas, planejamento urbano exacerbado. Fui morar em uma república de estudantes em uma quadra da Asa Norte do Plano Piloto. Embora tenha sido uma primeira e importante experiência na esfera de gestão pública, nesse ano participei de trabalhos de campo no Pará e no Maranhão, que me ajudaram a compreender melhor o tema, para além do mundo “javariano”.

3.10 Expedições ao Igarapé Ipiaçava

Era mais uma tarde enfadonha naquela sala com ar-condicionado, naquele antigo prédio laranja e feio que a Funai ocupava próximo ao Parque da Cidade em Brasília. O Plano Piloto em Brasília foi projetado como um avião. Tem as asas norte e sul, onde ficam as áreas residenciais e comerciais. Onde seria a cabine do piloto, no bico do avião, ficam o Congresso Nacional, o Palácio do Planalto, o Supremo Tribunal Federal e o Ministério da Justiça. Na cauda do avião fica a rodoviária interestadual. No cruzamento das Asas e do Eixão – nome dessa linha que se estende entre a cabine do piloto e a cauda do avião – fica a rodoviária local, muito agitada, animada da forma que o Plano Piloto parece não ser. Em um avião de verdade, o lugar onde menos gosto de viajar são os assentos que ficam em cima das asas, parecem mais perigosos, o motor parece que a qualquer momento vai explodir. Além disso, nessa posição, as asas bloqueiam a visão da paisagem. Não por acaso, é justamente nessa altura do Plano Piloto que fica a Funai.

Estava eu lá, na tarde enfadonha, quando recebi de meu chefe, à época Elias Bigio, um documento para análise. Era um texto produzido por um mestrando da Universidade de São Paulo (USP) que estava realizando pesquisas em Altamira, no

¹⁴⁴ Atual Coordenação Geral de Índios Isolados e de Recente Contato.

¹⁴⁵ Elias Bigio era o Coordenador Geral da CGII. De equipe indigenista havia Antenor Vaz, aqui já mencionado; Rogério Eustáquio, Esther Silveira e Ariovaldo dos Santos, estes três últimos funcionários de carreira.

¹⁴⁶ Direção de Assessoramento Superior é um cargo comissionado que, dependendo das cotas disponíveis na instituição, podem ser ocupados por pessoas externas aos quadros efetivos do órgão, como era o meu caso.

Pará. Esse pesquisador é hoje doutor em antropologia¹⁴⁷ o indigenista Fábio Ribeiro. Fábio informava que havia indícios recentes da presença de indígenas isolados no rio Ipiaçava, relatados a ele por indígenas do povo Assurini.

Um dos seus informantes era Apebu, um homem Assurini de meia idade, era um grande caçador e costumava subir o rio Ipiaçava em suas viagens de caça. O rio Ipiaçava, em determinado trecho, é limite natural de sua terra indígena – a TI Koatinemo. Numa dessas idas, com a família, durante a noite, lá no alto do curso do Ipiaçava, Apebu e seus familiares foram assediados por gente estranha, que atirava cocos em seus tapiris e imitava bichos. Assustados e acuados, arrumaram suas coisas no escuro e saíram dali.

Depois de ler, fiz uma pesquisa no acervo da CGII e logo encontrei documentos sobre a presença de “arredios” na mesma região, relativos a expedições de Afonso Alves (o Afonsinho)¹⁴⁸, e registros de décadas anteriores, emitidos pela Funai de Altamira. Foi assim, reunindo fontes históricas a respeito da recorrência de indícios da presença na mesma região, relatos recentes e contundentes e a iminência do licenciamento da UHE Belo Monte que se decidiu pela expedição.

Na época, Altamira não passava de uma pequena e pacata cidade cravada na beira do rio Xingu, onde se inicia sua grande e espetacular volta, a famosa e encachoeirada “Volta do Xingu”. Este rio, que é um dos maiores da bacia amazônica, escorre no sentido sul-norte. Na altura de Altamira, começa uma inclinação no sentido horário, invertendo totalmente seu curso para o sentido sul; depois, adiante, volta a curvar ao sentido norte. As duas curvas, a primeira que inclina o leito do Xingu para o

¹⁴⁷ A tese de doutorado de Ribeiro, apresentada à USP, é uma etnografia sobre as redes de relação nas Guianas, notadamente entre os Zoé e os Tiryiô, com os não indígenas, com os Wajãpi e com os Waiwai. (RIBEIRO, 2020).

¹⁴⁸ Afonso Alves da Cruz nasceu num seringal no rio Xingu na década de 1930. Quando ainda criança, seu pai foi morto por indígenas Assurini no seringal onde viviam, na margem do rio Xingu. Por conta dessa tragédia, sua família migrou para Altamira, onde já vivia uma tia sua. Seu primeiro trabalho junto à questão indígena, ainda bem jovem, entre 16 ou 17 anos, foi num Posto Indígena do SPI na aldeia gorotire, no sul do Pará. Lá, cuidava das roças do posto, entre outros serviços braçais. Depois, foi trabalhar junto aos Kubenkrankren após o contato em 1953 com a equipe do sertanista Cícero Cavalcanti de Albuquerque, do SPI. Aprendeu a falar a língua kayapó nesse período, entre os Kubenkrankren. Nos anos subsequentes participou de contatos com outros grupos Kayapó, os Kararaô, os Kokraimorô, os Menkragnoti e os Xikrin, em equipes chefiadas pelo sertanista Francisco Meireles. Com o sertanista Sidney Possuelo realizou outros encontros com grupos isolados, entre eles os Arara do rio Iriri (entre a década de 1970 e 1980) e os Korubo no Vale do Javari (na década de 1990). Era o próprio “Afonsinho” – como era chamado em função de sua baixa estatura – que realizava a primeira aproximação e os contatos com os segmentos indígenas “arredios”. Os famosos sertanistas chegavam tempos depois, muitas vezes acompanhados de jornalistas e suas máquinas fotográficas, para estabelecer o “primeiro contato” estampado em revistas e jornais de grande circulação. Por isso, foi por muito tempo – e talvez ainda seja – anônimo, apesar da imensa importância de seu trabalho. Afonso Alves faleceu em 2017, com 82 anos (FREIRE, 2005; CRUZ, 2017).

sentido sul e a segunda que retorna ao sentido norte, juntas, têm mais de cem quilômetros de extensão. Foi justamente nessa grande volta que o governo brasileiro decidiu construir a UHE Belo Monte.

Antes da expedição, fizemos¹⁴⁹ uma entrevista com Afonsinho em sua casa, em Altamira. Foi um privilégio conhecê-lo. Embora trêmulo – havia adquirido uma doença motora, degenerativa –, sua memória era sólida e límpida, mostrava-se muito acessível e risonho. Lembrava-se bem das caminhadas e de sobrevoos que ocorreram nas décadas de 1970 e 1980, ocasiões em que foram vistas moradias, não só na região do Ipiaçava, mas em outras também.

Nossa equipe de campo foi formada por Fábio, pelas pessoas assurini Apebu, Takiri e Parajoá (apelidado de Gigante); e José Ingrácio de Abreu, servidor não indígena da Funai. Apebu era sério, já Takiri e Parajoá, por outro lado, animaram a viagem. Antes de entrar na Funai, Ingrácio era “gateiro”¹⁵⁰ no rio Iriri, motivo pelo qual foi contratado para a Equipe de Contato Arara na década de 1980, no contexto da construção da rodovia Transamazônica. Ele me falou que os Arara tinham uma postura pacífica antes da construção da Transamazônica, só evitavam encontros e rechaçavam contatos. A mudança de atitude ocorreu à medida que a construção da estrada avançava sobre seus territórios. Os ataques ocorriam principalmente contra pessoas que adentravam em seus territórios a partir da estrada, mas isso não ocorria com aquelas que entravam na floresta a partir do rio Iriri.

3.10.1 A persistência Arara

A construção da Transamazônica e de outras grandes obras de infraestrutura pela Ditadura Militar foi possível a partir dos vultosos empréstimos concedidos pela Agência para Desenvolvimento Internacional dos Estados Unidos (USAID) e, posteriormente, pelo Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID) e Banco Mundial. Aliás, “esses foram os maiores empréstimos já feitos a qualquer país para a construção de estradas na história do Banco Mundial” (DAVIS, 1978, p. 91).

A construção da Transamazônica e a colonização subsequente ao longo do seu curso ditaram o rumo dos povos indígenas por onde a estrada passou, especialmente na região do médio rio Xingu. Foram investidos esforços para uma série de contatos

¹⁴⁹ Eu, Fabio e Apebu (Assurini).

¹⁵⁰ “Gateiro” era a denominação dos caçadores que comercializavam peles de onças e gatos-maracajá.

forçados nessa região a partir de 1970, tendo como alvo sobretudo os Arara, os Parakanã, os Assurini e os Arawete (VALENTE, 2017, pp. 86-124). O povo Arara, em específico, foi aquele que por mais tempo resistiu às investidas da Funai. Os trabalhos de atração iniciaram no início da década de 1970, no contexto de abertura da Transamazônica, que cortou seu território ao meio. De acordo com Afonso Alves¹⁵¹, eram conhecidas, na época, três regiões onde havia segmentos Arara ao longo da recém-aberta rodovia Transamazônica, dois grupos ao sul da rodovia e um ao norte, na região conhecida como “Penetecal” (CRUZ, 2015, p. 130).

Na equipe da Funai havia indígenas Kayapó, pois se cogitava, inicialmente, que os Arara falavam uma língua Jê. Naquela altura se desconhecia por completo a identidade desses grupos “arredios”, e não se sabia que os Kayapó eram tradicionais inimigos dos Arara. Além disso, as atitudes da equipe da Funai reforçavam ainda mais tratar-se de um coletivo de “espíritos maléficos”, seres presentes na cosmologia Arara produzidos desde a “trágica formação do mundo”¹⁵²:

Não eram em si ações violentas, mas muito determinadas a encontrar os Arara a qualquer custo: gente surgindo de várias direções, seguindo os passos dos índios, localizando as aldeias, esperando pelos caminhos, forçando o encontro. [...]. A cada nova tentativa de aproximação dos brancos, os Arara reagiam a flecha (e não foram poucos os membros da Frente de Atração atingidos) e buscavam, quando necessário, uma localização mais afastada para sua aldeia (PINTO, 2002, pp. 413-414).

Em 1980, ocorreram mudanças nas estratégias da Frente de Contato Arara – reestruturada pelo sertanista Sidney Possuelo (FIGUEIREDO, 2015, pp. 269-284) –, que incluíram a retirada de invasores, a paralisação da invasão, a não realização das insistentes investidas em roças e outros locais de presença Arara e a farta doação de brindes deixados em tapiris estratégicos – facões, facas, panelas etc. Tais mudanças proporcionaram um ambiente de apaziguamento, e os ataques Arara reduziram

¹⁵¹ Afonsinho, que participou dos contatos com os três diferentes segmentos arara, foi um dos servidores da Funai feridos em ataques durante as tentativas de contato.

¹⁵² Conta o mito fundante Arara que no início só havia o céu e a água, todos viviam no céu. No entanto, após erros cometidos por algumas pessoas – egoísmo ou roubo, conforme diferentes versões –, o chão do céu se quebrou e todos caíram na terra. Os espíritos maléficos, portanto, se concretizam na terra, no castigo de viver sob o céu fragmentado. “A resistência dos Arara durante toda a primeira fase do contato (entre 1964 e 1979) associava-se, então, à percepção de que tudo não passava de mais um episódio da própria ‘história trágica’ de formação do mundo, já que, nessa ‘história’, levar a vida no chão é também ter de se precaver contra os ‘espíritos maléficos’, mesmo os que se disfarçam sob a pele de outros índios ou sob a pele de um branco que se apresenta pela língua de outros índios” (PINTO, 20002, p. 413). Afonsinho, nas primeiras tentativas de contato, falava a língua kayapó, povo com quem se relacionava há décadas.

drasticamente. Finalmente, em 1982, ocorreu a aproximação pacífica dos Arara:

Ora, no sistema cultural Arara, pensar em relações que começam com um conflito e se resolvem por meio de uma espécie de ‘contrato’, a partir do qual a convivência se estrutura sobre os valores da reciprocidade, da solidariedade e da cooperação, é o mesmo que recuperar a própria ordenação do mundo social depois da ‘tragédia inicial’ que fundou a atual ordem cosmológica. O processo de aceitação do branco da ‘Nova Frente de Atração’ conformava-se, pois, à sua incorporação num modelo de relações em que o passado é definido como conflituoso e o presente como ‘pactuado’ em termos de uma não-repetição dos confrontos iniciais entre as partes (PINTO, 2002, p. 416).

Após o apaziguamento das percepções arara em relação aos “brancos” – ou o “contato”, como diz a Funai –, os altos investimentos no trabalho indigenista foram reduzidos (FIGUEIREDO, 2015, pp. 282-284; CRUZ, 2015, pp. 134-135). No entanto, eram conhecidos outros dois grupos também arara, ainda apartados do convívio pacífico, ao longo da rodovia. Com a ajuda do grupo arara que primeiro se aproximou, foram então encontrados os outros dois grupos, o primeiro em 1983, na região do “Penetecal”, margem norte da rodovia, e o segundo em 1987, no rio Iriri, margem sul da rodovia.

A presença de indígenas desconhecidos no rio Penetecal era relatada desde muito antes. Em 1970, o então Chefe da Base Kararaô da Funai, Pedro da Silva Rondon¹⁵³, durante expedição de acompanhamento dos trabalhos de topografia da estrada, encontrou roça e maloca indígena a apenas quatro quilômetros do “pique” dos topógrafos:

O aldeamento se constitui numa clareira aberta na mata, com perímetro aproximado de 22 braças (400m²), com cinco casas (barracões) de 13m x 6m bem construídos, com tetos elevados, permitindo boa circulação de ar. As picadas [dos Arara] denotam serem abertas a terçados. Em torno do aldeamento, as picadas têm orientação radial, em número de oito ao todo, e, dentre as que foram percorridas pelo sertanista, invariavelmente conduzem a um ponto de abastecimento, ou como ocorreu com o percurso sobre uma das picadas que se orientam para o N, terminam numa roça de mandioca (...) (RONDON, 1970, p. 1).

A equipe percebeu a presença dos Arara, tentou falar com eles, fazer o contato através de um intérprete juruna, no entanto, os indígenas fugiram “às carreiras” (RONDON, 1970, p. 2). No local, a equipe observou muitas panelas de alumínio, bacias, tesouras e outros objetos tipicamente doados pela Funai, pelas chamadas “Frentes de Penetração”.

¹⁵³ Pedro da Silva Rondon, aliás, era neto do Marechal Cândido Mariano da Silva Rondon.

Treze anos depois, em 1983, este grupo foi finalmente contatado. A equipe da Funai conseguiu se aproximar dos indígenas com a participação de pessoas arara do grupo do contato de 1981. A Transamazônica havia passado pela região há quase dez anos¹⁵⁴, a colonização e a grilagem de terras estavam a todo vapor.

Na expedição, a equipe encontrou rapidamente o grupo, observou uma roça pequena, quase esgotada, e 45 minutos adiante encontrou a aldeia com duas casas baixas feitas sob as árvores. A situação do grupo era preocupante. Era constituído por 21 pessoas, quatro homens adultos – entre eles um idoso que tinha por volta de sessenta anos –, cinco mulheres adultas e doze crianças – um bebê nasceu logo após esse encontro (FIGUEIREDO, 1983, p. 5). Em uma pronta análise de Figueiredo sobre o encontro, “[...] perseguidos, sofrendo as consequências do processo de colonização da área de influência da rodovia Transamazônica, eram obrigados a constantes deslocamentos em busca de refúgio, sem tempo disponível para construir roças [...]” (FIGUEIREDO, 1983, p. 5).

A estrada cortou literalmente o território arara ao meio, isolou esse grupo dos restantes. Após o contato, esse pequeno grupo foi removido para o Posto de Vigilância 1 da Frente de Contato Arara, na Terra Indígena Arara (PV1), onde estavam os Arara do contato de 1981. A região do rio Penetecal, segundo o próprio Figueiredo, não reunia as mínimas condições de vida, a grilagem avançava, por isso o grupo não fazia incursões de caça e, por medo, passava fome.

Em uma das malocas antigas abandonadas, encontradas pela equipe, havia uma linha topográfica para loteamento de terras indo no rumo da maloca. Seu avanço parou, provavelmente, ao perceberem a maloca adiante, na mesma direção (FIGUEIREDO, 2015, p. 283). Alguns indígenas estavam com marcas de chumbo pelo corpo (FIGUEIREDO, 2015, p. 284). Na mesma região, a equipe encontrou ruínas de grandes malocas, caídas, abandonadas, o que poderia indicar que ali vivia, não fazia muito tempo, um contingente populacional bem maior do que as 21 pessoas encontradas. Atualmente, a região do Penetecal está totalmente invadida, desmatada.

O último grupo que se aproximou de equipes da Funai foi aquele terceiro, que vivia entre o rio Iriri e o traçado da estrada, e era constituído por 31 pessoas. Novamente, na equipe estava Afonsinho, que relatou esse encontro no livro “Memórias Sertanistas” (CRUZ, 2015, pp. 134-138).

¹⁵⁴ O trecho da Transamazônica entre Altamira e Itaituba foi finalizado em 1974.

A nossa expedição começou no dia quatro de junho de 2009. Subimos o rio Ipiaçava até seu alto curso. De lá, fizemos várias incursões com o intuito de encontrar indícios da presença dos indígenas relatados pelos Assurini e pelas fontes históricas.

Apebu, um dos principais informantes e apoiadores da expedição, em um de nossos acampamentos, nos relatou um episódio ocorrido em outra expedição, realizada com Afonsinho, lá pela década de 1980, na mesma região. Durante aquela expedição, em determinado momento, a equipe decidiu se dividir com o intuito de abranger um raio maior de investigação, e Apebu partiu sozinho.

Trecho do diário – 09/06/2009

Apebu relatou que durante essa caminhada, em certo momento viu um vulto que rapidamente se escondeu por detrás de um cipoal. A visão foi breve, mas, segundo ele, deu para ver que era uma pessoa nua, um índio. Apebu ficou parado olhando e o índio ficou puxando um cipó, gritou e falou algo que Apebu não entendeu. Apebu falou também, mas não foi retribuída resposta. Saiu daquele lugar apressado. Durante o retorno, passou por um acampamento velho de coletores de folha de jaborandi¹⁵⁵ e lembra que viu esparramada no chão uma farinha branca e fina, típica da farinha Assurini¹⁵⁶ (outros índios também fabricam essa farinha). De noite, já no acampamento e com o restante da equipe, ouviram barulho de um porco queixada¹⁵⁷, mas, no dia seguinte, não encontraram rastro deste presumível solteiro porco queixada.

Na nossa expedição, além de alguns vestígios da presença de isolados, observamos picadas de grileiros já adentrando a região. Inclusive, uma delas, se estendia a duzentos metros de uma capoeira que Apebu, Takiri e Parajoá identificaram como aldeia antiga assurini, da época do contato com os religiosos. Apebu e Takiri já eram adultos de meia idade, bem mais velhos que Parajoá, e se lembram da aproximação de seu povo na década de 1970.

¹⁵⁵ Foram coletores de jaborandi que, na época, informaram a presença de isolados em suas áreas de trabalho na região.

¹⁵⁶ Esse tipo de farinha de mandioca, banca e fina, não se produz regionalmente, as pessoas sequer a conhecem, porém, é a mais consumida no Sul e Sudeste.

¹⁵⁷ Os porcos queixadas não costumam andar à noite, têm em geral hábitos diurnos.

3.10.2 O despreparo ao encontro dos Assurini

Os encontros pacíficos e definitivos com os Assurini – ou Awaete, como se autodenominam (MÜLLER, 1985, p. 92)¹⁵⁸ –, ocorreram no início da década de 1970 (LUCKESH, 1971; SOARES, 1971), com equipes lideradas por Anton e Karl Lukesch, etnólogos e missionários¹⁵⁹ financiados por um consórcio formado entre a companhia mineradora estadunidense *United States Steel* e a Companhia Vale do Rio Doce¹⁶⁰ (SOARES, 1971, p. 4). Posteriormente, a Funai proibiu a continuidade das atividades dos missionários e assumiu o trabalho, inicialmente sob a chefia de Antônio Cotrim Soares. A aproximação realizada pelos missionários em 1971 ocasionou o contágio de doenças que levaram mais de uma dezena de pessoas assurini à morte.

Os primeiros contatos ocorreram no rio Ipiaçava. Os Assurini estavam pressionados pelos Xikrin, que anos antes haviam desferido ataques contra eles (COTRIM, 1971, p. 4); e por não indígenas que transitavam em seus territórios em busca, sobretudo, de peles de felinos (os “gateiros”). Na expedição que resultou no encontro¹⁶¹ com os irmãos Lukesch, em 1971, antes de cederem às insistentes ofertas de presentes, sorrisos e braços abertos (LUCKESH, 1971, pp. 9-10), homens assurini tentaram afastá-los:

Às 9:00 hs, continuamos a expedição. Repetimos a estrita ordem de não atirar e de não conversar. Passamos algumas “toaias”. A picada se abriu aos poucos, tornando-se um verdadeiro caminho. Encontramos troncos enormes de árvores derrubadas, com o corte de machado certo. Meio-dia, descobrimos a uma distância de 50m algumas choças de palha de uma pequena aldeia e, na sua entrada, a figura alta e imponente de um índio velho, com arco empunhado e tenso na mão, e um maço de flechas ao lado, gritando e fazendo gestos insistentes para nos afastarmos. (...) O índio desapareceu, de repente. Ouviram-se altos gritos na aldeia e os ruídos de uma grande movimentação dentro dela (LUCKESH, 1971, pp. 9-10).

Após os primeiros sinais de rechaço dos Assurini, a insistente oferta de presentes acabou por fazê-los ceder à aproximação, ocorrendo, deste modo, o contato. Depois

¹⁵⁸ “Assurini”, de acordo com Nimuendaju (MÜLLER, 1990, p. 92), significa “vermelho” na língua juruna - “asóneri”.

¹⁵⁹ Religiosos católicos, de origem austríaca, atuaram junto à Prelazia do Xingu, existente na região desde a década de 1940 (MÜLLER, 1990, p. 92).

¹⁶⁰ Essa empresa também apoiaram os esforços para encontrar os Parakanã, mais ao sul (VALENTE, 2017, p. 90). A Meridional apoiou fundamentalmente com os custos dos vários sobrevoos efetuados.

¹⁶¹ Lukesch realizou sobrevoos na região e, em um deles, localizou essa maloca.

desse encontro, os Assurini passaram a descer o rio Ipiaçava com frequência e a se expor no Xingu em busca de objetos (VALENTE, 2017, p. 98), o que potencializou ainda mais o surto de gripe e malária em curso. A Funai assumiu os trabalhos em meados de 1971. Nesse período – entre a aproximação de Lukesch e os primeiros tempos de intervenção da Funai – foram registradas treze mortes em decorrência de gripe e malária (SOARES, 1971, p. 6). No entanto não foram as únicas, e Cotrim cogitou haver muitas outras mortes:

É oportuno ressaltar que os dados demográficos ora em exposição são desatualizados [...] o sepultamento dos seus mortos [...] verificam-se às nossas ocultas, motivo pelo qual somente constatamos o falecimento de 13 índios – podendo essa cifra ser elevada. [...] A atualização dos dados nos foi dificultado, devido à evacuação de um grande número de índios que durante o surto epidêmico dispersaram-se em grupos para pontos disseminados da mata [...]. Desconhecemos, portanto, a taxa de mortalidade entre eles (SOARES, 1971, p. 12).

Apesar dos reiterados pedidos e protestos para que a Funai enviasse medicamentos, além da demora, quando chegavam, eram em quantidade muito menor que a solicitada (VALENTE, 2017, p. 98). Em relatório de 1985, elaborado no âmbito do IX Congresso Indigenista Interamericano, realizado em Santa Fé, nos Estados Unidos da América, a Funai informou que: “Em 1971 a população Assurini contava com aproximadamente 100 índios, em 1974 eram estimados em 58, em 1976 somavam 60 índios, em 1977 eram 55 e em 1980 57 índios (FUNAI, 1985b, p. 54). Em 1985, os Assurini totalizavam 53 pessoas (MÜLLER, 1985, p. 93).

Além de experiências trágicas anteriores que Cotrim vivera, como aquela que se abateu sobre os Kararaô¹⁶², o que ocorreu com os Assurini, para ele, foi a gota d’água. As falhas e omissões seguidas da Funai se acumulavam. Em uma crítica clara tanto aos missionários quanto à própria Funai, Cotrim avaliava que “os efeitos negativos advieram pela ausência de medidas profiláticas, distribuição inconsequente de brindes, falta de selecionamento e controle do ‘grupo de trabalho’ nas suas relações com os índios” (SOARES, 1971, p. 23).

Ainda conforme Cotrim, o estado geral de debilitação dos Assurini se arrastou por dois meses, e nesse período eles perderam a época correta para preparo do solo e plantio de roças, resultando em enorme insegurança alimentar. Passaram, então, a

¹⁶² Em 1964, também no rio Xingu, falhas no trabalho junto ao grupo levaram a inúmeras mortes: “Cotrim teve aí o primeiro ‘encontro com aquilo que doravante se tornaria rotina, onde impassível assistiríamos dezenas de índios morrerem em pleno séc. XX de gripe, diarreia, inanição’...” (Correspondência ao autor, 2004, *apud* FREIRE, 2005, p. 90).

depender de alimentos fornecidos pela Funai (farinha de mandioca, sobretudo). “O seu cotidiano é de penúria, já surgem as primeiras manifestações de desencantamento” (SOARES, 1971, pp. 23-24).

Cotrim, ainda na Funai, denunciou o governo em matéria no *Jornal do Brasil* de 20 de maio 1972, intitulada “Sertanista Antônio Cotrim abandona Funai para não ser um coveiro dos índios” (JORNAL DO BRASIL, 1972). Acabou demitido por justa causa, juntamente com outros sertanistas tachados de “comunistas”¹⁶³ (FREIRE, 2005, p. 95). Na matéria, Cotrim relatou que certa vez, em lugar de insumos sanitários e medicamentos reiteradamente solicitados, chegaram enxadas para apoiar os “processos produtivos” dos Assurini. Para Cotrim, em tom de ironia, ao denunciar o governo, a única utilidade das enxadas seria a de facilitar o enterro dos mortos.

Vale lembrar, diga-se de passagem, que a proposta de Cotrim era mantê-los em situação de isolamento, proteger seus territórios, investir em levantamentos sobre sua presença, enquanto se preparavam, caso necessário, para futuras aproximações (VALENTE, 2017, p. 98). A intervenção apressada e despreparada dos missionários, autorizada pela própria Funai, a omissão e o descaso desse órgão acabaram levando à morte e à penúria o povo Assurini.

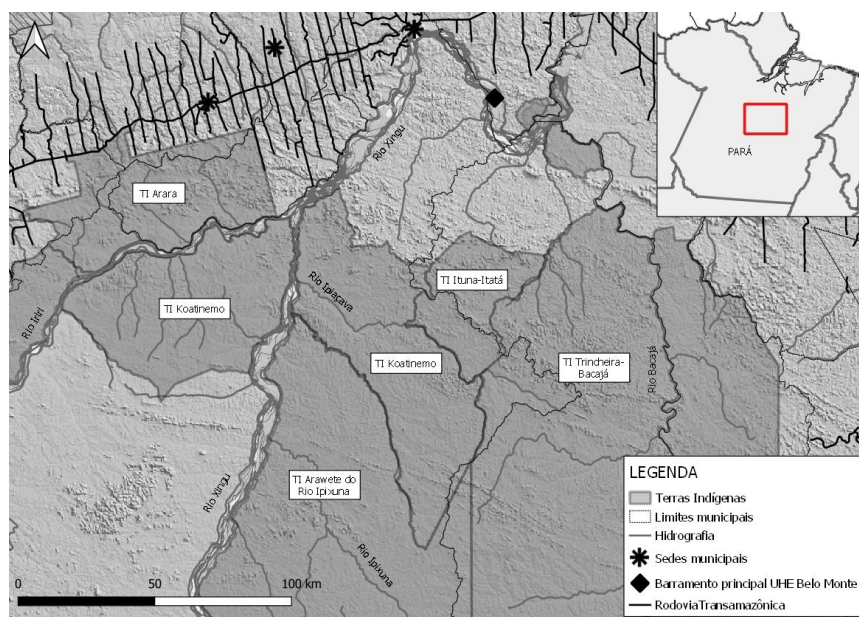
O jornalista Rubens Valente, durante as pesquisas e entrevistas que resultaram no livro “Os fuzis e as flechas” (2017), aqui bastante citado, perguntou a Cotrim, em 2013, se faria tudo de novo. Ele respondeu: “Eu só faria as denúncias de novo. Agora, a metodologia de trabalho, não faria de forma alguma. O método correto é o que a Funai criou e adotou, de manter os índios afastados, isolados, criando equipes para manter a área afastada de invasores” (VALENTE, 2017, p. 106).

A segunda expedição ao Ipiaçava aconteceu em setembro de 2009. O experiente sertanista Rieli Franciscato participou dessa caminhada. Naquele momento, Rieli estava coordenando a FPEVJ – havia sido meu chefe até 2008, como já relatei, quando saí do Javari. Fábio não pôde participar desta expedição. Novamente engajaram-se Apebu, Takiri e Parajoá e, além deles, também “Nenguinho”, filho de Takiri; Tukura e Wesley

¹⁶³ “No dia 27/06/1972 [Port. 196/P], o Gal. Bandeira de Mello demitiu Cotrim por justa causa [Art. 482, alíneas H e I da CLT]. Outros três sertanistas foram afastados [Zé Bel entre eles], tendo a Funai aberto processo para caracterizá-los todos como ‘comunistas’ [Correio Braziliense, 09/07/1972]” (FREIRE, 2005, p. 95).

Quirino, este último servidor novato da CGII em Brasília. Wesley foi para a expedição para ter uma primeira experiência de trabalho em campo sobre o tema. Foi prato cheio para os “tiradores de onda”, inclusive Rieli. Era interessante, Rieli, fora do mato, era uma pessoa sisuda, séria, calada, raramente se ouvia um riso dele. Na floresta, muito pelo contrário, contava piada, fazia travessuras com os outros, era animado.

Mapa 3 - Terras indígenas na região do médio rio Xingu, no contexto da UHE Belo Monte.



Fontes: Funai, IBGE, MMA. Elaborado pelo próprio autor.

Era comum, por exemplo, colegas da equipe colocarem pedras nas mochilas dos parceiros, logo de manhã, sem eles perceberem, para o peso dificultar a caminhada do dia. A vítima, ao descobrir a brincadeira no final do dia, exausto, praguejava contra todos, motivo de muitas gargalhadas dos colegas. Outra traquinagem era colocar furtivamente um pedaço das raízes aéreas da paxiúba na mochila ou na rede dos colegas. A raiz se assemelha bastante a um pênis ereto. A vítima seria ridicularizada quando descobrisse, em público, o “artefato”, e aí por diante. Quem era novato, ou medroso, pior ainda, as brincadeiras se intensificavam¹⁶⁴. A caminhada, quando bem-humorada, de alguma forma, ficava mais prazerosa.

Nessa expedição também vimos vestígios da possível presença indígena e compreendemos melhor o processo de grilagem em curso, sua origem, e novamente aprendi bastante com Rieli. A área em que andamos nas duas expedições está

¹⁶⁴ Além das brincadeiras em si, eu acho que essa postura de piada, de palhaço, em grande parte, se deve às provações advindas desse trabalho extenuante e desconfortável; era uma forma de compensar a lida difícil do cotidiano.

atualmente delimitada pela restrição de uso da TI Ituna-Itatá, que em 2019 esteve no topo do *ranking* das terras indígenas mais desmatadas do país. O que prevíamos em 2009 – ou seja, que a UHE Belo Monte seria o gatilho para o avanço da grilagem e desmatamento na região – ocorreu, era óbvio, a despeito da área interdita¹⁶⁵. Os indígenas – pouco conhecidos por nós –, se ainda estiverem por ali, estão em apuros em função da invasão. Aquela Altamira, aquele rio Xingu e provavelmente aquele rio Ipiaçava não existem mais. Até o momento, não retornei mais à região, a imagem que tenho de Altamira ainda é aquela cidade pequena e pacata, cravada na beira da grande volta do bonito e livre rio Xingu.

3.11 O pedral é lugar dos espíritos e dos Awá

Em 2009 fiz também duas viagens ao Maranhão, uma em março, outra em novembro. A primeira teve como principal destino a TI Arariboia. Um ano antes, em 2008, ocorreu uma imensa operação de fiscalização nessa terra indígena, invadida pela exploração ilegal madeireira de larga escala e pelo narcotráfico. O objetivo era observar como estavam as áreas onde se registrava a presença dos Awá isolados. As últimas caminhadas realizadas pela CGII haviam ocorrido em 2006.

Acompanhou-nos em viagem uma figura caricata, Antônio, vulgo “Baixinho”. Era motorista e nos guiou por todo o trajeto, participando inclusive de parte de nossas caminhadas, que não foram muito extensas. Baixinho já era um senhor naquela época, beirando a aposentadoria, e contou histórias do início ao fim da viagem. Em uma delas, eu acreditei. Durante a operação de 2008, disse ele, entrou com uma equipe de policiais em uma área onde há uma lagoa na TI Arariboia. Deixaram o carro e foram a pé até a margem do lago observar algum eventual movimento de madeireiros. Ao chegarem próximo ao lago, viram uma série de rastros e um saio de tucum dobrado no chão. Baixinho especulou que, ao ouvirem o som da caminhonete em que estavam, os Awá correram às pressas e na confusão da fuga esqueceram o saio, ou ele caiu. Baixinho

¹⁶⁵ “Segundo os dados históricos de desmatamento do PRODES da Ituna/Itatá, a partir de 2017 houve uma intensificação da derrubada de floresta na Terra Indígena, e em 2019 o desmatamento deu um salto com um aumento de 656% em relação ao ano de 2018 (Figura 2). Em maio de 2020, o *Greenpeace* denunciou em reportagem o loteamento desta TI, ressaltando que existem 223 registros no CAR sobre 94% de seu território e que um terço destes registros corresponde a áreas com mais de mil hectares [...] Entre 2018 e 2019, a TI saltou de 15,9 km² de desmatamento para 119,8 km². Em 2020, esse índice caiu para 61,6 km² após ações do Ibama focadas em desarticular a grilagem de terras. A partir de março de 2020, o desmatamento na TI zerou, resultado das operações de combate ao desmatamento realizadas pelo Ibama.” (CNDH, 2021, pp. 17-19)

recolheu o artefato. Ao final da viagem que fizemos com ele, Baixinho nos repassou o saioite, que depositamos no acervo da CGII em Brasília – deve estar por lá ainda. As mulheres awá utilizam, de fato, saioites desse mesmo tipo, produzidos a partir da fibra de tucum – não sei se também produzem com outras fibras.

Apesar da grande operação de 2008, por onde passamos, observamos pontos de exploração ilegal de madeira, devidamente registrados. Em um deles, os madeireiros fugiram quando nos viram, chegaram a abandonar o caminhão em uma estrada de terra no interior da terra indígena. Era desses caminhões que você nem imagina que ainda funcionam, é só a carcaça enferrujada e o motor graxento.

Ao chegar a uma aldeia Guajajara de nome Guaru'u, que havíamos planejado visitar por conta da proximidade dos Awá, fomos conversar com o cacique. Assim que chegamos, sentamo-nos com as lideranças, e vimos que passou, em uma caminhonete oficial, o Chefe de Posto local da Funai com lideranças de outra aldeia mais adiante, que fica bem no coração da terra indígena, de nome Lagoa Comprida. Esse grupo se juntou a nós.

Ainda no início da reunião, um trator e um caminhão lotado de madeira recém-extraída das proximidades surgiram, quebrando o silêncio da aldeia, passaram bem na nossa frente, no pátio, e seguiram adiante na estrada. Foi muito constrangedor. O Chefe de Posto local só faltou enfiar a cara num buraco na terra, de vergonha. Lideranças que eram contra a exploração madeireira, especialmente as de Lagoa Comprida, começaram a brigar com aqueles (poucos) que agenciavam essa retirada. Foi uma confusão. Mulher gritando, cachorro latindo e as lideranças discutindo de forma acalorada na língua *tenetehar*. O Chefe de Posto decidiu arrastar os indígenas de Lagoa Comprida para a caminhonete, antes que houvesse agressão física, e seguiu viagem.

O constrangimento e a tensão foram tão grandes que decidimos sair, ir embora, não havia o que fazer. Isso ocorreu no final da viagem. Em função da falta de segurança, entre outros flagrantes observados, decidimos recuar, já havíamos visto o bastante. A operação em 2008 não teve efeito duradouro no combate à exploração madeireira, que claramente voltou com força.

Nos dias anteriores a esses acontecimentos, havíamos feito uma breve caminhada em busca de vestígios dos Awá com a ajuda de dois indígenas Guajajara, Marinheiro e Belizário. Além de Baixinho, acompanhava-nos Bruno Fragoso, companheiro que trabalhou comigo no rio Jandiatuba e agora era Coordenador Técnico Local junto ao povo Krahô, também no Maranhão.

Até então, em 2009, ainda havia poucos indícios registrados e provas da existência dos Awá nessa terra indígena. Isso realmente parecia quase impossível, não só em função da intensa invasão de madeireiros e da avançada degradação florestal, como também da grande população Tenetehar. Atualmente, há até fotos e vídeos dos Awá, mas naquela época não havia. Era fundamental colher mais indícios e relatos dessa presença, e a nossa viagem tinha a intenção de levantar informações para montar um plano com esse objetivo. Apesar de muitos relatos, fotos de objetos da cultura material “coletados” por pessoas tenetehar em tapiris awá, e do saiote gentilmente doado por Baixinho à CGII, não observamos outros vestígios, apenas arbustos contorcidos esparsos na floresta.

Lembro que caminhamos numa estrada abandonada de madeireiros e, quilômetros adiante, entramos numa área de capoeira bem cerrada. Mais adiante, atingimos algumas pequenas bolas de floresta primária, onde havia um imenso pedral com pequenas cavernas no seu sopé, lugar de espíritos, mas também, segundo Belizário e Marinheiro, lugar dos Awá.

A TI é uma área muito difícil de andar, tanto por conta da mata “ruim” – ou seja, com extensas áreas degradadas, como capoeiras, cipoal, chavascal, em boa parte produzidos pela atividade madeireira – como também pela falta de água. Belizário e Marinheiro nos avisaram que havia uma lagoa nas imediações, mas, quando passamos por ela, era uma água de qualidade duvidosa, uma espécie de pântano lodoso.

3.12 O pajé, o mateiro e a pegada dos Awá

Alguns meses depois, em novembro de 2009, retornei ao Maranhão. Desta vez, além da TI Arariboia, fui também à TI Caru e à TI Awá. Em ambas também vivem segmentos Awá em diferentes situações de contato e relação com o entorno não indígena. O objetivo era coletar mais informações sobre os Awá e subsidiar decisões em Brasília¹⁶⁶.

Na TI Arariboia, além daqueles percalços decorrentes da invasão madeireira, coletamos alguns relatos e fizemos uma breve caminhada novamente com os companheiros Bruno e Baixinho. Fomos à aldeia Lagoa Comprida, aquela que não conseguimos atingir por conta do tensionamento com madeireiros. Ela fica bem no

¹⁶⁶ Na época, cogitava-se recriar uma FPE na região. Em 2011, por fim, foram criadas seis FPE, dentre elas a Awá Guajá no Maranhão.

centro da TI Arariboia. Não muito longe estão algumas das últimas porções de floresta ainda relativamente bem preservadas da terra indígena – portanto, do Maranhão. Além do mais, conforme nos diziam os próprios Guajajara, era a aldeia mais “tradicional”. Na aldeia havia umas casas bem antigas de alvenaria, talvez da época do SPI, umas utilizadas pela Funai, outras abandonadas, fantasmagóricas. Paramos a caminhonete no terreiro principal da aldeia, próximo a esse casario antigo.

Sáimos do ambiente de ar-condicionado da caminhonete e ouvimos um bonito coro de crianças cantando na língua Guajajara, em uma casa de madeira à direita do casario. Feliz, virei para Bruno: “Que bonito, né, Bruno? Olha aí a música, bem que nos falaram que aqui era bem tradicional!”. Bruno sorriu: “Rapá, isso é música de crente!”. “É nada Bruno, é música tradicional, olha a língua dos parentes!” Procuramos com os ouvidos definir a casa à direita que produzia o coro; logo a fitamos, uma casa colorida, bem pintada, e lá estava a placa da igreja sobre a porta. Olhei para o Bruno, que me respondeu com os olhos, em silêncio, dobrando a boca e enrugando as sobrancelhas, como que falasse “*num disse!*”. Respondi sem querer dar o braço a torcer: “Rapaz, isso é tradicional do mesmo jeito!”

As pessoas, curiosas, nos olhavam. Metade parecia arredia, a outra metade desconfiada. As crianças que não estavam na igreja, cantando, corriam lá fora, por dentro da poeira, e nos davam “joinha” com as mãos. Era já o meio de uma manhã ensolarada, em um dia do final da estação seca. Há tempos que não chovia.

Nós nos reunimos com algumas lideranças que estavam na aldeia. Naquele horário, como em toda parte, só alguns adultos ficavam por ali. Quem não havia ido para a igreja, estava fazendo outra coisa: caçando, trabalhando na roça, no mato catando esteio para suas casas em construção, indo para a cidade resolver assuntos, entre inúmeros afazeres e compromissos. Explicamos nosso trabalho, a questão da tal “política de isolados”, do “não contato”, e falamos de nossa expectativa em fazer uma rápida caminhada de três dias, em uma área apontada por informantes como local recorrente de presença Awá.

Eles contaram outras situações sobre a relação furtiva e indireta com os Awá. Um dos relatos, de um episódio ocorrido um ano antes em outra aldeia, de forma resumida, dizia que um caçador guajajara, de nome Domingos, se deparou com um tapiri abandonado pelos Awá – ele ficava bem próximo de uma caixa d’água usada e

agora abandonada por madeireiros. Nesse local, o caçador guajajara viu que no moquém¹⁶⁷ jaziam assados um macaco e uma cotia. Arrancou uns pedaços e comeu. Pegou também uns objetos que estavam soltos no tapiri, como cabaças de sapucaia – recipientes para armazenar líquidos, água e mel sobretudo –, e retornou à sua aldeia. Avisou a seus parentes o ocorrido, e eles decidiram retornar ao mesmo local de imediato para doar presentes aos Awá: açúcar, machado e sabão. Deixaram tudo isso no local e saíram. Semanas depois, o caçador que descobriu o tapiri dos Awá retornou para verificar se haviam, ou não, coletado os presentes. Ao chegar ao tapiri, para sua satisfação, constatou que os Awá recolheram, sim, todos os presentes, com exceção do sabão. De acordo com o caçador, os Awá não deixaram o sabão sem antes tê-lo provado. O sabão, abandonado, estava com um nítido sinal de mordida.

Na nossa reunião na aldeia, além dos relatos da presença dos Awá, discutimos o que fazer. Uns eram a favor de contatar os Awá, pois, para eles, sofriam muito na floresta – fome, frio e ameaça dos madeireiros. Outros achavam que o melhor era periodicamente doar presentes a eles – roupas, comida, ferramentas. Outros, por fim, achavam que não era bom se aproximar muito, pois os Awá não queriam isso e seria muito difícil convencê-los.

Conversa vai, conversa vem, voltamos a falar da caminhada que queríamos fazer. Ninguém se animou. Insistimos, argumentamos sobre a importância daquela atividade para a proteção da terra e tudo mais. Nem um pingão de empolgação. Um dos participantes, então, um pouco mais animado, perguntou se íamos pagar diárias. Falei que não, que era um trabalho de interesse deles também, que a proteção dos Awá significa defender a terra deles também e blá-blá-blá. Ninguém se animou. Despedimos e retornamos.

Ainda perto de Lagoa Comprida, paramos numa pequena aldeia de nome “Caititu”. Lá conhecemos Denilson Guajajara, que, segundo me falaram, era um jovem pajé da área. Ele aceitou ir, sem diárias, e chamou Raimundinho, este de perfil mais mateiro, mais calado que Denilson, que, ao contrário, era mais acessível, falava bem o português. Denilson havia estudado um tempo na cidade.

Foram apenas dois dias de caminhada, um para ir e outro para voltar. Raimundinho foi na dianteira, cortando e rompendo o mato ao longo de um antigo e desativado ramal madeireiro, através de capoeiras repletas de cipós e chavascas que te

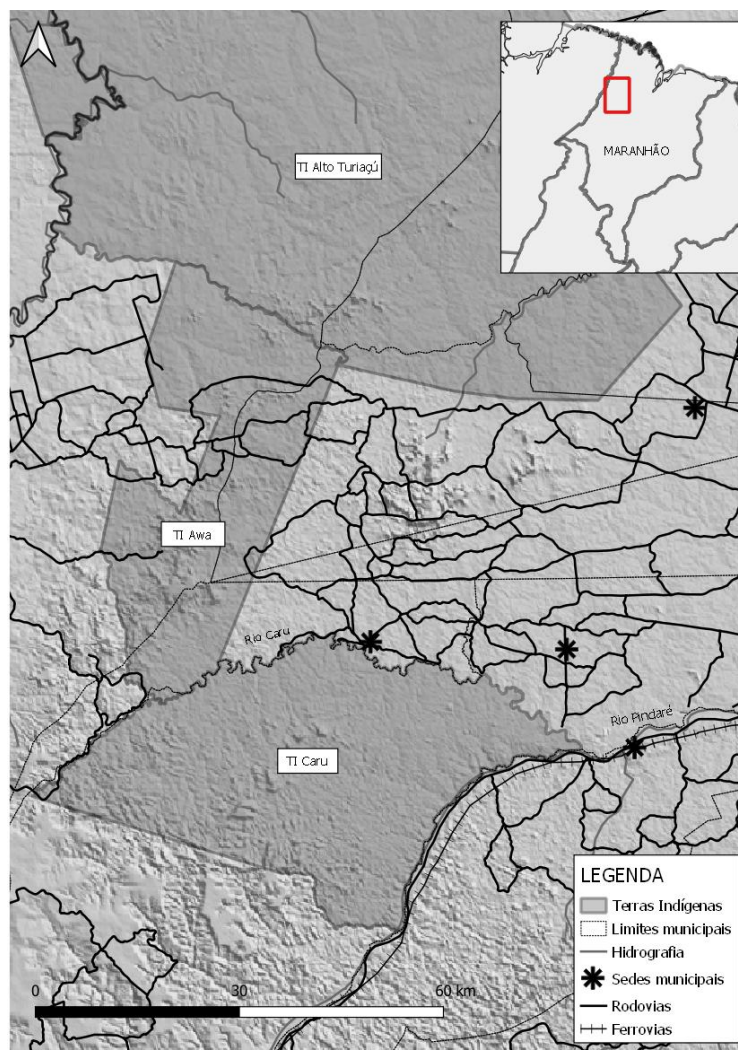
¹⁶⁷ Moquém é, ao mesmo tempo, uma estrutura manufaturada para “moquear” alimentos – especialmente carnes e peixes –, improvisada sobre o fogo como uma grelha; e uma técnica de cocção que consiste, basicamente, em assar, defumar e conservar o alimento.

cortam a pele. Raimundinho abria caminho. Nessas caminhadas na mata, sempre andamos em fila indiana. Cada posição na fila tem uma função, o da frente abre o caminho, o do meio fica atento aos imperceptíveis sinais da floresta – ou simplesmente vai junto, só andando mesmo – e o de trás, quando há arma, armado, atento às onças, protege a equipe. Ia Raimundinho na frente, nós no meio e Denilson atrás.

Ao final da tarde, chegamos à lagoa que era o objetivo da caminhada. Estávamos com sede, suados, sujos de mato. Eu ficava imaginando aquela lagoa que nunca chegava, visualizava-a como naquele filme “Lagoa Azul”. Quando chegamos, a lagoa estava seca, era só lama; e era a única possibilidade de água por dezenas de quilômetros ao redor. Ficamos ali acampados, decepcionados – era o jeito, era tarde para qualquer tentativa de encontrar água. A lagoa era, na verdade, uma grande poça de água – nessa época, de lama – debaixo da floresta, não tinha mais que quarenta ou cinquenta metros de diâmetro. Novembro é o mês mais seco do ano, é o final da época da estiagem, há meses que não chovia. O jeito foi abrir uma cacimba, um buraco na lama onde a água flui – suja, mas flui.

Segundo as informações, ali era local de presença constante dos Awá, justamente em função da água disponível na lagoa. Olhamos ao redor e, por dentro da lagoa seca, vimos uma pegada de pé descalço! Era uma impressão daquele mesmo tipo de pé que vi no Jandiatuba dois anos antes, dedos estirados, separados um do outro, pé largo. Eram os Awá! Pelo aspecto da pegada, não havia muito tempo que estiveram ali, provavelmente também procurando água. Era início da noite; se fosse mais cedo, o correto seria retirarmo-nos por conta do vestígio recente, da possível proximidade dos Awá. Raimundinho e Denilson não transpareciam importar-se com isso, mas eu e Bruno, um pouco. Entretanto, não tínhamos opção, ficamos em silêncio, dormimos cansados e sujos. No outro dia retornamos.

Mapa 4 - Terras indígenas no oeste do Maranhão.



Fonte: Funai, IBGE, MMA. Elaborado pelo próprio autor..

Nessa viagem ao Maranhão em novembro de 2009, a TI Araribóia foi o último itinerário. Antes, passamos pelas TI Awá e TI Caru. Nesta última visitamos duas aldeias Awá, a Tiracambu e a Awá. Em suma, a ideia era observar as situações e levantar informações sobre os Awá, como estava ocorrendo a assistência indigenista, relatos de invasão e, claro, sobre os Awá que vivem na floresta.

3.12.1 O fim não dá trégua

Foram inúmeras as investidas da Funai para os encontros ou contatos – ou

“resgate”¹⁶⁸, como dizem servidores da Funai – com pequenos grupos Awá ao longo da linha férrea da Companhia Vale do Rio Doce, desde o início de sua construção nos anos 1970 até seu pleno funcionamento nas décadas seguintes. As primeiras situações de contato entre agentes do órgão e indígenas awá ocorreram em 1973. O último resgate feito pela Funai se deu em 1998¹⁶⁹.

Em 1973, chegaram à Funai – ao Posto Indígena Pindaré – notícias repassadas por um patrão madeireiro de nome Francisco Chagas Linhares, (que se dizia) dono de terras do alto rio Caru – no centro-oeste maranhense –, sobre a permanência entre moradores ribeirinhos de três meninos “guajá” sobreviventes de um grupo de quatorze indígenas “arredios”. Diante da notícia, a Funai decidiu enviar a antropóloga Valéria Parise para coordenar uma equipe com o objetivo de verificar e qualificar o relato. Com a ajuda de um intérprete guajajara – Tomazinho Guajajara – morador da região do Caru, Parise viajou à área na segunda quinzena de agosto de 1973, levantou relatos e observou situações, no mínimo, estarrecedores.

Após a demorada viagem até o rio Caru, depois de idas e vindas na tentativa de prestar socorro a um menino guajajara doente – João Guajajara –, a equipe chegou ao local onde se dizia haver sobreviventes “guajá” no dia 22 de agosto.

Depois de 3 horas de caminho, chegamos ao lugar denominado Cocalinho, entre a foz do Igarapé da Fome, no Igarapé Turizinho, afluente do rio Caru. Encontramos na casa do senhor José Leon da Siqueira um rapaz Guajá vestido com um calção e estendido no chão, aparentando 16 anos aproximadamente, com febre alta, respiração dificultosa, gemendo, olhos e boca cheios de mosquito, desidratado e quase à morte (PARISE, 1973, pp. 3-4).

Com suspeita de gripe e malária, Valéria colocou-o numa rede e aplicou medicação que levava consigo, com a ajuda de madeireiros, pois o rapaz recusava energicamente todas as suas tentativas de injetar os medicamentos ou engoli-los via oral. Ao fim de uma hora melhorou. Foram procurar as outras duas crianças. A

¹⁶⁸ Especificamente no Maranhão, servidores da Funai utilizaram muito o termo “resgate” para indicar situações de contato com pequenos grupos em situação de isolamento que, antes, poderiam ter estabelecido relações com outros segmentos awá já contatados pela Funai. Assim, por conta do contato e transferência para outra área, romperam-se as relações entre esses pequenos segmentos. Por isso, esse tipo de situação, o “resgate”, não era considerada “primeiro contato” pelos servidores da Funai. Os grupos a serem resgatados estavam, geralmente, em áreas vulneráveis, expostos a muitos riscos, fora dos limites de terras indígenas já demarcadas. Ao tomar ciência de relatos sobre sua presença, uma equipe da Funai se dirigia à região onde se relatava essa presença, sempre com intérpretes awá, se aproximava do grupo isolado, contatava e os “resgatava”, levando-os para as aldeias awá já existentes, localizadas em áreas seguras no interior de terras indígenas. Situações como essa foram inúmeras desde a década de 1970.

¹⁶⁹ Em 2014, ocorreu um encontro entre um grupo awá em isolamento e indígenas awá da aldeia Tiracambu.

informação é que uma delas estava na casa de outra moradora ribeirinha – a outra já havia falecido. Valéria decidiu ir primeiro ao tapiri onde as duas crianças ficaram antes de serem adotadas por ribeirinhos:

Fomos também informados que um menino de 08 ou 09 anos tinha morrido de malária há duas semanas e um terceiro menino, de 05 ou 06 anos, encontrava-se na casa de Dona Alzira Gonçalves, na outra margem do Igarapé Turizinho. Fomos verificar o lugar onde os meninos moravam, a dois km do Igarapé da Fome, e encontramos um tapirizinho e os ossos do menino morto (PARISE, 1973, p. 4).

Parise encontrou o terceiro menino, que estava em melhores condições de saúde. Fez o resgate dos três e encaminhou os sobreviventes para tratamento de saúde no povoado de São João do Caru, o primeiro conjunto urbano descendo o rio Caru. Enquanto encaminhava o menino em pior estado, acompanhado por Tomazinho Guajajara, em canoa pelo rio Caru, encontrou “[...] uma balsa de madeira com 70 toras e umas outras de paparaúba e andiroba, etc., com aproximadamente 300 metros de comprimento, tiradas da área indígena e que o balseiro disse pertencer ao Sr. Francisco Chagas Linhares” (PARISE, 1973, p. 5).

Em São João do Caru obteve informação sobre uma menina “guajá” que estava em outro povoado, distante dali. Na impossibilidade de ir – estava acompanhando os meninos doentes –, Francisco Linhares, o patrão madeireiro, se propôs a averiguar. No retorno, dias depois, trouxe a notícia da recente morte da menina e acrescentou que a criança “[...] fora levada por um caçador que a encontrou no acampamento Guajá no igarapé Nicolau ou dos Índios, junto a três mortos, um homem, uma mulher e uma criança recém-nascida” (PARISE, 1973, p. 5). Em seu relatório, Parise registrou informações adicionais colhidas na região:

Todos os moradores interrogados concordam com o aparecimento de numerosos cadáveres esparsos no mato, da região da margem esquerda e direita do rio Caru [...]. Alguns caçadores nos informaram também que alguns cadáveres apresentam furos de balas [...]. Com a infiltração sempre maior de caçadores acompanhados de uma dúzia de cachorros e de madeireiros – nessa região, acredito nestas informações, que coincidem com as colhidas por nós durante precedente viagem nesta região em 1969, quando ainda esta área estava sendo povoada [...] (PARISE, 1973, pp. 9-10).

Ao final de seu relatório, Parise concluiu que era necessária e urgente a intervenção da Funai na região para evitar a extinção dos “Guajá ainda arredios [...] por

doenças ou mortos por caçadores no mato. Sobretudo nesta região de difícil acesso onde não tem fiscalização” (PARISE, 1973, p. 12).

Desde décadas antes, ocorriam encontros entre indígenas awá e famílias que se estabeleciam ao longo da antiga linha telegráfica, tal como os relatados por Nimuendaju (1948), ou os de um aventureiro francês, François-Xavier Beghin, em 1943 (CARDOSO, 2019, p. 78) e, provavelmente, desde antes. No entanto, foi nas décadas de 1960 e 1970 que esses contatos se intensificaram e se tornaram cada vez mais violentos. Ataques aos Awá se alastraram por toda a região, intensificados pela colonização provocada pelas construções das rodovias BR-222 (Fortaleza-Marabá), BR-316 (São Luís-Belém) e Ferrovia Carajás, da então Companhia Vale do Rio Doce. Todas essas infraestruturas surgiram subitamente em menos de duas décadas, em uma região até então isolada, de difícil acesso.

Em 1965, um grupo de doze pessoas awá foi bruscamente contatado por trabalhadores da rodovia BR-316. Seis ou sete delas foram levadas para um posto indígena na região¹⁷⁰, todas morreram em alguns meses. Das restantes, não se teve mais notícias (PARISE, 1988, p. 32). Ao que parece, esse mesmo grupo havia sido visitado por Beghin em 1943 (PARISE, 1973, p. 32). Em 1969, Fiorelo Parise, que em conjunto com sua irmã, Valéria Parise, iniciou levantamento de informações na região, “resgatou” três pessoas awá. De 1973 adiante, muitos outros encontros e “resgates” ocorreram por toda a região¹⁷¹.

Gostaria de destacar, nesse universo de violência, um episódio específico. Em meados da década de 1980, trabalhadores da construção da Ferrovia Carajás foram atacados, em pelo menos três oportunidades, por indígenas desconhecidos na altura do Km 400¹⁷² da ferrovia, entre as cidades de Buriticupu e Bom Jesus das Selvas. Desde a década de 1960 era conhecida a presença de grupos awá nessa mesma região¹⁷³, onde o rio Pindaré e áreas de ocupação antiga (e conhecida) dos Awá estão muito próximas do traçado da BR-222 e da ferrovia (GOMES, 1985, p. 3). Em 1986, outros ataques ocorreram na mesma região, casas de sitiantes foram queimadas e colonos e trabalhadores da ferrovia ficaram feridos:

¹⁷⁰ Trata-se do Posto Indígena Gonçalves Dias, posteriormente renomeado para Posto Indígena Pindaré.

¹⁷¹ Até 1976 os resgates para o Posto Indígena Guajá totalizaram 91 indígenas awá, no entanto, em função sobretudo de doenças, cinco anos depois, restavam apenas 25 (PARISE, 1988, p. 3).

¹⁷² Área localizada nas imediações da confluência dos rios Verde e Azul com o rio Pindaré, entre os municípios de Buriticupu e Bom Jesus das Selvas.

¹⁷³ Há registros, inclusive, de assassinatos de indígenas por “bugreiros” da época (GOMES, 1985, p. 2).

1986 – Em fevereiro os Guajá atacaram a flechadas o tratorista Ediel Mendes da Silva, trabalhador da fazenda ‘Vale do Pindaré’, não saindo ninguém ferido. A foto que se encontra no escritório do SPAG mostra a flecha espetada no acento do trator. O incidente aconteceu na carroçável daquela fazenda próximo ao km 411 da Ferrovia Carajás (SANTOS; SILVA; NETO, 1989, p. 2).

O jornal *O Estado do Maranhão*, em matéria com entrevista do antropólogo Mércio Gomes, noticiou em setembro de 1985 os ataques:

Os colonos contaram oito índios, mas, como entre eles não havia mulheres nem crianças, o antropólogo calcula que o grupo seja composto por aproximadamente 15 pessoas. Eles estão acampados em lugar próximo do Rio Verde, afluente da margem esquerda do Pindaré, à altura do Km 400 (...) mais adiante, entre os quilômetros 430 e 440, próximo ao rio Azul, há outro grupo, de cerca de 12 índios, também agressivo: foram eles que atacaram um colhedor de bacaba há algum tempo (ESTADO DO MARANHÃO, 1985).

A matéria continuou tratando sobre os “problemas” que a presença indígena estava causando à Funai:

Há muitos invasores por ali – caçadores, pescadores, garimpeiros, coletores de frutos e lenhadores. Há também o loteamento do Getat (legalizado com a expedição de títulos definitivos) e grandes fazendas de criação de gado, pertencentes à Samba, à Varig e a pecuaristas oriundos do município paraense de Paragominas. E há, finalmente, a presença da estatal Vale do Rio Doce, que administra a construção da ferrovia Carajás-Ponta da Madeira e realiza pesquisas minerais (principalmente bauxita, a matéria-prima do alumínio) por intermédio de sua subsidiária Docegeo. [...] Segundo a Vale, as equipes da Docegeo, empenhadas no trabalho de campo desde 1982, ‘não constataram a presença de índios na área’ (ESTADO DO MARANHÃO, 1985).

Em dezembro de 1986, finalmente, quatro indígenas foram encontrados e resgatados pela Funai com a ajuda dos intérpretes Geí¹⁷⁴ e Kamairú, ambos Awá. Após o contato, as quatro pessoas permaneceram na região, e havia uma proposta para interdição da área que acabou não sendo levada adiante. No final de 1987, de 27 pessoas estimadas por Gomes, restariam três remanescentes, transferidos para o Posto Indígena Awá (hoje aldeia Awá), na TI Caru. Uma mulher idosa faleceu por enfermidade em 1987, após o encontro (PARISE, 1988, p. 7).

¹⁷⁴ Geí foi um dos meninos resgatados por Valéria Parise em 1973.

3.13 Aurê e Aurá

Na aldeia Tiracambu fomos surpreendidos. A ideia era conhecer os Awá que vivem ali, e assim fizemos. Mas, além deles, havia dois indígenas misteriosos que viviam em uma casa ao lado do posto da Funai, apartados dos Awá. As habitações dos Awá ficavam separadas do posto, mais adiante. Tratava-se de Aurê e Aurá. O Chefe de Posto naquela época explicou que os dois indivíduos, um mais novo e o outro mais velho, entre cinquenta e sessenta anos, não eram Awá, por isso moravam afastados, sozinhos, isolados. Eles vieram de outra região e ninguém sabia que língua falavam. Eram arredios, ameaçavam todos que chegavam perto. Mas com ele, o Chefe de Posto, eram mais mansos.

O posto, de estrutura velha e de madeira – onde também ficava sediada a enfermaria da Funasa –, servia café da manhã, almoço e janta para eles, ou seja, os profissionais da Funasa os alimentavam todo dia. O Chefe de Posto e os próprios Awá nos falaram que Aurê e Aurá armazenavam centenas de flechas dentro de sua casa, eram brabos.

Depois de visitarmos as aldeias dos Awá, retornamos ao posto e lá estavam eles novamente, Aurê e Aurá, sentados na frente de sua casa, e um deles, o mais novo, estava com uma faca na mão. Ambos com cara fechada. Bruno, sempre mais arrojado, propôs chegarmos perto, tentar conversar com eles, tirar uma foto, ver as centenas de flechas penduradas no teto de sua casa e, talvez, conseguir uma de presente. Eu não sabia se valia a pena, pareciam bem arredios. “Bora, Fabrício!” E fomos, quando demos cinco passos na direção deles, a uns trinta metros de distância, o mais novo ergueu a faca e a exibiu nos encarando. Paramos. “Bruno, o cara vai jogar a faca na gente!” Ficamos parados, retrocedemos, ele abaixou a faca. “Fabrício, bora de novo?” E lá fomos nós, e novamente a faca em riste.

Eu não sei se estava receoso ou preocupado em incomodá-los. Bruno pegou a máquina no bolso, deu mais dois passos à frente e bateu uma foto. Nos despedimos do pessoal do posto depois de um cafezinho daquele bem doce, e prosseguimos nossa viagem.

Aurê e Aurá continuaram nos meus pensamentos. Quando terminou a viagem – depois lá da Araribóia – e voltei a Brasília, comecei uma pesquisa no acervo da CGII procurando encontrar alguma pista sobre o mistério que os rodeava. Descobri que um indigenista, antigo servidor da Funai, Arthur Nobre Mendes¹⁷⁵, que naquela altura, se bem me lembro, assessorava o Presidente da Funai, foi quem se dirigiu à região e fez os primeiros relatos do surgimento deles em casas de colonos. Pedi que Mendes me concedesse uma entrevista, na qual mencionou um relatório que posteriormente achei¹⁷⁶. “Aurê” e “Aurá” não são seus verdadeiros nomes, foram dados por servidores da Funai porque eles repetiam de forma constate a palavra “Aré”, que significa “nós” em línguas da família Tupi-Guarani.

3.13.1 Quem são Aurê e Aurá?

No dia 4 de julho de 1987, dois jovens indígenas nus surgiram na casa de um colono de nome Raimundo. Um deles portava apenas um facão sem cabo, exibindo-o ao posseiro, sem, no entanto, demonstrar agressividade (MENDES, 1987). No dia seguinte, os dois retornaram novamente ao local, tocando flautas, mas Raimundo, com medo, fugiu com a família. Isso aconteceu num distrito denominado de “Tracoá”, em região limítrofe entre os municípios de Novo Repartimento, Itupiranga e Marabá, no Pará, a aproximadamente vinte quilômetros ao sul da Terra Indígena Parakanã.

No final da década de 1980, essa era uma região pioneira de colonização, grilagem, exploração ilegal de mogno e desmatamento. A floresta sofria um rápido processo de desmate. O distrito de Tracoá era apenas um conglomerado de posseiros acampados em lotes ainda não demarcados.

Ao chegar à área, a equipe da Funai coordenada por Mendes (MENDES, 1987), guiada pelos locais, se dirigiu ao tapiri dos dois indígenas desconhecidos que haviam sido encontrados recentemente por um posseiro. O tapiri se encontrava a apenas seis quilômetros de Tracoá e a quatro quilômetros da casa desse posseiro que guiou a equipe.

Chegando ao local, a equipe observou uma espécie de cerca em torno do tapiri,

¹⁷⁵ Mendes chegou a ser presidente da Funai.

¹⁷⁶ Relato sobre o surgimento de índios isolados no Município de Itupiranga, estado do Pará, de julho de 1987.

com quatro metros de altura, construída com varas finas amarradas entre si com cipó. A equipe constatou que não havia ninguém, e entrou no tapiri. Com teto de palha, a habitação media seis metros de comprimento, quatro metros de largura e 1,5 metros de altura. Dentro do tapiri havia uma fogueira ainda em brasas, o que indicava a presença recente dos dois. Contaram dezoito facões sem cabo, dois machados, além de sacos plásticos, lâminas de faca e panos velhos em seu interior.

Intérpretes arara, de língua Karib, e assurini do Tocantins, de língua Tupi-Guarani, foram levados ao local para conversar com os dois, entretanto não conseguiram estabelecer contato (SANTOS, 1991, p. 2). Por conta do impasse sobre a identificação linguística dos dois indígenas, em outubro do mesmo ano, foram ao encontro deles os linguistas Denny Moore e Iraguacema Maciel. Concluíram que Aurê e Aurá falavam uma língua Tupi-Guarani, no entanto bem diferente das outras línguas dessa família.

Na maloca velha deles, os pesquisadores observaram entre quarenta e cinquenta flechas, mas não viram arcos. Observaram restos alimentares de animais lentos, como jabuti e tatu-canastra, o que poderia indicar o não uso de arcos e flechas para as atividades de caça. Contaram nada mais, nada menos, que 36 facões e doze machados, de modo geral com os cabos retirados. Moore e Maciel coletaram, ainda, em hotel onde ficaram hospedados em Marabá, relato de avistamento de indígenas desconhecidos na mesma região:

[...] alguém do Hotel Coelhão, em Marabá, afirma que amigos seus, que trabalham exatamente na área entre os rios Preto e Tapirapé dizem encontrar com certa frequência índios arredios nesta região. Segundo informações de terceiros, na fazenda do Senhor Valdeci há 50 empregados que encontram índios às vezes no mato (MOORE; MACIEL, 1987, p. 3).

O antropólogo William Baleé foi enviado à região também em outubro de 1987, logo após as visitas de Moore e Maciel, com o objetivo de coletar dados etnográficos e compreender as circunstâncias do surgimento dos dois indígenas e de sua história. A Baleé, Aurê e Aurá contaram que o pai deles foi morto por “gente amarela” – *awa-yu*. Baleé especulou serem outros indígenas¹⁷⁷, sem descartar, no entanto, a possibilidade de a morte ter sido também causada por alguma doença que provoque icterícia, tal como a

¹⁷⁷ Santos (1991) cogitou que os Parakanã poderiam ser seus inimigos históricos e responsáveis pelo “exterminio”, em função de Aurê e Aurá, ao conhecerem pessoas desse povo, terem demonstrado “profundo medo” (SANTOS, 1991, p. 3).

malária. Ao contrário de Moore e Maciel (1987), Baleé observou dois arcos mal-acabados, um deles medindo quase 1,80 metros. No entanto, como Moore e Maciel, por conta dos restos alimentares em sua moradia, Baleé acreditou que ambos usavam muito pouco o arco e flecha para atividades de caça. O pesquisador propôs a hipótese de que

Os dois índios arredios teriam perdido seus parentes em juventude, antes da idade em que aprende-se a fazer arcos e flechas bem acabados (por volta de 16 anos em muitas sociedades indígenas) e que teriam sobrevivido à base de coleta de frutas e animais desde aquele evento, ou seja, por vários anos, pois os dois aparentam com mais de trinta e menos de quarenta (BALEÉ, 1987, p. 5).

Logo depois, em face do avanço da ocupação de colonos e do desmatamento na área – denominada de Gleba Pacajaí –, Aurê e Aurá foram removidos para a TI Koatinemo, assentados na aldeia Assurini, povo que também fala uma língua da família Tupi-Guarani. A área que havia sido interdita após 1987, em função da presença dos dois indígenas e da possibilidade da existência de outras pessoas, foi desinterditada com base em uma expedição realizada pelo sertanista João Evangelista de Carvalho (FUNAI, 1991).

Na TI Koatinemo, Aurê e Aurá se envolveram em conflito com os Assurini, mataram um homem adulto, supostamente em disputa pela esposa da vítima. A Funai os retirou às pressas, ameaçados pela família da vítima. Aurê e Aurá foram, então, transferidos para a aldeia Tiracambu, na TI Caru (SANTOS, 1991, pp. 5-6). Um deles tem, desde o contato, a perna atrofiada, possivelmente causada pela poliomielite, e o outro é corcunda, com sérios problemas de coluna. Por isso, não têm condições de caçar e realizar outras atividades que demandam esforço físico, motivo pelo qual a Funai e a Funasa os alimentavam. Os Awá da aldeia Tiracambu não se aproximavam deles, e nos falavam que as dezenas e dezenas de flechas na casa deles indicava que estavam preparados para a guerra; quem sabe, aguardando o momento em que pudessem vingar a morte de seu povo¹⁷⁸.

¹⁷⁸ Em 2019, Aurê, o mais velho, faleceu. Aurá vive atualmente sozinho, ainda na TI Caru.

Figura 3 – Aurê e Aurá sentados na frente de sua casa enquanto tentávamos nos aproximar.



Fonte: Bruno Fragoso, 2009.

3.14 Busca por fogo

Na aldeia Tiracambu tive a felicidade de conhecer o famoso Karapirú, uma pessoa muito sorridente e silenciosa, que não falava bem o português. Sua família sofreu um ataque de fazendeiros em meados da década de 1970, quando ainda estava em situação de isolamento na região de Porto Franco, no Maranhão. Essa agressão resultou na morte de muitos de seus familiares e motivou sua fuga a leste. Karapirú foi contatado em 1988 no município de Barreiras, na Bahia, muito distante de seu lugar de origem¹⁷⁹.

Visitamos finalmente a TI Awá. Foi um grande impacto. A terra indígena estava completamente invadida, com muitos pastos para a criação de gado e muita exploração ilegal de madeira na floresta que ainda restava. Quase 30% da área estava desmatada a corte raso, o que representava mais ou menos 330 km². Grande parte da floresta estava degradada. Com algumas raras exceções, era um caos.

¹⁷⁹ Sugiro assistir ao filme “Serras da Desordem” (2006), disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=VNMrboKyunw>. Acesso em: 9 nov. 2021.

Entramos na terra indígena pela estrada, em uma caminhonete. Uma placa da Funai nos avisava que ali iniciava a TI, no entanto, o pasto era contínuo. Novembro é um mês muito seco na região, é época de queimar os pastos e efetuar novas derrubadas. Chegamos em meio a muito fogo, muita fumaça e calor, havia gente invasora nos encarando – a Funai não era bem quista ali. Era um inferno. Existia um pequeno povoado de nome “Caju” dentro da terra indígena, que contava com uma escola municipal e não ficava muito longe da aldeia Juriti, nosso destino. Para quem conhecia o Vale do Javari e o rio Ipiaçava, conhecer a TI Awá era um grande impacto.

No final da estrada, um pouco adiante do povoado de Caju, na beira do rio Caru, saímos do carro e terminamos a viagem a pé. Entramos na floresta e caminhamos até a aldeia Juriti em um caminho tipicamente indígena, debaixo do enorme dossel da floresta. Repentinamente, como um choque térmico, entramos em outra dimensão, um outro mundo; do cenário apocalíptico, estávamos no silêncio e na sombra acolhedora da floresta.

Na aldeia Juriti viviam quarenta pessoas, dezesseis mulheres e 24 homens, que nos receberam muito bem, sorridentes e curiosos. Os mais jovens falavam precariamente a língua portuguesa, os mais velhos não falavam. O arco e a flecha ainda eram os principais instrumentos de caça, embora alguns jovens dispusessem de velhas espingardas apreendidas de invasores. Junto com a coleta, a caça representava um importante meio e significado da vida dos Awá.

Com o apoio da Funai, derrubavam roçados, plantavam mandioca, faziam e comiam farinha, alimento incorporado por meio da convivência com os servidores da Funai. Os indígenas não estavam familiarizados com o sistema monetário, não ingeriam bebidas alcoólicas e se deslocavam à cidade apenas por questões médicas. A Funai mantinha um controle rígido. Era um exemplo do que a Funai chama administrativamente de “recente contato”.

De fato, ali viviam pessoas contatadas em períodos recentes, sendo o ano de 1998, como já dito, aquele em que ocorreu o último. O contato aconteceu no interior da TI Awá, com um grupo familiar constituído por cinco pessoas: um casal e três crianças. O homem adulto, que se chamava “*Kamará*”, contou que o fogo que eles carregavam em seus deslocamentos, na forma de um tição, havia se apagado, motivo pelo qual se aproximaram de fazendas na tentativa de reacendê-lo. Estavam na altura do Igarapé Mão de Onça, uma área no limite centro-oeste da terra indígena, onde há fazendas e sítios. Os fazendeiros perceberam a presença do grupo nas redondezas e chamaram a

Funai. Na equipe de “resgate” foram dois indígenas awá, um deles era Benvindo (Piramutxiá)¹⁸⁰. Foram Piramutxiá e um mateiro não indígena – de nome Luís Moreira¹⁸¹ – que os encontraram e os levaram para a aldeia Juriti¹⁸².

Nessa nossa visita, além de tê-los conhecido, levantamos informações sobre outros Awá que ainda permaneciam na floresta, também na TI Awá. Kamará, quando veio para Juriti em 1998, deixou para trás seu irmão e família, que provavelmente permanecem em situação de isolamento na região.

Lembro que os Awá de Juriti reclamavam muito do constante barulho de trator e de motosserra. Seus ouvidos sensíveis ouviam ao longe o estribilho do fim do mundo, acuados. Quiseram nos mostrar uma estrada de madeireiros. Fomos e nos surpreendemos, a estrada, recentemente utilizada, estava a apenas três quilômetros da aldeia. As bestas-feras apocalípticas estavam por perto.

3.15 Caititu manso

Em 2015 retornei ao Maranhão, às Terras Indígenas Caru e Awá. Desta vez, a viagem foi motivada – dentre outros objetivos – por um ataque de indígenas isolados a Uirohó, indígena contatado um ano antes pelos moradores da aldeia Tiracambu.

Uirohó e as mulheres Jakarewyj e Amakari, sua mãe e tia, quando viviam isolados na floresta, estavam sendo perseguidos pelos “Mihúa”, grupo isolado assim denominado pelos Awá. De acordo com os relatos dos moradores awá da TI Caru, por conta desses sucessivos ataques, Uirohó, ao ver Katakoka, homem awá da aldeia Tiracambu que estava caçando na área, aproximou-se e pediu ajuda. Katakoka sugeriu que o acompanhasse até a aldeia, Uirohó aceitou o convite, mas as mulheres resistiram. Depois de bastante insistência de Uirohó, as duas aceitaram acompanhá-los até a aldeia Tiracambu. Assim foi o “contato”, residiam desde dezembro de 2014 com os Awá na aldeia Tiracambu.

Ao chegarem à aldeia, a Sesai fez exames médicos, ocasião em que diagnosticou tuberculose nas mulheres. Após idas e vindas a São Luís, para tratamentos médicos que não resultaram na cura total, no final do ano de 2016, as mulheres retornaram à floresta.

¹⁸⁰ Filho de Karapirú, que o identificou após ser encontrado na Bahia.

¹⁸¹ Relato contado pelo sertanista Wellington Figueiredo, que participou do resgate, em *Memórias Sertanistas*, p. 266.

¹⁸² A Funai chamou também este encontro de “resgate”.

Em 2017 Jakarewyj morre possivelmente em decorrência de complicações da tuberculose.

Os moradores awá da Tiracambu me relataram dois aspectos que os diferenciam dos Mihúa, os mesmos que perseguiram Uirohó, Amakari e Jakarewyj: as flechas mihúa são menores e não comem macaco guariba, alimento bastante apreciado pelos Awá. O último ataque a Uirohó ocorreu à noite, enquanto ele voltava de uma pescaria, na trilha que interliga a aldeia e o igarapé. Ele não foi ferido, embora a flecha tenha rasgado sua camisa.

Eu vi a flecha, eles me mostraram enquanto eu conversava com Uirohó com a ajuda da intérprete Mamanti, uma jovem mulher awá que mediava o diálogo enquanto baloiçava seu filho de colo. O bico afiado da ponta de taboca da flecha havia sido cortado. Uirohó sabia o nome de seu agressor isolado mihúa, era “Aracutxiá”¹⁸³. Uirohó acreditava que Aracutxiá insistia nos ataques por estar com raiva. Tempos atrás, havia matado um porquinho caititu seu de estimação. Desde então, Aracutxiá e os Mihúa os perseguiram. Me pareceu, na época, em interpretação inicial, que a explicação possa ter sido uma exemplificação das dificuldades de caça que o grupo de Uirohó e, provavelmente, os Mihúa, estavam enfrentando em função das invasões de madeireiros que, desde anos atrás, se alastravam na área como cupim.

Após a visita à aldeia Tiracambu, fomos para a aldeia Juriti, na TI Awá. Estávamos no encalço de informações sobre a presença de isolados na área, relatada pelos Awá de Juriti. Fazia mais ou menos um ano que o processo de extrusão da TI Awá havia sido concluído. Naquela altura, a área estava totalmente desocupada dos muitos posseiros que lá havia. Os pequenos povoados de Caju e Vitória da Conquista, ambos dentro da TI, estavam fantasmagóricos, totalmente abandonados. A floresta começava a se regenerar. Nas áreas de pasto cresciam espécies primárias de capoeira. O mato crescia novamente.

Juntamente com os Awá da aldeia Juriti, caminhamos no lugar onde perceberam a presença dos isolados. Era um pedaço de floresta, uma área alta, de morros, rodeada por desmatamentos e roças abandonadas pelos invasores do povoado de Caju. Vimos arbustos dobrados, um vestígio da presença indígena. Foi Kamará e seu filho, Uirohó (não o Uirohó do relato anterior), que perceberam a presença dos parentes isolados. A expulsão dos madeireiros e posseiros proporcionou aos Awá o retorno às áreas de caça. Além disso, bandos de porcos queixadas estavam surgindo abundantemente ao redor das

¹⁸³ Essa foi a forma como anotei no diário, mas não creio que a grafia esteja correta.

roças de mandioca abandonadas pelos posseiros, esses animais estavam se alimentando delas.

As áreas ao redor de Caju estavam cheias de vida, de animais de caça. Uirohó e Kamará nos contaram que estavam nessa área caçando. Uirohó, à frente, viu um caititu, achou estranho, pois parecia muito manso. Ao chegar mais próximo, reparou que o animal tinha uma cordinha atada ao redor do pescoço, como uma coleira. Pensou, como num raio veloz, se tratar de um caitutu de estimação dos isolados. Tão logo, subitamente, ouviu um estralar de folhas secas adiante, que se transformou em sons de pessoas correndo. Parou por um instante, percebeu o que parecia um tombo de alguém e um choro de criança de colo por detrás da cortina densa da floresta. Com medo, voltou para avisar Kamará, seu pai. Uirohó não chegou a atirar no caititu, diferentemente do seu xará da TI Caru, que matou o animal de estimação dos Mihúa, provocando a fúria de seu dono, Aracutxiá.

3.16 De volta ao Javari

Em dezembro de 2009, eu ainda estava em Brasília, trabalhando na fria e enfadonha sala da CGII. Em um daqueles dias, um pouco antes do Natal, Elias Bigio, meu chefe, me chamou em seu gabinete. Lá fui eu. Começou a falar, daquele jeito do Elias, para quem o conhece, dando voltas, “arrodeando”. Falou do Vale do Javari e de alguns problemas que estavam ocorrendo por lá: o surgimento de indígenas Korubo ainda não conhecidos na margem dos rios Itaquai e Ituí, os relatos dos Marubo sobre o surgimento de indígenas sem contato no alto Curuçá, as dificuldades administrativas. Nenhuma novidade para mim, eu estava acompanhando as questões do Javari. Ao fim, falou sobre Rieli Franciscato, que era o Coordenador da Frente de Proteção naquela terra indígena desde 2007. Franciscato estava cansado, queria retornar a Rondônia, ficar próximo de sua família, retomar o trabalho junto aos Amondawa, era o seu desejo, era simples. Era preciso encontrar alguém para assumir aquilo lá. De imediato não pensei em ninguém. Respondi que poderia ajudar a pensar em alguém para substituí-lo. Ele me deu um sorrisinho e me pediu para assumir. Tive um susto. Respondi que não estava preparado: Javari é bomba, não é para amadores. Ele insistiu, falou que me ajudaria. Fiquei de pensar. A seguir falei com Rieli. Se me lembro dessa conversa, ele me falou que estava cansado e me incentivou. No dia seguinte, respondi a Elias, aceitei o convite, a conversa com Rieli ajudou. E lá fui eu de novo para o Javari.

Cheguei no Vale do Javari no final de março de 2010¹⁸⁴. Encontrei Idnilda Obando em Tabatinga, servidora experiente da FPE Vale do Javari. Tivemos uma conversa sobre a parte administrativa, área em que ela era – e ainda é – especialista. A esfera administrativa das FPE, gestão de recursos humanos, processos de licitação, de aquisição, gestão do patrimônio público, enfim, sempre foi o principal gargalo da atuação dessas unidades, uma das principais reclamações dos coordenadores das FPE, tal o tamanho da dedicação demandada atualmente pela parte administrativa. “Antigamente não era assim, nós ficávamos mais no mato do que na cidade resolvendo papelada!”, reclamavam sempre os mais antigos¹⁸⁵.

Encontrei Rieli na Base Ituí-Itaquai. Ficamos três dias juntos. Além da transição, fizemos uma atividade de vigilância, vestígios da entrada de invasores foram vistos; fomos atrás deles, sem sucesso. Rieli me apresentou à equipe – boa parte eu já conhecia –, me mostrou os equipamentos e suas condições; me fez inúmeras recomendações, desde cuidados com esses maquinários até estratégias de vigilância. Ele achava que eu deveria olhar com calma o que estava ocorrendo no alto rio Curuçá. Falou do surgimento dos Korubo sem contato nas margens dos rios, motivo de muita preocupação. Conversamos sobre os diversos grupos em isolamento, dos sobrevoos necessários a fazer. Ele me informou sobre a mudança de famílias matis para o rio Coari, próximo à área de ocupação de grupos korubo isolados, motivo de muito tensionamento. Por fim, lembro, me falou sobre o grupo Korubo contatado em 1996, me deu dicas, sugeriu cuidados, recomendou e aconselhou, cheio de ideias para o futuro. E, após os três dias, se foi.

3.17 Localizar ou pacificar?

Realizei a primeira expedição em abril. Foi uma viagem ao alto rio Curuçá para averiguar os relatos dos Marubo. Meses antes, na passagem de dezembro para janeiro, um experiente indigenista, Egipson Nunes Correia,¹⁸⁶ foi ao alto Curuçá a pedido de

¹⁸⁴ Registre-se que minha portaria de nomeação foi publicada apenas em maio – coisas da Funai.

¹⁸⁵ Realmente, passava-se mais tempo gerindo a máquina do que no trabalho que deveria ser feito, a área finalística, a vigilância, as expedições, o acompanhamento indigenista dos Korubo “de recente contato”, o diálogo com o entorno indígena e não indígena. Por isso, Idnilda era fundamental, sempre foi uma servidora importante para manter a FPE Vale do Javari funcionando, a máquina operando, e desonerar o coordenador para as atividades de campo.

¹⁸⁶ Egipson é um colaborador indigenista mais velho, que trabalhou em outras regiões, como em Goiás, na questão Avá Canoeiro, e na Terra Indígena Kawahiva do Rio Pardo.

Elias, no entanto, por conta de imprevistos,¹⁸⁷ teve que retornar antes do programado. Eu estava em início de reestruturação de minha equipe, dispunha de uma vaga terceirizada e dois fortes candidatos. Um deles era o ex-militar Gutemberg Castilho, muito sério, despachado e operacional. O segundo era um conhecido da FPE, Maxciel dos Santos, que havia servido na Aeronáutica, bom de serviço também, principalmente na fiscalização. Decidi usar a expedição como teste: quem fosse melhor, eu contrataria.

Além de Gutemberg e Maxciel, também participaram desse trabalho José da Rocha, companheiro antigo da época do Jandiatuba; Alcino Marubo, um morador do rio Ituí, da aldeia Vida Nova, assíduo colaborador da FPE; e Manoel Chorípa, liderança marubo da aldeia Maronal, Chefe de Posto da Funai no alto Curuçá.

Sáimos de Tabatinga no dia 7 de abril. O trajeto, totalmente por via fluvial, consistiu em descer um pouco o rio Solimões (denominado de Amazonas no lado peruano da fronteira) e entrar no rio Javari. Bem próximo à foz do Javari, no Solimões, está a cidade de Benjamin Constant. Subimos por algumas horas o rio Javari até a cidade de Atalaia do Norte, localizada perto da foz do rio Itaquai. Prosseguimos pelo rio Javari, limite natural entre o Brasil e o Peru. O Javari é um rio barrento e bem largo. Passamos por aldeias kanamari e matsés, já dentro da Terra Indígena Vale do Javari. Pernoitamos mais adiante nesse trecho, um pouco antes da foz do rio Curuçá. Decidimos acampar na margem do rio para adiantar nossa viagem. As aldeias ficaram para trás.

Retiramos nossas coisas da embarcação – uma lancha movida por um motor de popa com 40 cavalos de força (ou HP, “Horse Power”). Os membros da equipe começaram a organizar seu lugar de pernoite, seus tapiris. Nesse tipo de viagem, em geral, o comum é cada integrante levar e ter os devidos cuidados com um kit obrigatório, constituído, no mínimo, por uma lona, um mosquiteiro e uma rede – além de cordas extras, barbantes, coberta, entre outros itens, digamos assim, opcionais. E lá estávamos organizando nossos aposentos, limpando o local, retirando folhas do chão para evitar acidentes com cobras ou insetos, fazendo forquilhas e outras engenharias com varas retiradas dali mesmo, para suportar o peso da rede, para conformar a estrutura da cobertura, estender a lona, esticando-a por cima da pré-montada estrutura de varas com cordas, barbantes e cipós. Uns eram mais habilidosos, como Alcino e José, fazendo jiraus – mesas improvisadas próximas de suas redes. Aqueles menos

¹⁸⁷ A Funai em Brasília havia publicado uma normativa de reestruturação do órgão que extinguiria a unidade administrativa descentralizada em Atalaia do Norte. Os Marubo e todos os outros povos do Javari estavam em pé de guerra, se mobilizando para ocupar o prédio da Funai nessa cidade.

caprichosos ou sem muita habilidade, como eu, cortando as palhas de palmeiras ao redor, estendendo-as no chão e depositando a mochila e todos os bens individuais por cima.

Enquanto isso, Maxciel, nervoso, ainda não tinha sequer limpo o local por ele escolhido, estava retirando tudo da mochila, coçava a cabeça, parecia preocupado, olhava de novo suas coisas, remexia tudo, coçava a cabeça de novo. Vendo Max daquele jeito, me aproximei e perguntei se estava tudo bem; ele respondeu que sim. Prossegui com meus afazeres. Daí a pouco, Max se sentou, com um espírito de resignação, escorou suas costas em uma árvore e por ali ficou. Fui lá de novo e perguntei o que estava acontecendo, “Chefe, esqueci a rede, mas tudo bem, não se preocupe”. José, que escutou a confissão, riu alto e balançou a cabeça em desaprovação enquanto amarrava sua rede em um dos esteios de seu tapiri. Gutemberg se aproximou, perguntou novamente, como se não acreditasse; Max confirmou o esquecimento. Alcino e Chorîpa, já acomodados em suas redes – em uma espécie de *test drive* – também riram alto, do jeito marubo mesmo, o riso é seguido de um “ahaaaa” e uma palma. Max se tornou, rapidamente, motivo de chacota, como tantas outras vezes ocorreu nos inúmeros trabalhos que fez na Funai, apesar da competência.

Numa expedição desse tipo, demorada e com longas caminhadas na floresta, boas noites de sono são imprescindíveis para manter o ânimo e o humor. Você pode esquecer tudo, mas a rede é item imprescindível, não trazê-la é uma falha grave que pode colocar a perder o trabalho. Maxciel deu o jeito dele, dormia em cima da lona, improvisou uma estrutura para o mosquito e foi assim até o final da viagem, cada dia um novo desafio de engenharia. Todo fim de dia era divertido, era hora de mangar do Maxciel. Max não ligava, sempre orgulhoso de suas soluções precárias de pernoite.

Figura 4 - Equipe da expedição ao alto rio Curuçá, da esquerda para a direita: Fabrício, Gutemberg, Chorîpa, Maxciel, Adelino e, agachado, José Moisés da Rocha.



Fonte: Autoria própria, 2010.

No quinto dia de viagem, chegamos à aldeia Maronal, a mesma que conheci em 2006. Até lá, havíamos passado por inúmeras aldeias. Os relatos sobre a presença dos indígenas isolados estavam ocorrendo de forma intensa na aldeia Komãya, uma pequena comunidade ainda mais distante de Maronal, onde viviam quinze pessoas, localizada num afluente do alto Curuçá. Komãya foi fundada em 1995 pelo patriarca Vicente (Ivãmpa), um homem já idoso e muito respeitado por todos. Vicente nos contou, naquela oportunidade, que sua intenção era reocupar áreas históricas e tradicionais do povo Marubo e evitar que seus filhos tivessem muitos contatos com bebidas alcoólicas e outras coisas advindas da relação com o branco. Ironicamente, para insatisfação de Vicente, a aldeia Komãya se tornou um ponto de passagem da rota para a cidade de Cruzeiro do Sul. Portanto, a circulação de pessoas ali era constante, sobretudo de jovens em busca de coisas que emanam da cidade.

O velho Vicente tinha, então, duas reclamações principais: a aproximação de indígenas desconhecidos, os isolados, que eram possivelmente jovens com o intuito de furtar seus objetos e talvez até suas mulheres; e os jovens marubo, que passavam por ali constantemente oriundos das aldeias a jusante do Curuçá, em busca de coisas

semelhantes na cidade. Traziam da cidade, além do mais, doenças como a gripe, questão também que preocupava bastante Vicente.

A nossa ideia inicial com a expedição era realizar uma caminhada para leste, no interflúvio dos rios Ituí e Curuçá, justamente onde ficava a aldeia Komãya e onde historicamente havia relatos da presença de indígenas isolados. No entanto, os Marubo, tanto de Maronal quanto de Komãya, por meio de Chorïpa, nos convenceram a subir o rio Curuçá, ou seja, ir na direção contrária, a oeste, em direção ao Peru. Aceitamos. Foram nove dias de caminhada ininterrupta até atingir, por terra, as nascentes do rio Curuçá. Dali prosseguimos até os divisores de água com o rio Jaquirana – nome dado ao trecho alto do rio Javari, também limite natural entre o Brasil e o Peru¹⁸⁸.

Já que fomos nessa direção, propus à equipe observar uma capoeira vista por imagens de satélite nesse interflúvio. No oitavo dia de expedição acampamos, então, a 3,5 quilômetros do ponto da capoeira que procurávamos. No dia seguinte, fizemos a última caminhada até o ponto visado, sem as mochilas pesadas. Chamamos esse tipo de estratégia de “ataque final”, igual aos montanhistas quando vão escalar o último trecho do ponto mais alto do Monte Everest. É uma estratégia adotada quando há forte possibilidade de ocorrerem problemas, se há algum tipo de risco. A capoeira poderia ser resultado de alguma atividade do narcotráfico, poderia ser uma antiga roça indígena – vai que os indígenas isolados nos fazem uma emboscada com saraivada de flechas – ou algum campo de pouso de naves espaciais interplanetárias que nos raptariam para mundos distantes. Não sabíamos. Por isso, era melhor ir sem mochila, pois correr e fugir sem uma mochila pesada nas costas é mais fácil.

Ao chegar ao ponto planejado, constatamos que a capoeira se tratava, para nosso alívio, de uma antiga estrada. Chorïpa lembrou-se disso, nos falou que de fato havia essa estrada onde antigamente os Marubo transitavam escoando mercadorias, levavam látex, peles de animais e outros produtos da floresta e traziam alimentos – sobretudo sal – e objetos industrializados. Acrescentou que hoje era um lugar que evitavam, com medo de “visagens”, em suas próprias palavras. Não aprofundou sobre quais seriam essas “visagens”, infelizmente também não perguntei.

Conversar sobre lugares e seus significados é mais rico e revelador quando estamos fisicamente neles. A oralidade se constitui plena quando se processa nos mesmos locais em pauta, na floresta, na roça, durante as viagens pela extensa rede de

¹⁸⁸ O rio Jaquirana nasce já próximo da Serra do Divisor, um grande maciço que se estica na direção sul, ao longo da fronteira Brasil-Peru, no Acre.

caminhos indígenas. Perguntar hoje para Chorïpa, mais de dez anos depois, por telefone, possivelmente, não seria o mesmo que naquela ocasião em que estávamos lá¹⁸⁹. Foi o ponto máximo que atingimos na expedição, nosso pico do Everest. A estrada fora construída na época da ditadura militar, um dos trechos da malfadada Perimetral Norte.

Não encontramos nada de muito contundente, digo em relação à presença humana, de indígenas isolados. Retornamos, após mais alguns dias de caminhada, e fomos para a pequena aldeia Komãya, onde os relatos sobre a presença de indígenas isolados estavam mais recorrentes. E Maxciel, daquele jeito, sempre dormindo no chão. Apesar das noites mal dormidas e das cotidianas chacotas da equipe, ele se manteve sempre animado e disposto, não reclamou uma única vez durante o trajeto, que foi duro. Percorremos regiões com muitas ladeiras – ou melhor, “pirambeiras”, como se diz regionalmente –, itinerários que, sem dúvida alguma, são os que mais desgastam os expedicionários.

Fomos muito bem recebidos na aldeia Komãya. Depois de um revigorante banho em um igarapé de águas límpidas e geladas – o que não é tão comum no Vale do Javari, onde os cursos hídricos, em geral, são barrentos e quentes –, nos ofereceram um banquete daquela deliciosa comida marubo, nada de arroz e macarrão. Era mingau de banana doce (*mani mutsá*); banana verde amassada, tipo um purê, só que mais seco, os peruanos chamam de “tacate” e os Marubo de *mani toshtotaya* –, carne de anta deliciosamente moqueada (*awa txochikitaya*), sustança em forma de caldo de vísceras de anta engrossado com bananas verdes (*awa pasa*), macaxeiras cozidas que derretiam na boca, pamonha de milho adocicada com uma variedade semelhante à banana-maçã (*misi*) e muito acolhimento.

A maloca, quando pequena, tem apenas duas vias de acesso, a da frente e a de trás. A da frente era a mais utilizada pelos homens e visitantes, e a de trás pelas mulheres e crianças, não que fosse proibido qualquer uma dessas pessoas transitar por uma dessas entradas-saídas. O banquete era sempre servido próximo à entrada onde ficavam, tradicionalmente, dois bancos paralelos. Formavam uma espécie de corredor longo, que adentrava o breu da maloca, um banco comprido em cada lado. Quanto maior a maloca, maiores são os bancos. Por vezes, por detrás de um desses bancos, há um *ako*, aquele instrumento de percussão que já mencionei, um grande tronco cavado. Esse local é por excelência masculino, onde se servem os homens do cardápio produzido pelas mulheres. É também onde ocorrem reuniões e conversas com gente de

¹⁸⁹ Coincidentemente, isso aconteceu no dia 19 de abril de 2010, no Dia do Índio.

fora e se realizam sessões de pajelança com muito rapé – *rume* – e chá do cipó da ayahwasca – *uni*, o mariri¹⁹⁰. Pareceu que adivinharam que chegaríamos naquele dia e hora, aparentavam nenhuma surpresa com nossa chegada, tudo já estava preparado para nos receber. Impressionante.

Após o banquete, conversamos com Vicente na maloca. Ele ficou mais relaxado quando contamos que não havíamos encontrado nada consistente sobre a passagem ou presença de indígenas desconhecidos. Afirmou acreditar que as pessoas que estavam misteriosamente aparecendo na aldeia Komãya eram oriundas do interflúvio do Curuçá com o Ituí, em direção totalmente contrária à que fomos – tal como eu achava no início! Fiquei um pouco aborrecido, pois adotamos aquela rota por conta de pedidos dos próprios Marubo, inclusive Vicente. Mas não falei nada. Eu também achava que deveríamos ter andado em outra direção, para leste, mas agora, todos cansados, sem recursos e sem agenda para continuar, não havia como ir, ficaria para outra ocasião, tínhamos que voltar para os nossos afazeres e compromissos cotidianos da FPE – inclusive a papelada na cidade.

De qualquer forma, Vicente estava bem tranquilo, não nos pediu que realizássemos uma nova caminhada na direção contrária, embora os Marubo sempre cobrassem a presença permanente da Funai na região, para fins de monitoramento desses indígenas valentes *Yôra rawemavo* – como me explicaram, *yôra* significa pessoa, *rawë* é manso, *ma* é um sufixo negativo e *vo* um sufixo de coletivização, ou seja, povo “não manso”, gente brava; pelo menos foi assim que os Marubo me explicaram naquela ocasião.

Fechamos os assuntos na aldeia Komãya e iniciamos nosso retorno. A próxima escala foi novamente a enorme aldeia Maronal, onde nossa embarcação estava guardada. Chegamos no dia 23 de abril, uma sexta-feira, no final da tarde. O plano era prosseguirmos no dia seguinte, no entanto, em função da falta de combustível e do atraso do pessoal da Funasa, que nos traria o complemento, nos restou aguardar. Não foi de todo ruim, pelo contrário: descanso, comida boa e banhos de rio não faltaram.

Para os Marubo não existe almoço ou janta, só existe banquete mesmo, sempre há muita comida. A partir das minhas experiências – não sei se todos que conheceram a aldeia marubo concordam comigo –, percebi que ficam constrangidos, as mulheres em especial, quando não há muita comida para os visitantes. Isso é motivo de vergonha

¹⁹⁰ Para mais informações, sugiro consulta à obra “Oniska: poética do xamanismo na Amazônia” (2011), na qual o antropólogo Pedro de Niemeyer Cezarino etnografa a poética xamânica marubo com base na tradução de cantos.

própria quando acontece consigo e de fofoca e vergonha alheia quando acontece com os outros. Se você comer pouco, as mulheres ralham com você. Para nós, brancos-brasileiros, cuja cultura alimentar é alicerçada historicamente na fome¹⁹¹, o que é pouco para eles, sempre é muito para nós; e o que é razoável para eles, é um banquete para nós.

No domingo à noite, dia 25, após mais um banquete na maloca principal, conversamos um pouco com a maior liderança política da região, o cacique Alfredo (Ivinimpa), um senhor de idade avançada, corpulento, voz grossa e sonora, direto e diplomático – ele não falava português. Alfredo era uma espécie de entidade marubo, memória viva, sempre com seu cajado e ornamentado com o inseparável fio de contas de caramujo pendurado nas orelhas e cruzado na face pelo septo nasal. Em geral, os mais velhos, como Alfredo e Vicente, usavam permanentemente esse ornamento, ao contrário dos jovens. Seu filho, Alfredinho, estava sempre com ele quando o encontrávamos para conversar – além de jovem, falava bem a nossa língua.

Nessa viagem e em outras que fiz em aldeias marubo – que não foram muitas –, não tive oportunidade de conversar com as mulheres. Não me faltava curiosidade para ver e entender aquelas comidas que elas produziam. A diplomacia direta com os “brancos”, ainda mais com a Funai, era por meio das figuras masculinas, por isso minhas relações enquanto representante desse órgão eram quase sempre com os homens. Há uma espécie de regra indigenista-oficial, para nós homens, que orienta evitar conversar com mulheres indígenas, a fim de não gerar possíveis situações

¹⁹¹ Pesquisadores sobre fome e alimentação no Brasil, tal como Josué de Castro (Geografia da Fome, 1946), Câmara Cascudo (História da Alimentação no Brasil, 1968) e, mais recentemente, Carlos Alberto Dória (Formação da Culinária Brasileira, 2014) relatam, por um lado, os processos históricos de fome no Brasil desde os primórdios da colonização; por outro, a formatação de um sistema culinário pautado pela colonialidade, rejeitando – sobretudo Dória (2014) – o mito das três raças: a miscigenação pacífica de genes e práticas alimentares. A cultura alimentar do Brasil, portanto, é resultado do violento processo histórico de colonização e, especificamente, dos processos de fome resultados da colonialidade. Quando eu estava desenvolvendo a pesquisa de campo para o meu trabalho de conclusão de curso da graduação, realizado entre a população kalunga-quilombola do norte de Goiás, informantes me relataram, por exemplo, um passado de fome caracterizado por períodos de escassez de carboidratos, sendo o milho seco, ou sua farinha, o único alimento disponível em determinados períodos, contexto que produziu, sob pressão, diferentes preparos com base nesse alimento. O milho, como poderemos ver na historiografia, nos primórdios da colonização “[...] era visto como comida de animais e de bugres, não se prestando à mesa dos desbravadores brancos. Foi a necessidade de contar com o conhecimento indígena para explorar o novo território que aproximou os brancos de uma culinária indesejada. Para entendermos como essa questão, embora remota, ainda ressoa no presente, basta um exemplo: na gastronomia paulistana atual existe uma clara preferência pelo cuscuz marroquino, em detrimento daquele feito de farinha de milho, como se esta não houvesse deitado suas raízes no gosto local. Contudo, no interior do Brasil e mesmo entre as classes populares urbanas, é bastante difundida a farinha de milho, o que evidencia como as dinâmicas históricas das duas culinárias – a da elite e a popular – são diversas.” (DORIA, 2014, p. 31).

equivocadas de ciúmes ou quaisquer outras que possam afetar a relação com os coletivos indígenas. Na dúvida, levávamos essa orientação, muitas vezes, ao exagero¹⁹².

O melhor lugar e hora para conversar e compreender questões marubo, em geral, sem dúvida alguma, é na maloca, à noite, depois do banquete. Alfredinho, filho de Alfredo, nos contou com detalhes uma história bem difundida no Javari, que repercute até hoje, inclusive nas políticas e relações intercomunitárias e interétnicas. De início não entendi o motivo de terem nos contado esse episódio antigo, ou qual a relação com o trabalho que fazíamos ali. Mas logo entendemos, além disso, o alívio de Vicente. Após a conversa, registrei a história no diário de forma que refletisse, o mais próximo possível, o relato de Alfredinho, que, por sua vez, aprendera com seu pai. Por tudo isso, evidentemente, podem ocorrer algumas diferenças entre outros relatos eventualmente registrados por pesquisadores que passaram pela região.

3.17.1 Festa e peleja com os Matsés

Conforme Alfredinho, a história se passou possivelmente na década de 1960, época em que os Marubo já estavam em contato com madeireiros e seringueiros. Por sua vez, os Matsés, moradores dos interflúvios dos rios Curuçá e Jaquirana, e do lado peruano da fronteira, portanto a oeste do território tradicional marubo, viviam da forma como brancos chamam hoje de “em isolamento”, porque não estabeleciam, até onde eles sabiam, relações pacíficas com brasileiros ou peruanos – o isolamento, neste caso, seria o desenvolvimento de relações de guerra com os brancos peruanos ou brasileiros.

Nessa época, os Matsés estavam praticando intensamente a captura de mulheres e crianças de grupos vizinhos e de não indígenas brasileiros e peruanos. Certo dia, um grupo marubo da aldeia Maronal desceu o rio Curuçá para pescar e caçar, como se fazia usualmente. Por coincidência, pernoitaram numa praia meia dúzia de voltas acima de onde um grupo matsés (isolados) estava acampado. Os Matsés estavam subindo o rio

¹⁹² Certa vez, por exemplo, numa aldeia matis, ao chegar à casa onde ocorreria uma reunião, famílias – mulheres e homens – já nos esperavam. Ingressei no recinto e estendi a mão em cumprimento apenas aos homens, gerando de imediato forte insatisfação das mulheres presentes, sentadas ao lado de seus cônjuges, pais ou irmãos. Os homens, em português, traduziram a fala delas, perguntaram por que eu só os havia cumprimentado e disseram: “Tem que cumprimentar elas também!”. A partir dessa gafe machista-indigenista jamais deixei de cumprimentá-las adequadamente em outras ocasiões, passei a conversar mais com as mulheres, numa espécie de libertação indigenista, seja em reunião ou em contextos informais.

Curuçá, oriundos do rio Choba. Haviam fugido de lá por conta de conflitos com peruanos. Na manhã seguinte, os Marubo continuaram descendo o Curuçá e os Matsés subindo, até que se encontraram. Os Marubo, ao vê-los, sempre diplomáticos, tentaram um diálogo, que resultou pouco produtivo. Apesar de falarem línguas da família Pano, são bastante distintas.

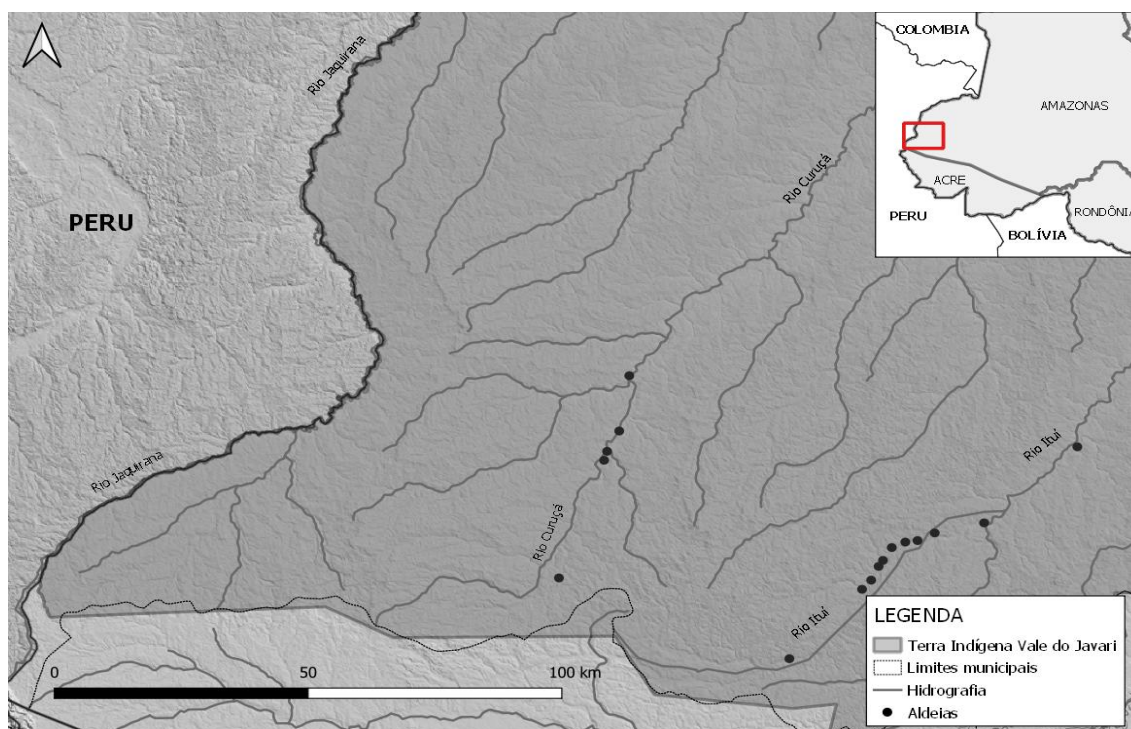
Segundo Alfredinho, os Matsés foram, em certa medida, receptivos, ao contrário de sua fama. Na opinião dele, visavam à aproximação já com o intuito de capturar mulheres marubo. Mesmo com as dificuldades linguísticas, os marubo os convidaram a ir a Maronal. Os visitantes foram bem recepcionados na aldeia. Durante a recepção, um dos Matsés foi testar a força de um jovem marubo que estava deitado numa rede, agarrando seus braços por trás. O jovem não gostou da brincadeira e se levantou aborrecido. O homem matsés gostou muito menos da reação e foi apressado para a sua canoa, retirou uma arma de fogo furtada de peruanos e disparou contra o jovem e outras pessoas. Entre essas outras pessoas estava Vicente, na época um jovem. Todos correram dos tiros, assustados. Foi durante essa confusão que os Matsés capturaram à força três mulheres e fugiram em sua canoa, descendo novamente o rio Curuçá. Entre as mulheres estava uma irmã de Vicente.

Os Marubo se reuniram, se organizaram, conseguiram armas de fogo vendendo couro de porco queixada e seringa para os patrões que operavam na região, e foram no encalço dos Matsés. Rastrearam dia após dia os fugitivos pela floresta, observaram que entraram no rio Amburus, um afluente do rio Curuçá que corre entre ele e o Jaquirana – na nossa caminhada, fomos próximo a suas cabeceiras.

No Amburus, encontraram uma maloca abandonada desse grupo. Continuaram a perseguição. Após dias de caminhada, localizaram outra aldeia matsés, desta vez ocupada. Fizeram um fulminante ataque, matando muitos homens. Constataram, porém, que esse grupo não era o mesmo que havia roubado as mulheres marubo. Mataram por engano. Vicente foi um dos guerreiros da empreitada.

A busca foi frustrada e retornaram a Maronal. O grupo responsável pela captura adentrou o território peruano, não foi mais visto. Décadas depois, quando todos já haviam se “amansado” e “amansado” os brancos, os parentes voltaram a se ver, as mulheres vivem até hoje entre os Matsés, com quem tiveram filhos.

Mapa 5 - Interflúvio dos rios Ituí, Curuçá e Jaquirana na TI Vale do Javari.



Fontes: CTI, Funai, IBGE, MMA, UNIVAJA. Elaborado pelo autor.

Por conta disso, Vicente temia a vingança dos parentes dos mortos. Para ele, era grande a possibilidade de essas entidades desconhecidas, que surgiam furtivamente nas proximidades de sua aldeia, serem os agentes da vingança cinquenta anos depois. Ficou aliviado, portanto, ao constatar a pouca possibilidade de estes serem oriundos da maloca trucidada por eles na década de 1960, que ficava na direção para onde caminhamos. Assim nos explicou Alfredinho.

Conhecer a região, por nós desconhecida, e confirmar, ou não, a presença de indígenas isolados eram os objetivos que trouxemos da cidade em nossas mochilas. Os Marubo, por sua vez, nos deram discretamente um objetivo diferente: avaliar o potencial perigo e violência aos Marubo representados pelo surgimento desses “desconhecidos” na aldeia Komãya. Ou seja, da cidade, trouxemos a incerteza da presença/existência deles. Para os Marubo, isso sequer era uma questão ou dúvida. Só fui compreender isso ao final da expedição.

Os Marubo tinham certeza da presença de gente desconhecida, as dúvidas eram com relação a quem eram e o que poderiam provocar; enquanto nós sequer considerávamos confirmada a presença física de pessoas ali. Ainda bem que ouvimos os Marubo, pois, provavelmente, se fôssemos na direção contrária, nada adiantaria para

apaziguar a situação, pacificar as relações, um dos grandes objetivos – por nós despercebido – de nosso trabalho e, aliás, historicamente estabelecido ao indigenismo. Foi preciso os Marubo, discretamente, nos fazerem cumprir de forma efetiva nosso papel.

Em relação a Gutemberg e Maxciel, conseguimos que ambos fossem contratados em vagas terceirizadas. Gutemberg trabalha na FPE até hoje, é Chefe de Serviço, cargo comissionado da Funai na Base Ituí-Itaquai. Já Maxciel teve um trágico fim, foi assassinado em 2019 em Tabatinga, no meio da avenida mais movimentada da cidade. Estava de moto, levou um tiro na nuca, por trás, à queima-roupa. O assassinato¹⁹³ aconteceu após operação de fiscalização na TI Vale do Javari da qual ele participou. Ele ainda atuava nessa TI pela Funai. A Polícia Federal jamais elucidou as circunstâncias nem identificou os mandantes do crime.

3.18 Só uma discussão (com) Matis

Assim que voltamos da viagem ao Curuçá, comecei a organizar a ida ao rio Coari, para conhecer as roças que os Matis estavam abrindo por lá. As aldeias matis estavam localizadas no rio Ituí, acima da foz do rio Coari – que é o maior fluente do rio Ituí. A aldeia Aurélio ficava à margem direita do rio, para quem desce, e a aldeia Beija-Flor a jusante¹⁹⁴, na margem esquerda. Aurélio estava no mesmo lado que o rio Coari. A partir de Aurélio, os varadouros matis atingiam rapidamente o rio Coari, que flui quase paralelamente ao Ituí.

Rieli, naqueles dias de transição, recomendou que eu tratasse com atenção essa intensificação da presença matis no rio Coari. Ele era contra a mudança dos Matis em função da proximidade com os Korubo isolados, o que poderia colocar em risco os dois grupos – e foi profético¹⁹⁵. Embora Rieli fosse contra, não me impeliu a nada, só pediu que eu interviesse nesse assunto. Além de minha inexperiência, eu ainda não tinha opinião formada, a posição de Rieli era a que eu inicialmente carregava, mas precisava ver com meus olhos o que estava ocorrendo, e lá fui eu para o rio Coari.

¹⁹³ Para mais informações: <https://www.gov.br/Funai/pt-br/assuntos/noticias/2019/nota-da-Funai-sobre-o-assassinato-de-maxciel-pereira-dos-santos>. Acesso em: 9 nov. 2021.

¹⁹⁴ Ambas as aldeias não existem mais. Atualmente, o coletivo matis se estabelece no rio Branco, o maior afluente do rio Itaquai, que corre quase paralelamente ao Coari.

¹⁹⁵ Aliás, esse foi um dos motivos de Rieli ter saído do Javari, ter se cansado. Saiu brigado com algumas lideranças matis, apesar de sempre ter sido uma pessoa próxima e muito respeitada por eles, que o conheciam desde 1999, época em que trabalhou pela primeira vez no Javari.

Fizemos duas viagens, a primeira em maio de 2010, pelo rio Coari, e a segunda até a aldeia Aurélio, um mês depois. No Coari, após alguns dias, vimos duas roças, em seu médio curso, em processo de abertura. Estavam relativamente longe da foz do Coari. Entramos no rio Coari às 7h30min e apenas às 16h avistamos a primeira roça, que era na margem do rio. Nela não havia ninguém. A segunda roça, quinze minutos acima da primeira, era floresta adentro.

Vimos duas canoas atracadas na beira do rio, havia gente ali. Paramos no mesmo lugar, entramos num caminho bem limpo que se esgueirava torto sob a mata. Após alguns minutos, chegamos ao local onde os Matis estavam. Eram aproximadamente vinte pessoas acampadas em tapiris do tipo “rabo de jacu”, a maioria crianças, inclusive três bebês de colo. Dos quatro homens adultos, dois atuavam frequentemente na Base Ituí-Itaquai, eram nossos velhos conhecidos e colegas de trabalho. Um era Txami, a principal liderança ali presente, que viria a ser cacique da aldeia no rio Coari, posteriormente denominada de Todoak.

Txami estava na equipe de contato com os Korubo em 1996, era já um homem de meia idade, meio careca e cego de um olho em consequência de um acidente. Isso não impedia que fosse um dos melhores caçadores, caçava como ninguém com as tradicionais zarabatanas matis, uma pessoa muito respeitada. A sua esposa havia morrido recentemente de complicações decorrentes de hepatite B¹⁹⁶. Isso, ele nos explicou posteriormente, foi um dos motivos para a abertura de roçados no rio Coari e subsequente mudança definitiva para a nova aldeia Todoak.

O outro homem adulto, também nosso conhecido, era Kanika, filho do irmão de Txami, morto em 2014 por um ataque korubo na roça da Todoak. Ele falava bem o português e manejava tecnologias que muitos brancos sequer conhecem, como motores fluviais e equipamentos audiovisuais. Aparentemente, todos estavam muito felizes pela futura mudança pretendida e muito animados com a roça nova; era um clima muito diferente, como veremos, da aldeia Aurélio. Naquela ocasião, Txami nos contou que havia visto recentemente um tapiri dos Korubo do grupo em isolamento. De fato, a região abarcada pelo baixo rio Coari é sabidamente território antigo dos Korubo que permaneciam sem interações pacíficas com o branco e com a Funai.

¹⁹⁶ A doença acomete a população indígena na região do Vale do Javari há tempos. Para mais informações, sugiro consulta ao diagnóstico “Saúde na Terra Indígena Vale do Javari: diagnóstico médico-anropológico: subsídios e recomendações para uma política de assistência”, elaborado em parceria entre o CTI e o ISA, pelos consultores Bárbara Maisonnave Arisi, Deise Alves Francisco, Maria Emília Coelho e Pedro de Niemeyer Cesarino. Disponível em: <https://biblioteca.trabalhoindigenista.org.br/documentos/saude-na-terra-indigena-vale-do-javari-diagnostico-medico-anropológico-subsídios-e-recomendacoes-para-uma-politica-de-assistencia/>.

À véspera de nossa viagem às aldeias matis, um professor matis de nome Makë Bëux relatou um encontro imprevisto entre ele e os Korubo isolados. O fato ocorreu quando Makë estava atravessando o caminho matis que há entre a aldeia Aurélio e o rio Coari. Ele disse que eram três homens korubo e que lhe pediram coisas que carregava – roupas, panelas, comida, tudo o mais. Makë lhes deu. A língua Korubo é também da família Pano, tal como a matis, são muito próximas e ligeiramente inteligíveis entre si. Aos Korubo, Makë perguntou onde estavam os outros, responderam que não havia outros, os três homens afirmaram que agora eram bem poucos.

Perguntei sobre esse relato a Txami e qual sua opinião. Ele confirmou o encontro, mas confessou não acreditar que os Korubo eram poucos; pelo contrário, para ele, o grupo era muito grande. Conversamos mais um pouco, ele nos levou para conhecer a coivara, o espaço que estavam preparando para a nova roça. Combinamos nos ver dentro de um mês na aldeia Aurélio, oportunidade em que faríamos uma grande reunião com as outras lideranças sobre esse movimento matis para o rio Coari.

Portanto, em junho, conforme combinado, nos dirigimos à aldeia Aurélio, localizada também a alguns dias de viagem da Base Ituí-Itaquai, subindo o rio Ituí. A aldeia Aurélio foi fundada em 2000. A aldeia Beija-Flor era mais nova, foi aberta no ano de 2005, por famílias dissidentes da aldeia Aurélio. Além de mais antiga, a Aurélio era maior que a Beija-Flor.

A crise das hepatites, aliada à falta de caça e de outros recursos alimentares nas proximidades da aldeia – lembrando que já eram dez anos de presença permanente –, acarretava problemas de nutrição, de ânimo, de motivação. O clima na aldeia Aurélio, lembro, era bem pesado, pelo menos era a minha impressão. As crianças amareladas e barrigudas corriam pelos terreiros. Assim como os Marubo, os Matis também constroem malocas comunais e casas ao estilo ribeirinho, orbitais. A reunião foi ali na maloca; enquanto cuias de *tatxhik*¹⁹⁷ eram compartilhadas, a conversa rendia.

Primeiro, quisemos compreender o que motivava a mudança para o rio Coari. Aqueles que pretendiam criar a nova aldeia, tal como o cacique Txami, foram bem claros: a fartura de caça era o que mais os animava. Obviamente, não havia consenso, os contrários, tal como o velho cacique Txema, argumentavam que o Coari era muito distante e que a Sesai não iria atendê-los lá. O atendimento já era ruim nas aldeias Aurélio e Beija-Flor, imaginem no Coari, diziam eles.

¹⁹⁷ Bebida semelhante a um chá, preparada a partir da entrecasca de uma espécie de cipó, de sabor bastante amargo.

Já Txami afirmava que se mudaria de qualquer jeito – respondeu de uma forma que eu jamais esqueci. Para ele, os Matis já estavam se acabando pelas doenças, pela falta de alimentação nas aldeias Aurélio e Beija-Flor, mesmo sendo mais acessíveis às equipes de saúde, por isso não faria nenhuma diferença a presença ou não dos brancos da Sesai; ao contrário, morar mais afastado, mais isolado, poderia até ser positivo para a saúde de sua família – e, numa interpretação minha, essa saúde incluía não só a alimentação em si, mas também a forma de obtenção e tratamento dos alimentos, tal como o uso do curare – *pëxo* – e da zarabatana. Digo isso pois, eu lembro, Txami proibia o uso de armas de fogo em sua nova roça no Coari.

Quando se esgotou a discussão dos que eram a favor e dos que eram contra a mudança, o tema sobre os Korubo surgiu. Falei, claro, conforme a surrada cartilha da política pública, aquele discurso oficial do “não contato”, das doenças que vitimam os povos indígenas após os primeiros contatos, as normativas internacionais que garantem o isolamento desses povos e tudo mais. No final, disse para as lideranças que a Funai especulava sobre a diminuição da população korubo desde o início dos anos 2000. Novamente não houve consenso, algumas lideranças concordavam que os Korubo isolados estavam diminuindo em número e falavam das aproximações que estavam acontecendo nas margens do rio Ituí e Itaquai como o provável motivo das doenças que eles poderiam estar contraindo. Outros, como o próprio Txami, embora discordassem sobre a redução da população korubo, concordavam que os contatos que estavam ocorrendo poderiam provocar doenças. Txami se comprometeu a, durante suas idas ao Coari, se visse os Korubo na margem do rio, não parar para falar com eles. Outras lideranças falaram, ora concordavam com um, ora com outro.

Por fim, Baritsika, jovem liderança que naquela época participava ativamente do movimento indígena, lembrou que Tëpi Pajé¹⁹⁸, ausente da reunião – pois estava resolvendo questões pessoais em Atalaia do Norte –, teve uma visão, um sonho. Nele, a população korubo estava diminuindo por conta de doenças. Baritsika nos pediu para ter cuidado quando sobrevoássemos a região, sobretudo se fôssemos monitorar as malocas korubo. Tëpi Pajé pediu para avisá-lo caso a Funai fosse fazer esse trabalho, a fim de garantir a segurança do sobrevo. Prometi que avisaria.

¹⁹⁸ Tëpi Pajé faleceu em 2018.

Figura 5 - Maloca matis no primeiro plano e casa em palafitas ao estilo ribeirinho ao fundo, na aldeia Todoak, no rio Coari.



Fonte: Autoria própria, 2012.

3.18.1 Ressurgindo gentes e pajés

A rodovia conhecida como “Perimetral Norte” foi planejada para atravessar a região setentrional da Amazônia brasileira, desde o Amapá até Roraima. Daí, seguiria pelo estado do Amazonas, através do alto rio Negro, até Benjamin Constant, pequeno município próximo à confluência do rio Javari, no rio Solimões. De lá, a rodovia iria até Cruzeiro do Sul, no Acre. Entre esses dois municípios a estrada atravessaria necessariamente o que hoje é a TI Vale do Javari, muito próximo aos territórios matis e korubo.

Os trabalhos de “atração” dos grupos indígenas presentes no traçado dessa imensa rodovia começaram em 1973, mesmo antes do início propriamente dito da construção (FUNAI, 1975, p. 59). Em 1975, de acordo com a Funai, as equipes já haviam mantido contatos com “Seis grupos tribais [...] os Waiká, na região do rio Maculau; os Yanoama, na área do rio Ajarani; os Marubo, nas proximidades do rio Ituí; os Kulina, na área dos rios Curuçá e Ituí; e os Kanamari, na região do rio Itacoai”. Ainda de acordo com a Funai, em 1975 nove grupos permaneciam “sem contato”¹⁹⁹ no

¹⁹⁹ Xaruma, Damaniva, Surara, Guaharibo, Ibaana, Mandawara, Makunabodo, Kueretu e Maioruna.

trajeto da estrada e era possível a presença de outros seis grupos²⁰⁰, especificamente, na região dos rios Cachorro e Turuna – hoje área abrangida pela TI Trombetas-Mapuera e TI Kaxuyana-Tunayana (FUNAI, 1975, p. 58).

O grupo “Marubo”, citado pela Funai, é atualmente conhecido como “Korubo”. A Funai tentava, desde 1972, estabelecer contato com esse grupo, no entanto, até 1975, dois servidores já haviam morrido em ataques korubo ocorridos durante essas tentativas (COUTINHO, 1998, p. 57). O terceiro ataque aconteceu durante um “contato pacífico”, conforme mencionado pela Funai (1975), resultando no terceiro servidor morto. Os Korubo, até então, já haviam sofrido uma série de ataques e desferido outros, seu martirológico (COUTINHO, 1998, p. 57) permanecia desde, pelo menos, a década de 1960 (COSTA *et al*, 1990, p. 3).

Foi nesse contexto, em 1974, que a Funai iniciou a “atração” dos Matis pelo rio Ituí, afluente do Itaquai, coletivo indígena que vivia em região vizinha aos Korubo (REVISTA ATUALIDADE INDÍGENA, 1978a). De acordo com Erikson (1990, *apud* COUTINHO, 1998, p. 33), nas décadas anteriores ao encontro com a Funai, os Matis viviam no rio Coari, numa área delimitada a oeste pelo rio Ituí, e a leste pelo rio Branco. “A partir dos anos 50, o grupo teria, segundo o mesmo etnólogo, a tendência a se afastar do Coari, e dos Korubo, por uma sucessão de pequenas migrações para montante, passando a ocupar a região do rio Jacurapá” (ERIKSON, 1990, *apud* COUTINHO, 1998, p. 33).

A migração dos Matis para regiões de nascentes e interflúvios nas décadas que antecederam o encontro com a Funai, foi provocada pela intensificação da invasão de brancos, especialmente madeireiros, tanto pelo rio Coari quanto pelo rio Branco, resultando em encontros e conflitos (MATOS, 2015, pp. 24-34). Portanto, o contato com a Funai não foi o primeiro na história matis (ERIKSON, 2002, pp. 187-190).

Além dos encontros breves e conflituosos, na memória coletiva matis há também um indivíduo que trocava ferramentas metálicas por trabalho, seu nome era Anton Korubon (ERIKSON, 2002, p. 195; MATOS, 2015, p. 26). Segundo os Matis, Anton era uma pessoa do povo korubo capturada quando criança e criada pelos *nawa*, os brancos. Arisi (2007) lembra, no entanto, que o etnônimo “korubo” era usado para se referir a “inimigos”. Por isso, Anton Korubon pode não ser, necessariamente, relacionado ao povo atualmente denominado de “korubo”, embora os próprios Matis indiquem essa possibilidade.

²⁰⁰ Tororó, Merêwa, Kraptê, Marawaná, Matchukui e Woreyana.

De qualquer forma, a interação entre os Matis e os Korubo antecede sobremaneira a chegada da Funai; foi constituída em momentos de trocas pacíficas ou de conflitos e raptos de mulheres (ARISI, 2007; MATOS, 2015). Não é estranho, por isso, que alguns indígenas de determinadas famílias matis se identifiquem como Korubo, também por conta do histórico de casamentos com mulheres desse coletivo..

Em 1974, o posto indígena para atração dos Matis foi instalado pela Funai, mas somente em 1976 entrou em efetiva atividade de atração (MONTAGNER MELLATI, 1980, p. 79). De acordo com a antropóloga Delvair Montagner Mellati, que reconstituiu a cronologia das primeiras situações de contato (MONTAGNER MELLATI, 1980, pp. 79-81), em dezembro de 1976 ocorreram os primeiros encontros entre a equipe da Funai e indígenas matis. Outros aconteceram nos meses e anos subsequentes²⁰¹, pautados sobretudo pela oferta ou troca de presentes – facões, machados, panelas, cachorros, alimentos da roça, entre outros.

Iva Rapa, uma das lideranças matis, criança na época, contou à antropóloga Bárbara Arisi (2007) como foi a primeira vez que viu os brancos da Funai:

Fomos dois dias caminhando. Seis horas da manhã, apareceram os brancos na beira. Nós dormindo. Meu pai falou: ‘Eu vou primeiro conversar com os brancos’. O funcionário estava tirando água, chamava Tauari. [Meu pai falou:] ‘Tauari, o que vocês estão cozinhando?’ [O homem] deixou a panela e correu. O branco correu, tem medo do índio. Escondidos eles. Naquele tempo, o Rubem era chefe de posto. Meu pai chamava, ele atravessou. Deu para meu pai terçado, faca, sabão, banana, milho. Deu dois cachorros machos. Nós voltamos e contamos tudinho. ‘O branco não quer matar nós não’. Meu pai contava tudinho pros meus parentes. Cachorro é igual a onça, eu estou tremendo, era deste tamanho assim. Estou tremendo com medo do cachorro (ARISI, 2007, p. 99).

A relação permaneceu relativamente estável, os Matis continuaram em suas malocas entre o Ituí e as nascentes do Coari, em pequenos afluentes, tal como o igarapé Jacurapá, e se dirigiam intermitentemente ao posto da Funai, no rio Ituí, para demandar materiais.

Foram poucos e pontuais os casos de doenças até 1980²⁰², a despeito da falta de estrutura e materiais. Muitas vezes a equipe era obrigada a doar ou trocar com os Matis

²⁰¹ Os encontros eram sempre mediados por intérpretes indígenas dos povos Matsés, Kulina Pano e Marubo, tal como Nakua Mayoruna, Izaque Mayoruna, Chico Kulina, Milton Marubo (FIGUEIREDO, 2015).

²⁰² Em 1980 morreu uma pessoa matis por causa desconhecida (FUNAI, 1980). Entre 1976 e 1980, ainda de acordo com informações da Funai, morreram entre dez e doze pessoas, por pneumonia ou causas desconhecidas (CAVUSCENS; NEVES, 1986a, p. 115).

materiais do próprio posto (FUNAI, 1980, pp. 79-80). Em fins de 1981, no entanto, uma tragédia se abateu sobre os Matis: um forte surto de gripe quase os dizimou por completo, “Estimados em várias centenas²⁰³ na época dos primeiros contatos no final dos anos 70, os Matis [...] não passavam de 87 em 1983” (ERIKSON, 2002, p. 179). Após a mortandade – foram confirmados oficialmente 48 mortos²⁰⁴ (CEDI, 1983, p. 84) –, a Funai reuniu os sobreviventes em torno de um posto construído no igarapé Bueiro.

Até então, se dizia que o “povo Matis” era uma rede de grupos locais autônomos, estabelecidos em áreas específicas – desde os pequenos afluentes do Ituí, como o Jacurapá, até mais a leste, nos rios Coari e Branco. O povo Matis entrou numa crise profunda, “[...] pareciam ter desistido de ter filhos e praticar seus rituais” (ERIKSON, 2002, p. 179). A população só voltou a crescer a partir de 1985 (COUTINHO, 1998, p. 122). Na segunda metade da década de 1980, começaram a reagir ao choque demográfico e psicológico, “[...] as roças começaram a produzir normalmente, nunca faltou carne, alguns rituais ressurgiram, e a população já chegava a 123 no final de 1987.” (ERIKSON, 2002, p. 180).

Por isso, é importante reconhecer que o abandono das aldeias no rio Ituí – Aurélio e Beija-Flor – e a mudança dos Matis para o rio Coari e o rio Branco, entre as décadas de 2000 e 2010, foram eventos que constituíram etapas de seu processo de retomada, de recuperação após o trauma das epidemias. Ademais, a Perimetral Norte não foi concretizada, não cruzou o Vale do Javari; foram construídos apenas alguns poucos quilômetros em Benjamin Constant.

Atualmente, a população matis beira quatrocentas pessoas. Os Matis perderam todos os seus xamãs com o advento do contato e das doenças que surgiram. O retorno aos territórios onde viviam antes da tragédia epidemiológica, o rio Coari e o rio Branco, a partir de meados da década de 2000, bem como a recuperação demográfica, ocorreram no mesmo contexto do surgimento xamânico de Tëpi, que conforme me explicaram, veio a se tornar pajé após um acidente ofídico com serpente venenosa que não o levou à morte. Ironicamente, Tëpi faleceu em 2018 justamente em consequência de outro “ataque” de cobra. Entre o vir a ser xamã e sua morte, Tëpi formou novos pajés entre os

²⁰³ Embora estimativas apontassem uma população entre 150 e 1.000 pessoas (CAVUSCENS; NEVES, 1986a, pp. 112-113).

²⁰⁴ Obviamente, o número de mortos pode ter sido muito maior. A Funai, na época, não conhecia profundamente toda a população matis e seus locais de moradia, tendo em vista que, até então, se dividiam em grupos locais, cujas malocas ficavam distantes umas das outras, no “centro da mata”. As 48 vítimas foram aquelas que os servidores da Funai perceberam, provavelmente porque conheciam os indivíduos que desapareceram ou viram seus corpos sem vida, mas algumas mortes foram informadas por pessoas que sobreviveram.

jovens.

3.19 A discreta e potente beleza kanamari

O ano de 2010 foi bastante intenso, desgastante, mas produtivo. Em virtude dos aparecimentos dos Korubo “do mato”, tanto no rio Ituí quanto no rio Itaquai, era urgente investir num trabalho com o entorno indígena, notadamente junto aos Matis e aos Korubo de recente contato, pelo rio Ituí; e aos Kanamari, pelo rio Itaquai; para além daquela rotina extenuante de vigilância da Base Ituí-Itaquai, de manutenção da estrutura e dos equipamentos e das demandas administrativas em Tabatinga.

Em setembro de 2010, enfim, conseguimos organizar uma viagem às aldeias kanamari do rio Itaquai. Foi a primeira vez que visitei uma aldeia desse grupo. Na vez anterior que trabalhei no Javari, entre 2006 e 2008, conheci algumas pessoas kanamari nas bases da Funai e em Atalaia do Norte. Nesse período – e em anteriores – havia, e ainda há, muito preconceito em relação a esse povo, tanto por parte dos brancos quanto de outros povos do Javari. Corrijo, em relação aos outros povos do Javari, não sei se é correto falar em “preconceito”, talvez não se aplique nessas relações interétnicas, mas certamente os Kanamari eram, por um lado, desprestigiados e, por outro, temidos, por conta da potencialidade xamânica emanada por eles.

O povo Kanamari – ou Tüküna, como se autodenominam – fala uma língua completamente diferente da dos demais povos do Javari, uma língua vinculada à família Katukina. A história de contato e relacionamento com seringueiros, caucheiros e madeireiros data, pelo menos, do século XIX (NEVES, 1996). A presença dos Kanamari no rio Itaquai se deu, em grande parte, em função da empresa seringueira em finais do século XIX e primeira metade do século XX (COSTA, 2007; 2016)²⁰⁵.

As lideranças kanamari se relacionam com os não indígenas – da Funai em específico – de uma forma mais despojada. As famílias, quando vêm das aldeias, de modo geral, não se importam em andar descalças nas ruas esburacadas de Atalaia do

²⁰⁵ Além das obras referenciadas (COSTA, 2007; 2016), sugiro a leitura do artigo do mesmo autor intitulado “Os outros dos outros: os Kanamari do Vale do Javari”, que trata justamente das relações preconceituosas e desprestigiadas direcionadas a esse grupo pela Funai. Disponível em: https://biblioteca.trabalhoindigenista.org.br/artigos_periodicos/os-outros-dos-outros-os-kanamari-no-vale-do-javari/. Acesso em: 11 fev. 2022. Há outro texto, também interessante, que aborda as relações dos Kanamari com a Funai, “Virando Funai: uma transformação kanamari” (2016), disponível em <https://www.scielo.br/j/mana/a/BsKLsxBnmM3v6mTtKvkK3hx/?lang=pt>. Acesso em: 11 fev. 2022.

Norte, e muitas têm bastante dificuldade em falar a língua portuguesa. Não era raro encontrar famílias em canoas durante o deslocamento para a cidade, sem gasolina para o motor, à deriva – de “bubuia” –, a remo, por infindáveis dias, acampando nas praias do Itaquai, pescando, caçando, catando ovos de tracajá.

De modo geral – reconhecendo desde já meu generalismo descritivo –, os outros povos preferem encurtar ao máximo a desconfortável viagem pelos rios sinuosos e barrentos até a cidade. Quanto mais rápido, melhor. Os Kanamari não, parecia que não se incomodavam. Essa é a parte boa. A parte ruim é que tanto não indígenas de Atalaia do Norte quanto muitos indígenas de outros povos consideravam os Kanamari um povo preguiçoso, sujo e que passava fome. Eram metade índios e metade alguma coisa que se aproximava dos brancos, a parte pior dos brancos. A mortalidade infantil entre os Kanamari teve, em alguns momentos, taxas altíssimas, grande parte em consequência de desnutrição, possivelmente potencializada pelos constantes surtos de malária e outras doenças. As mães, na visão de fora, eram as culpadas²⁰⁶.

Eu havia acabado de conhecer aldeias marubo e matis. Então, quando fui pela primeira vez numa aldeia kanamari, no rio Itaquai, tinha uma expectativa, de certa forma preconceituosa, de ver um povo “simples”, sem “cultura”, sem modos, que passava fome e representava uma grande ameaça aos povos puros e imaculados que os rodeavam: os “isolados”.

Não eram só os Korubo isolados que viviam nas circunvizinhanças do território kanamari. A bacia do Itaquai era o olho do furacão, havia muitas roças, muitas malocas de indígenas isolados ao redor, sobretudo no alto curso, justamente onde os Kanamari têm grande parte de suas aldeias e roças. Fomos lá conversar sobre isso. A aldeia Remansinho, onde nos reunimos, ficava muito próxima - para proporções amazônicas - de uma maloca dos Warikama Dyapá, como os Kanamari chamam os isolados, “gente capivara”. Remansinho não existe mais, mudaram a aldeia de lugar²⁰⁷ justamente em consequência dessa proximidade.

Minha ida coincidiu com a execução de um projeto que o CTI estava desenvolvendo juntamente com a organização não governamental “Som das Aldeias”, que consistia em gravar músicas kanamari. Nem imaginava o que iria ver e ouvir. De

²⁰⁶ Para mais informações recomendo leitura da tese “Expressões da questão indígena e da proteção social: o caso dos Kanamari (Tüküna) na Terra Indígena (T.I.) Vale do Javari (2010-2020), da Dra. Danielle Brasileiro (BRASILEIRO, 2020), apresentada Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA, da Universidade Federal do Amazonas (UFAM).

²⁰⁷ Interessante que falam “mudamos a aldeia de lugar” como se, para ser “aldeia”, o local onde ela é instalada não importasse. Mas nós, provavelmente, falaríamos apenas que a aldeia, o local, foi abandonado.

forma resumida, os Kanamari organizaram a cerimônia do *Pidah* (onça), do *Kohana*, a festa do *hai-hai*, do *Rami-Txakorona*, e gravaram – tudo lindo, forte, profundo. *Pidah*, eu lembro, cantaram a noite toda, com trajes de palha que escorriam até o chão. Neutralizavam toda e qualquer parte do corpo físico. Foi a primeira vez que tomei *ayahuasca* com os Kanamari e que vi uma roça kanamari, imensa. Raminho, que atuava de vez em quando na base da Funai, nos mostrou orgulhosamente sua roça, ele morava no Remansinho²⁰⁸. Não vou descrever o *Pidah* nem o *Kohana* – etnólogos competentes já o fizeram²⁰⁹ –, minhas experiências foram mais constantes com o *Rami*.

Além de me apresentar como o novo chefe da FPEVJ, e de novamente expor a cartilha surrada da política indigenista do não contato, iniciei os diálogos para firmar acordos em relação aos Korubo e aos outros grupos desconhecidos da região. Foi um primeiro passo de relacionamento da FPE com as aldeias kanamari do rio Itaquai. As reuniões foram boas, nos receberam muito bem, com muita comida, com muita festa e muita música kanamari. Parecia que os conflitos com a FPE haviam sido superados.

Na véspera de meu retorno, tirei algumas fotos da aldeia, do enorme terreiro, que também era campo de futebol, e fiquei observando umas crianças brincarem. Me aproximei. Percebi que estavam brincando de pega-pega, Funai contra os pescadores invasores. Para meu espanto, no teatrinho lúdico, as crianças disputavam os papéis dos pescadores fugitivos, não os dos agentes da Funai.

Antes de ir embora, tive uma conversa com José Ninha Kanamari, que na época era Chefe de Serviço local da Funai. Ele me cedeu fotos e relatou que na última viagem dele e de outras pessoas kanamari pelo rio Itaquai, avistaram um grupo korubo no barranco do rio, em um trecho onde usualmente aparecem, no médio curso. O grupo kanamari parou – as línguas são totalmente distintas. Ninha me falou que deram um peixe a eles.

3.20 Nos tapiris korubo

No início do mês de novembro de 2010, ao chegar em suas canoas na Base Ituí-Itaquai, em direção a Atalaia do Norte, um grupo kanamari nos alertou que, ao passar

²⁰⁸ Muitos locais onde hoje existem aldeias kanamari já foram fazendas de gado, entrepostos ou casas de seringueiros. Por exemplo, as aldeias que visitamos, Bananeira e Remansinho, localizadas a 17 km de uma roça de isolados, no passado nem tão distante foi uma fazenda de gado.

²⁰⁹ Sugiro, por exemplo, para aprofundamento, a consulta à obra do antropólogo Luiz Costa (2017) “The Owners of Kinship: Asymmetrical Relations in Indigenous Amazonia”, produzida a partir de sua tese de doutorado (2007).

em trecho do rio Itaquai onde os Korubo em isolamento costumemente aparecem, viram muitos urubus sobrevoando as copas das árvores, dentro da mata. Essa informação coincidiu com outra que um conhecido colaborador kanamari acabara de nos repassar ao vir da direção contrária, de Atalaia do Norte para as aldeias do alto Itaquai. Ele disse que num bar em Benjamin Constant, em uma mesa ao lado de onde estava, ouviu um indivíduo se vangloriar, para um colega, de ter matado quatro adultos e três crianças korubo na última invasão que fez no rio Itaquai. Ficamos apreensivos.

Os aparecimentos dos Korubo na época da estiagem, entre junho e dezembro, estavam se tornando cada vez mais frequentes, tanto no rio Ituí quanto no Itaquai. Não era incomum, nas décadas de 1970 e 1980, durante a estiagem amazônica, ver os Korubo “arredios” nas margens dos rios Ituí e Itaquai. No entanto, os aparecimentos no verão foram ficando cada vez mais raros à medida que se intensificava a exploração ilegal de madeira em seus afluentes, paralelamente às atividades de pesquisas sísmicas desenvolvidas pelas subsidiárias da Petrobras.

A Terra Indígena Vale do Javari foi homologada em 2001. Entre meados da década de 1990 e início da 2000, foram retirados dos rios Itaquai e Ituí todos os grupos madeireiros, bem como as famílias que viviam em algumas colocações seringueiras sobreviventes do passado áureo da borracha. Portanto, os rios Ituí e Itaquai foram completamente desocupados da presença permanente de não indígenas e dos agressivos madeireiros com quem os Korubo estiveram num constante estado de guerra. Além disso, o efetivo fechamento dos rios por meio da estruturação da Base Ituí-Itaquai no final da década de 1990 contribuiu determinantemente para a proteção desses rios. A partir de 2005, os avistamentos dos Korubo voltaram a ocorrer de forma mais frequente. Entre 2006 e 2008, foram registrados em filmes e fotos mais de cinco aparecimentos. Em 2009 foram oito registros, evidenciando de forma clara o aumento significativo dessas exposições.

Tendo em vista o histórico de conflitos e massacres perpetrados contra os Korubo por regionais, não era incomum – ainda mais bêbados – invasores se gabarem, após viagem de invasão e dilapidação da terra indígena, dos enormes pirarucus que pescaram, das cobras gigantes que viram e dos tantos “caceteiros”²¹⁰ que mataram. Por isso, podia ser mais uma mentira. Mas, na dúvida, fomos imediatamente investigar. Desatracamos da Base Ituí-Itaquai no dia 8 de novembro e chegamos à região da denúncia no dia 10. Estávamos a bordo da maior embarcação da FPEVJ, de nome

²¹⁰ Como os Korubo são conhecidos regionalmente.

“Kukahã”, que possui quase vinte metros de comprimento, dois andares, uma pequena cozinha, motor gerador de luz próprio, banheiro com chuveiro e um camarote.

Figura 6 – Base Ituí-Itaquai na confluência dos rios Itaquai (à esquerda na foto, mais claro) e Ituí (à direita na foto, mais escuro).



Fonte: FUNAI.

Logo que chegamos à área visada, destacamos uma pequena equipe mais experiente para averiguar as informações do massacre e combinamos nos encontrar mais tarde. O Kukahã continuou subindo o rio, lentamente. De início não avistamos urubus, mas Raminho, que nos acompanhava, disse saber de um varadouro dos Korubo. Em conjunto decidimos começar por essa pista. Misael, um contratado terceirizado pertencente ao povo Tikuna, também estava nessa equipe, ele era um grande rastreador de vestígios humanos. Rieli o tinha como imprescindível para qualquer trabalho que fazia. Misael era muito bom, aprendi muito com ele; uma folha levemente virada no igapó, próximo à superfície da água, para ele, revelava como a canoa invasora passou, quando passou, era impressionante. Raramente errava. Para um trabalho tão delicado, foi escalado.

Seguimos a pista de Raminho numa lancha pequena, com motor de popa. O local por ele sugerido era próximo a uma capoeira onde, na década de 1970, foi construído e implementado pela Funai um posto de atração que resultou em ataques korubo e mortes

entre a equipe de atração. Era o auge do verão, as margens do rio Itaquai estavam altas e lamacentas. Paramos num ponto entre o fim do barranco e o início de uma imensa praia de areia branca que se esticava ao longo da curva do rio, dessas que em junho ficam apinhadas de tracajás e tartarugas e de todos os seres que comem seus ovos.

Ali, na parte de baixo do barranco, olhando para cima, vimos uma pequena área limpa na floresta, era o começo da trilha korubo. Não havia sinal algum de conflito. Subimos e entramos no varadouro. Misael na frente, eu no meio e Raminho atrás de mim. Na lancha ficou uma pessoa que não lembro quem era, provavelmente Edvaldo, um profissional terceirizado não indígena, barqueiro, aguardando caso voltássemos apressados.

Misael era destemido, se atirava, parecia não ter medo de nada. Eu tinha medo, claro, mas a adrenalina o tornava útil. Já Raminho não queria ir, os Kanamari sabem do que os Korubo “brabos” são capazes. Mas foi. Conosco também foi Iva Ixman, um jovem colaborador matis – se bem me lembro, logo depois de Raminho.

Embora fosse o auge do verão, as chuvas do inverno já se aproximavam. Havia chovido de manhã bem cedo. Entramos na trilha, tudo muito úmido. O caminho muito batido, bem limpo, com pequenos arbustos cortados a facão, outros quebrados à mão. Logo no início da trilha, ainda próximo ao barranco, vimos uma lança escorada numa árvore, bem na frente do caminho. Misael olhou para mim, eu olhei para ele, em silêncio. Paramos, olhamos, pegamos, tiramos foto. A arma tinha o corpo de paxiúba²¹¹, me pareceu a mesma matéria-prima das eficientes bordunas Korubo. A ponta era de taboca, afiadíssima, aparentemente sem veneno.

Olhei para Raminho que, assustado, não quis olhar, tampouco pegar na lança. Propus baixinho a Misael que fôssemos devagar, atentos a qualquer ruído; falei o mesmo para Raminho, que concordou com a cabeça. Ixman, mais atrás, entendeu a ideia automaticamente, percebi isso só pelo seu olhar. Nesse tipo de situação, a comunicação silenciosa, com os olhos, com sinais, com os lábios, com as sobrancelhas, era eficiente e mais adequada.

Dávamos dois passos silenciosos no varadouro korubo e parávamos para ouvir a floresta, nos comunicávamos com os olhos, eu com Misael, depois eu com Raminho, Ixman lá atrás entendendo tudo. O caminho parecia muito recente e estava muito

²¹¹ Espécie de palmeira. A parte mais grossa da paxiúba barriguda é muito utilizada para a construção de “cochos” pelos grupos isolados, canoas descartáveis. A casca da paxiúba, quando esticada, se torna uma espécie de prancha, é muito utilizada para construção de casas ao estilo ribeirinho, para as paredes e para o assoalho.

pisado, o que nos deixava ainda mais cuidadosos. Mais dois passos e outra parada silenciosa.

E assim fomos, bem devagar, ouvindo; caso os Korubo estivessem por perto, certamente ouviríamos algo. Da última vez que a equipe da FPEVJ tentou enveredar numa trilha korubo, no ano anterior, logo no início do caminho, ouviram vozes e sons de passos estranhos e rápidos na floresta. Voltaram em sobressalto à lancha. Em poucos segundos, os Korubo já estavam na margem do rio gesticulando, falando com eles. Os papéis se inverteram, desta vez era a Funai que estava fugindo do contato. Via de regra, quando os Korubo surgiam nas margens dos rios, pediam objetos – como panelas ou facões, e alimentos. Rieli, que naquela altura ainda era o chefe da FPEVJ, repreendeu veementemente a equipe pela aproximação descuidada.

Continuamos nossa lenta incursão na trilha. Os vestígios korubo foram intensificando, vimos pés de açaí e pequenas árvores derrubadas a machado, o caminho foi ficando mais largo, o chão mais amassado, muitos arbustos cortados, galhos quebrados. De repente, vimos mais à frente, por trás da cortina vegetal da floresta, folhas secas de palmeira, acumuladas, parecia ser um tapiri velho. Misael parou abruptamente e se abaixou, eu o imitei, assustado. Raminho, que estava mais atrás, ao nos ver abaixar repentinamente, parou em pé atrás de um tronco de uma grande árvore que margeava a trilha. Ixman parou ao lado de Raminho.

Misael murmurou bem baixinho, enganchou a voz sem som no canto do meu ouvido, “*Fabrício, chefe, acho que tem casa deles ali, tu viu, tu viu?*”. Olho arregalado, balancei a cabeça afirmativamente, perguntei a ele, também baixinho, se estava ouvindo algo; ele falou que não. Olhei para trás, para Raminho e Ixman, fiz sinal apontando para minha orelha direita, eles entenderam, abanaram a cabeça negativamente, puxando o lábio inferior para frente. Virei novamente para Misael, “*Bora!*”. Nos aproximamos do tapiri, que era bem grande. Foi assim que entramos pela primeira vez num tapiri dos Korubo isolados.

O tapiri era oval, em forma de charuto, com seis metros de comprimento por mais ou menos um metro e meio de largura e de altura. Era coberto de palha da cumeeira até o chão, com entrada e saída nas extremidades. Observamos um resto de fogo em um dos cantos da moradia, indício de que uma família nuclear estivera recentemente ali.

Além de restos de animais de caça – os mais recentes eram de jabuti – e de coleta, como um cacho de bacaba, vimos sabugos de milho e cascas de macaxeira, o que poderia indicar que este grupo possuía uma roça não muito longe.

De objetos de cultura material, observamos, além da lança no início da trilha, um cesto cargueiro manufaturado com folhas de palmeiras, desses confeccionados rapidamente para serem utilizados apenas uma vez – também chamados de “cofos” –, e um talo da palha de bacaba, que Ixman cogitou ter sido utilizado para fazer o acabamento do orifício da zarabatana, como se fosse uma lixa. Desse tapiri saía outra trilha bem limpa, que ia descendo o curso do rio Itaquai. Andamos por ela por uns duzentos metros, mas decidimos retornar, já estávamos arriscando demais.

Embora tenhamos demorado meia hora para chegar ao tapiri, ele estava a apenas cem metros da margem do rio, muito próximo. Embora tenha sido tenso, essa descoberta ajudou não só a compreender o que estava ocorrendo naquele momento com esse grupo isolado, mas também foi o início de um trabalho sistemático de monitoramento dos locais onde os Korubo faziam sazonalmente seus acampamentos.

Fomos a outro ponto onde Raminho suspeitava ter um varadouro korubo, dois quilômetros acima no rio Itaquai, do mesmo lado. Esse segundo caminho não estava tão evidente quanto o primeiro. Com cuidados redobrados, entramos numa mata fechada, com muitos cipós, procuramos a trilha korubo e a achamos, ela era bem semelhante à anterior. Um pouco mais seguros, prosseguimos entre árvores finas cortadas, folhas de palmeiras retiradas, o caminho estava bem pisado. Era um varadouro maior que o primeiro, tinha uns trezentos ou quatrocentos metros de extensão.

Logo encontramos dois tapiris, um grande e, ao lado, um pequeno. O maior, semelhante ao localizado anteriormente, media seis metros de comprimento por um metro e meio de largura e altura, apenas um lado do teto ia até o chão e as palhas eram trançadas. O pequeno, de altura semelhante, tinha metade do comprimento do maior. Estávamos um pouco mais relaxados. No tapiri maior, havia resquícios de três fogueiras. Duas estavam com as lenhas alinhadas em círculo, de um jeito bastante utilizado para apoiar panelas, e na terceira só restavam as cinzas. Provavelmente, as duas primeiras foram utilizadas para cocção de alimentos e a terceira para outros fins, tal como o preparo do veneno – o curare – dos dardos das zarabatanas.

Ali, vimos um banco bem rústico, geralmente usado por homens. Também observamos esteiras trançadas com palhas de palmeiras. Desse local saíam dois varadouros bem limpos. Decidimos não entrar neles, já estávamos suficientemente

distantes da margem do rio, era muito arriscado. Esse tipo de trabalho é rodeado por cuidados, é uma gestão de riscos, vivemos constantemente analisando os limites flutuantes desses perigos. Na dúvida, é importante ouvir os colegas, sobretudo os indígenas que nos acompanham; deve-se sempre optar pela cautela.

Retornamos à margem do rio, ao Kukahã, e prosseguimos nossa viagem. O plano, além da vigilância, era ir à aldeia Remansinho conversar com os Kanamari sobre a denúncia, tentar localizar quem exatamente viu os urubus, pois até aquele momento nada de suspeito havíamos observado. Em Remansinho encontramos os informantes, João Abdão e Zezinho. Dois dias depois estávamos no lugar em que eles viram os urubus. Não avistamos nenhum, mas decidimos entrar na floresta para averiguar.

Esse lugar era bastante próximo àquele onde havíamos encontrado o primeiro tapiri, na altura do antigo Posto Marubão²¹². Entramos na floresta, não observamos nenhuma trilha indígena; insistimos cortando a mata, abrindo caminho até chegar ao que regionalmente se chama de “baixão”, uma área limpa, com pouca vegetação rasteira, alagadiça, mas que nessa época do ano está enxuta, apenas com veios e poços enlameados. É um típico lugar em que os Korubo gostam de estar no fim da cheia, quando as águas baixam e surgem poças com tamuatás e peixes elétricos, muito apreciados pelos Korubo.

Vimos alguns cortes de facão, que suspeitamos ser de invasores. Ficamos preocupados. Mais adiante, próximo a um córrego também enlameado, identificamos uma pegada indígena muito recente. Por ser mais recente que os cortes de facão, ficamos mais aliviados. Não demorou encontramos uma árvore derrubada para retirada de mel. O corte, a machado mal amolado, havia sido feito a três metros de altura, a partir de um “jirau”, uma espécie de andaime construído ao redor do tronco. As datações dos cortes, tanto do machado, quanto de facão, ao redor desse local, eram semelhantes aos cortes vistos antes; não eram de invasores, portanto. Os Korubo estavam usando os facões para abrir e marcar caminhos também, o que não é muito usual em se tratando de indígenas isolados²¹³.

Dali enveredavam dois caminhos indígenas bem limpos. Decidimos investir num deles, que nos levou a mais uma descoberta curiosa. Não muito longe da retirada de

²¹² Foi nesse local que equipes na Funai tentaram fazer contato com os Korubo isolados na década de 1970, mas sofreram ataques que resultaram em mortes de servidores.

²¹³ É comum ver entre coletivos em isolamento o uso de instrumentos de corte metálicos, geralmente mal amolados. Isso ocorre especialmente na derrubada de roças, no corte de árvores de médio ou grande porte. No entanto, é raro ver o uso de facões para marcar caminhos, o que geralmente é feito quebrando e dobrando galhos de pequenos arbustos.

mel, cem ou duzentos metros adiante, o caminho bem pisado desembocava numa pequena e recente clareira, mais ou menos circular, com aproximadamente vinte a trinta metros de diâmetro. Não imaginávamos encontrar uma roça ali. E lá estava, pequena e bem nova, não estava queimada – ao contrário do que fazem –, haviam plantado macaxeira, batata doce, cará, milho e uma batata que eu não conhecia, conhecida regionalmente, segundo Misael, como “batata jaboti” – *vëmaxlo* na língua Korubo. Eram poucos espécimes plantados, parecia ser uma espécie de banco de culturas ou de sementes, de roças muito distantes. Talvez uma etapa de mobilidade, para um posterior estabelecimento mais intenso nesse ponto, não sabemos²¹⁴.

Vizinho a essa pequena derrubada, vimos o maior tapiri de todos daquele dia, uma maloca comprida, baixa, com uns dez metros de comprimento. Lá dentro observamos indícios de cinco fogueiras, três com lenhas alinhadas circularmente. A cobertura era suportada por sete pares de esteios ao longo da estrutura. Nesse sítio, encontramos uma lança inteiriça, ou seja, toda de paxiúba, inclusive a ponta, e ao lado dela uma borduna. Vimos pela primeira vez uma cerâmica, um pequeno pote raso com um pouco menos de vinte centímetros de diâmetro e uns oito centímetros de altura, sem grafismos; aros de palha – ou, como se diz regionalmente, “chapéus”: uma espécie de cocar sem penas, às vezes pintado de urucum. Os Korubo utilizam-nos em cerimoniais, em momentos que demandam regras de etiqueta, digamos assim. Os Matsés e os Matis também os utilizam. Vimos dardos de zarabatana²¹⁵ descartados, com defeito, produzidos a partir dos espinhos da palmeira tucum, retirados de uma dessas palmeiras, que ficava bem ali ao lado. Encontramos também um banco improvisado, com bagaço de *tatxik*²¹⁶ ao lado.

Observamos também garrafas de vidro bem antigas, garrafa pet cortada ao meio, pratos esmaltados, a sucata de uma antiga máquina de costura, roupas velhas e muito sujas penduradas entre as palhas da cobertura da moradia e lata descartada de sardinha enlatada.

²¹⁴ Numa roça produzida para alimentar muitas pessoas, geralmente a densidade dos “pés” é muito maior e tem partes queimadas e coivaradas – eles não queimam a roça toda. O milho, em geral, precede outras culturas, é o primeiro plantio. Nesse caso, parecia que plantaram tudo ao mesmo tempo. Aliás, a macaxeira parecia ter sido plantada um pouco antes do milho. Observamos posteriormente, em sobrevoo, que suas grandes roças e malocas não eram distantes dali.

²¹⁵ No teto da pequena maloca havia suportes de zarabatana: palhas enroladas, que formavam quase uma corda, presas como ganchos ao teto, onde as zarabatanas ficavam presas rente ao teto, lembrando que essas armas, tais como as dos Matis, são enormes, podendo medir até três metros. Além disso, avistamos também restos de macaco e de jaboti, caroços de pataú e, novamente, sabugos de milho.

²¹⁶ Também utilizados pelos Matis.

Os vestígios apontavam que o grupo estava usando esse tapiri, talvez de forma intermitente, desde o início do verão, época dos poraquês e das sardinhas em lata²¹⁷. A garrafa e a máquina de costura aparentavam ser do antigo Posto Marubão ou das antigas colocações seringueiras, dada a aparente antiguidade dessas peças. Esse foi o último sítio dos Korubo que encontramos nessa viagem.

3.21 Sobrevoos

Num sobrevoos em 2012 para localização de novos roçados de isolados na TI Vale do Javari, durante a rota pré-determinada, conforme metodologia, observamos ao longe, a oeste, uma coluna de fumaça²¹⁸. De imediato pedimos ao piloto para desviar da rota e ir em direção à fumaça, que estava em contínuo movimento ascendente. Já mais próximos, constatamos que se originava no centro de um imenso pupunhal²¹⁹, com pelo menos quinhentos metros de extensão. Mais próximos, vimos tapiris, fizemos rapidamente algumas fotos, demos uma volta sobre esse local, voltamos à rota pré-estabelecida e prosseguimos o sobrevoos. Nesse dia localizamos novas roças e malocas desse povo isolado, cuja língua e história ainda não são totalmente conhecidas. Já de volta em Tabatinga, transferi as fotos para o computador. A análise não é realizada durante o voo, que, por ser agressivo, é feito em certa altura e a volta é rápida. O que nos garante a análise são as fotos.

Foi incrível. Além dos próprios indígenas estarem ali – vimos na foto algumas pessoas nos mirando lá de baixo –, havia uma série de tapiris, sete pelo menos, e um grande moquém com palhas cobrindo o que se assava, cuspidando a fumaça ascendente. Havia também algo que se assemelhava a feixes de envira sobre um tronco velho caído e constituía o que pareciam ser vestes ritualísticas. Chamou-nos atenção um macaco domesticado, aparentemente da espécie macaco-aranha – o animal olhava para o avião.

²¹⁷ Os Kanamari não compram latas de sardinha e dificilmente os invasores da terra indígena as levam em suas invasões – já participei de muitas apreensões e nunca vi esses objetos entre os pertences dos invasores –, pois, além de pesadas, são supérfluas, há muito peixe ao longo do rio. Cogitamos, então, que possivelmente foram doadas por equipes da Sesai que transitam frequentemente no rio Itaquai rumo às aldeias kanamari.

²¹⁸ O indigenista Bruno Pereira, à época Coordenador Regional do Vale do Javari, nos acompanhava no voo e foi o primeiro a observar a coluna de fogo. Além de companheiro de trabalho de longa data, era um amigo pessoal. Em 2022 foi brutalmente assassinado, junto com o jornalista Dom Phillips, em função de sua luta contra a invasão e destruição da TI Vale do Javari.

²¹⁹ Pupunhal é um conjunto de indivíduos da palmeira pupunha. Foi historicamente manejada, melhorada e propagada por seres humanos. É produto, portanto, da ação humana. Sugiro a leitura dos textos do Dr. Charles Clemente, professor e pesquisador do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA).

Especulamos, diante das fotos, que estavam fazendo o manejo tradicional do pupunhal, derrubando algumas espécies pioneiras – típicas de capoeiras – e deixando outras, sobretudo imbaúbas. O tronco das variedades de pupunha na região é cravado de espinhos, o que torna a escalada para coleta dos frutos bastante árdua. Supomos, por isso, que para coletar as pupunhas, sem derrubá-las, é necessário utilizar outras espécies que crescem ao lado e, por elas, acessar os frutos no alto das pupunheiras²²⁰.

Para além das especulações, ficou clara a importância dos pupunhais em seus processos sazonais de vida, de coleta e manejo, pois, como pesquisas demonstraram, a pupunha é a única palmeira domesticada identificada na Amazônia (SILVA; CLEMENT, 2005).

Figura 7 – Pupunhal manejado por indígenas isolados na TI Vale do Javari.



Fonte: Autoria própria, 2012.

O primeiro voo que fiz sobre os assentamentos dos grupos isolados do Vale do Javari²²¹ aconteceu em 2010. Dentre as diversas observações, localizamos uma roça onde havia um grande tapiri, nas cabeceiras de afluentes do rio Quixito. Nesse rio existia, como dito, uma base da FPEVJ menor que a base Ituí-Itaquai, construída

²²⁰ Outras técnicas, tais como a derrubada das palmeiras, a queima dos espinhos e a utilização de cambitos, são recursos tecnológicos utilizados por povos indígenas para a coleta da pupunha.

²²¹ Com Rieli, eu já havia aprendido a técnica da análise de imagens de satélite, só fiz aperfeiçoar e propor uma forma de sistematizar as observações aéreas, com base, nesse caso, em conversas com Antenor Vaz, que, junto com Rieli Franciscato, foi um dos principais responsáveis pela metodologia de sistematização de vestígios indígenas da Terra Indígena Massaco.

também em decorrência de conflitos que, bem próximo dali, ocorreram entre os Korubo do grupo contatado em 1996 e não indígenas, como madeireiros e pescadores.

Depois de mais de uma década de contato, os Korubo adaptaram suas formas de ocupação, e em 2010 raramente transitavam nessa região do Quixito. Por isso, os desafios relacionados ao trabalho da base do Quixito estavam – na minha visão, naquele momento – bastantes direcionados à possibilidade da presença ou não de isolados no seu alto curso.

Na década 1970, a Funai encontrou esses indígenas trabalhando com madeireiros no rio Quixito. As fotos desse encontro foram publicadas em revista do próprio órgão²²². Os indígenas, após contraírem doenças e provavelmente serem vítimas de violências, decidiram retornar para a floresta e se isolaram novamente, nunca mais foram vistos. Nos sobrevoos de 2010 os fotografamos novamente, quase quarenta anos depois.

3.21.1 Retornos no Quixito

A relação entre os indígenas – atualmente em situação de isolamento – que vivem na bacia do rio Quixito com madeireiros e seringueiros que adentraram seus territórios, pelo menos até a década 1980, foi caracterizada por movimentos pendulares de idas e voltas, períodos intercalados entre aproximações e afastamentos.

Apenas há três anos, estes índios reiniciaram novos contatos esporádicos com os madeireiros. Parece ser uma temática regional, a maneira como os grupos arredios se aproximam dos brancos. Depois de um período de contato pacífico com o civilizado, um motivo qualquer os levam a se isolarem novamente e posteriormente, depois de vários anos de ausência espontânea, procuram o convívio social com os civilizados (MONTAGNER MELLATI, 1980, p. 9).

Os encontros aconteciam, pelo menos, desde a década de 1940 (CAVUSCENS; NEVES, 1986a, p. 143). Há notícias, inclusive, da adoção de crianças desse grupo por parte de famílias ribeirinhas (FUNAI, 1985, p. 143)²²³. Em 1978, uma equipe da Funai,

²²² A matéria, intitulada “Atração pelos botões”, foi publicada em meados 1978 na revista “Atualidade Indígena” (1978b), editada à época pela Funai.

²²³ Tal como os indígenas Ventura e João Florestal de Oliveira (João Caboclo), nomes dados por quem os criou, um tal de dono de barracão no rio Quixito, Prisciliano de Souza (FUNAI, 1985, p. 143). Ambos faleceram quando a equipe do GT de 1985 esteve na região; no entanto, havia informação de que outros

liderada por Sidney Possuelo, se dirigiu ao rio Quixito a fim de entrar em contato com esses indígenas, que, naquela altura, estavam trabalhando com madeireiros da região em troca de panelas, facões, machados e outros objetos.

Na manhã do dia 11 de abril, o grupo [da FUNAI] deixou o rio para seguir a pé rumo ao acampamento dos madeireiros, distante aproximadamente 16 quilômetros de mata fechada. Por volta das 15 horas, quando os sertanistas estavam entregues à observação de pegadas recentes, ouviram a voz de um índio que, sem se mostrar, parecia querer comunicar-se com o grupo. Os intérpretes [indígenas] responderam [...]. Pouco tempo depois, à distância, o índio apareceu inteiramente nu, portando zarabatana²²⁴. Mostrava-se tranquilo, e sem receio aproximou-se dos membros da expedição [...] não demorou muito surgiu outro índio trazendo também uma zarabatana (REVISTA ATUALIDADE INDÍGENA, 1978b, p. 5)²²⁵.

A equipe ofereceu ferramentas metálicas como presentes. Os dois indígenas levaram o grupo para outro local, onde havia uma maloca com sinais de abandono. Depois, se ausentaram por alguns momentos e retornaram com quatro crianças, uma mulher adulta, jovem, e um homem idoso (FIGUEIREDO, 2015, pp. 258-261). Outros presentes foram distribuídos pela Funai, “Em troca ofereceram pupunha, macaco assado e uma raiz de sabor semelhante ao inhame, também assada.” (REVISTA ATUALIDADE INDÍGENA, 1978b, p. 6). A equipe pernoitou na maloca, sob o olhar vigilante dos dois indígenas (FIGUEIREDO, 2015, p. 260). “Ao clarear o dia, a mulher e as crianças retornaram ao acampamento, cantando para os visitantes e oferecendo mais macaco assado, pupunha e banana” (REVISTA ATUALIDADE INDÍGENA, 1978b, p. 7). Após o desjejum, a equipe retornou acompanhada pelos dois indígenas até a margem do rio, onde estava atracada a embarcação.

Pernoitaram juntos na beira do rio. Os dois indígenas desapareceram no dia seguinte, após o retorno da equipe de uma averiguação fluvial. Antes de se separarem, pediram à equipe da Funai que retornasse um mês depois com mais objetos.

Na pesquisa realizada para esta dissertação, não foram encontrados registros ou informações sobre esse retorno, que, ao que tudo indica, não ocorreu. Possuelo, em função de brigas com seu superior – da Coordenação da Amazônia da Funai em

dois indígenas do rio Quixito foram levados, pelo mesmo Prisciliano, para a cidade de Benjamin Constant, mas não se tinha mais notícias sobre o paradeiro desses indígenas.

²²⁴ Conforme a matéria, a zarabatana media 2,85 metros, tamanho aproximado ao daquelas manufaturadas pelos Korubo.

²²⁵ A matéria da revista da Funai chamou-os de “índios arredios dos botões”, pois, segundo contaram, eles retiraram os botões das roupas da equipe.

Manaus, General Demócrito –, foi transferido para o Maranhão²²⁶ (FIGUEIREDO, 2015, p. 261).

Esse grupo indígena continuou mantendo encontros intermitentes com madeireiros. Em 1981, alguns indígenas contraíram uma gripe²²⁷, o que levou à morte alguns de seus integrantes (CAVUSCENS; NEVES, 1986a, p. 144). Nos anos seguintes, foram vistos esporadicamente em outras regiões próximas, até que desapareceram por completo. Como dito aqui, sua existência voltaria a ser “confirmada” pela Funai em 2010 (CONDE; AMORIM, 2011, p. 377), ocasião em que localizamos uma roça e uma maloca comprida, onde os próprios indígenas estavam.

Figura 8 – Coletivo em situação de isolamento na região do rio Quixito.



Fonte: Autoria própria, 2010.

²²⁶ Esses desentendimentos seriam decorrentes da posição contrária de Possuelo às estratégias da Funai de “amansamento” de indígenas no contexto da entrada da Petrobrás na região.

²²⁷ Possivelmente em aproximações para realizar trabalho para João Sulamba, um conhecido madeireiro da região.

3.22 Um ataque no Curuena

Em abril de 2012, recebemos notícias preocupantes do rio Jutaí, relativas a uma região muito distante do nosso principal eixo de trabalho no Javari, os rios Ituí e Itaquai. As lideranças kanamari do rio Jutaí comunicaram a ocorrência de um conflito, com mortes, entre indígenas desse grupo e isolados no rio Curuena, um afluente do Jutaí.

A viagem para a região era muito demorada em função da distância e do isolamento geográfico, e isso a tornava mais complexa do que estávamos acostumados. Organizamos o mais rápido possível a logística e em 19 de abril partimos em direção à região. Chegamos à foz do rio Curuena dia 28 do mesmo mês, a bordo de uma embarcação fretada, de madeira, de nome “Senna”, na qual vazava água pelo casco – era um barco furado, ligávamos o motor bomba para tirar água do porão a cada 45 minutos. Como se não bastasse o casco furado, em uma das noites de viagem – navegamos também à noite para apressar a viagem –, o comandante de plantão adormeceu e o barco foi de encontro à margem do rio, desgovernado. Acordamos todos assustados pelo estrondo da batida. Nossa sorte foi que o rio estava bem cheio, as margens estavam alagadas, e o barco bateu em algumas árvores finas e arbustos, o casco ficou ileso. Nessa noite decidimos parar.

É impressionante a água do rio Jutaí em seu baixo curso, cor de chá, o que contrasta bastante com as águas barrentas, café com leite, dos rios da bacia do Javari. O rio Jutaí é afluente direto do rio Solimões. Ao sul e a leste corre o Juruá, também barrento. A oeste estão os afluentes do Javari e ao norte o Solimões, todos barrentos. Fiquei surpreso não só com a cor do rio, mas também com a forma como refletia o céu no final do dia, como um espelho.

Antes de chegar ao rio Curuena, no meio do caminho, visitamos a aldeia kanamari de nome “Castanhal”, constituída em grande parte por famílias oriundas do alto rio Jutaí, de aldeias que existiam no interior da TI Vale do Javari. Esse local não estava administrativamente demarcado. A migração decorreu da distância e das dificuldades de acesso aos centros urbanos, da falta de assistência por parte do poder público e da presença dos Warikama Dyapá, assim denominado, como já dito, o grupo isolado habitante do alto rio Jutaí.

Em Castanhal estavam alguns dos informantes sobre o conflito. Eram pessoas que estavam abrindo aldeias e roças no rio Curuena. Castanhal era uma comunidade grande, com mais de vinte casas e mais de duzentas pessoas. Não encontramos na aldeia testemunhas diretas do ataque, apenas pessoas que escutaram relatos das testemunhas. Tentávamos localizar pessoas que ouviram os relatos; uma senhora, em específico, tinha informações. Estávamos em pé no centro da aldeia, numa área de terreiro parecida com uma grande avenida que separa as casas, praticamente todas feitas em palafitas, com teto de feixes de palha trançada.

Bené, a liderança da aldeia, nos cerimoniava com polidez e tentava nos ajudar. Muitos curiosos nos cercavam, crianças pegavam nas nossas mãos, aquela confusão acolhedora de aldeia. Mandaram chamar a senhora que ouvira relatos do ataque. Ficamos esperando, rodeados de gente. De uma casa distante saiu uma senhora, baixinha, caminhando lentamente; enquanto isso conversávamos com Bené, outros homens e mulheres que estavam em pé ao nosso lado. Perguntavam nosso nome, de onde viemos, se estávamos com fome ou sede.

Falamos um pouco sobre a abertura da aldeia e o motivo por que saíram do Jutai. Ninha Kanamari, liderança do rio Itaquai que fazia parte de nossa equipe, conversava com eles na língua Kanamari. Há uma imensa rede de parentesco que interliga os rios Itaquai, Juruá e Jutai. Ninha tinha parentes ali. Pedi para Ninha perguntar se eles bebiam *rami* – ayahuasca –, e eles responderam afirmativamente, no entanto, nessa altura do rio Jutai não há na floresta um dos ingredientes, a folha de chacrona – *txakorona*. Por isso, fazia muito tempo que não bebiam. Perguntaram se nós bebíamos. Ninha nos antecedeu na resposta e, na língua Kanamari, confirmou que nós, *kariwa* da Funai, sabíamos beber. E foi assim que saiu o primeiro encaminhamento da “reunião”, no nosso retorno traríamos a folha – *txakorona* – do alto do rio para fazer o chá, beber na aldeia, ter cantoria. A senhora chegou.

Trecho do diário – 25/04/2012

Bené relata que se mudaram para ali por dois principais motivos. O primeiro por conta da proximidade e acessibilidade com a cidade [...]. O segundo motivo, também determinante, foi a proximidade com os isolados do alto rio Jutai [...]. [...] havia muitos casos de *Baohi*²²⁸ e de assédio dos isolados. [...] Não havia ninguém ali, no momento, que houvesse presenciado o último ataque dos isolados, que vitimou o

filho do Arô (Thomas). Uma anciã [acabei não registrando seu nome corretamente] fez um relato [...] que escutou daqueles que viram os isolados. Descreveu os isolados tendo pinturas pelo corpo, de urucum e jenipapo, totalmente nus, apenas com braçadeiras [...] e portando bordunas. Relatou também que havia mulheres e que eram muitos. Os sobreviventes do ataque, que viram os isolados, encontram-se no Jarinal.

Após o relato da senhora, que permaneceu ali no grupo ouvindo, as conversas continuaram fluindo; a criançada continuou ao redor, correndo, brincando, chorando, batendo em cachorro curioso. Duas dezenas de pessoas jovens e velhas, mulheres e homens, nos rodeavam, ouviam e conversavam entre si. Por vezes, essas conversas orbitais ao redor eram canalizadas – como um encantamento – para um dos homens mais velhos ao nosso lado, para o próprio Bené ou o Ninha, que nos repassavam em português, uma dinâmica interessante, todos participavam.

Os professores pegaram a palavra e, em português, nos avisaram – desta vez diretamente – que havia saído uma turma de homens armados, atrás dos isolados no rio Curuena que atacaram e mataram seus parentes. Essa informação, de súbito, de um eventual revide, quebrou como um relâmpago o encantamento daquela conversa coletiva no meio do pátio da aldeia. Decidimos apressar a viagem, as lideranças nos compreenderam e concordaram. Nos despedimos e combinamos que na volta visitaríamos a aldeia com mais calma e tomaríamos *rami*. Bené decidiu nos acompanhar.

No dia 28, chegamos, então, à foz do rio Curuena. Ainda não estávamos dentro dos limites da TI Vale do Javari; ali, a área fazia parte de uma unidade de conservação, a Reserva de Desenvolvimento Sustentável Cujubim. Até aquela altura também não havíamos visto balsas garimpeiras, embora alguns anos depois tenham se tornado comuns ao longo do rio Jutai²²⁹.

O Senna, o barco furado, ficou atracado no rio Curuena cinco curvas acima da confluência deste com o Jutai. Parte da equipe de apoio ficou lá e a outra, em duas lanchas movidas a motor 40 HP, subiu o rio Curuena em direção a uma aldeia kanamari abandonada após o ataque. Seu Daurá, que estava na aldeia Castanhal, pai de uma das

²²⁸ *Baohi* é uma entidade da cosmologia kanamari. Geralmente é descrito como um pajé que vem de longe, se mantém escondido ao redor das aldeias e joga feitiços aos moradores, deixando-os doentes. Para descrições mais aprofundadas, recomendo consultar a tese de Luiz Costa (2007).

²²⁹ Foram destruídas sessenta balsas garimpeiras no rio Jutai e afluentes em 2019, numa operação conjunta entre a Polícia Federal, o Ibama, o Exército Brasileiro e a Funai.

vítimas, foi conosco para ajudar a compreender o ocorrido. Daurá era uma figura magra e baixa, já de idade, falava pouco e baixinho – o luto o fazia ainda mais silencioso.

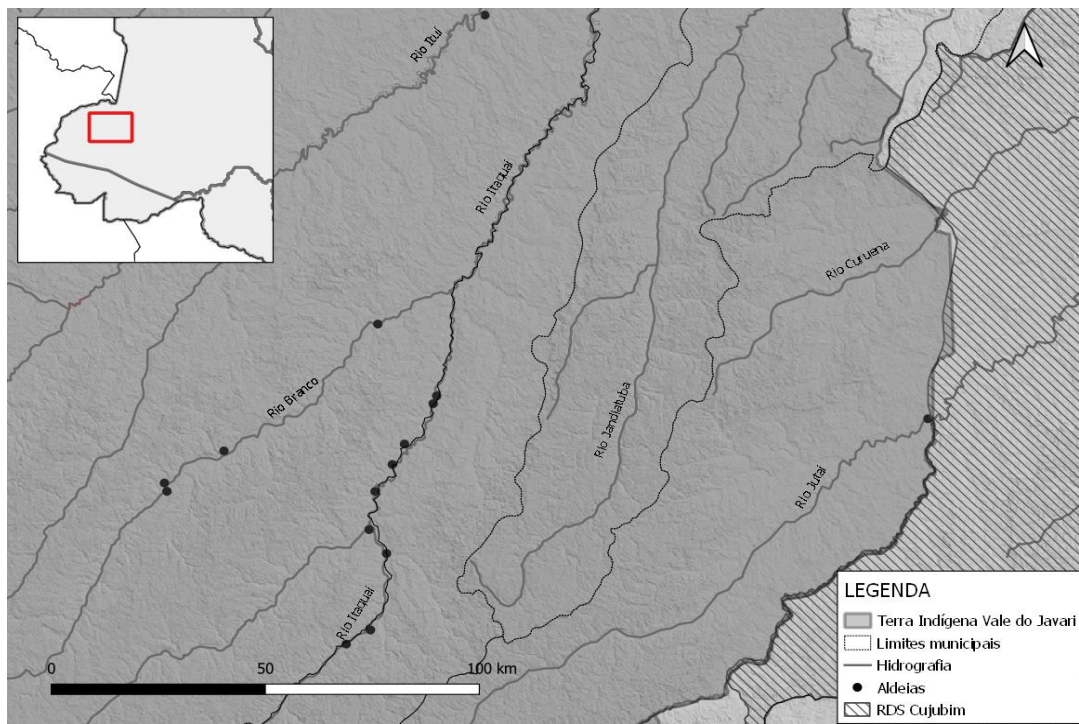
A viagem pelo rio não demorou, em cerca de duas horas aportamos na aldeia abandonada. Era menor e mais nova que Castanhal, não chegava a dez casas. A área derrubada para os roçados era enorme, via-se ao longe a orla da floresta. Encostamos e pulamos das lanchas. Dali de baixo vimos uma lança de paxiúba fincada no chão, no topo do barranco, ao lado do caminho do porto. Não era uma lança costumeiramente produzida pelos Kanamari, estas geralmente têm suas pontas talhadas com formas geométricas. A lâmina da que estava ali era inteiriça, sem qualquer entalhe, como aquelas que os Korubo fazem. Seu Daurá negou ser deles, ninguém a deixou quando abandonaram o local. A aldeia estava deserta, silenciosa, sem vida. No terreiro jaziam duas sepulturas, das vítimas do ataque, filho e irmã da nora de Daurá.

O ataque não ocorrera ali, mas numa roça mais antiga, localizada à distância de uma hora subindo rio com o motor 40 HP. Nos aproximamos das sepulturas. Era tudo muito estranho. Estavam parcialmente cavadas. Cogitei ter sido onça; Bené e Daurá discordaram, não viram quaisquer rastos do animal ao redor. Além disso, os corpos não foram retirados da cova, eram apenas buracos de trinta centímetros de profundidade em uma das extremidades. Em tom quase silencioso, alguém levantou a possibilidade de terem sido os isolados. Bené e Daurá, envoltos em uma aura de tristeza, taparam os dois buracos das covas. No terreiro da aldeia vimos roupas, plástico e objetos queimados em duas fogueiras.

Trecho do diário – 28/04/2012

Estava evidente que a aldeia fora abandonada às pressas: o forno de torrar farinha ainda estava lá, havia um motor rabeta, enxadas e outros pequenos objetos. No terreiro [vimos] também, dois fogos. Novamente Daurá afirmou que não foram eles. Havia botões de ferro, provavelmente de camisa ou de calça, o que evidenciou que quem acendeu o fogo, utilizou-o para queimar roupas e objetos de plástico – havia plástico derretido. [...] Prosseguimos viagem em direção à roça do conflito.

Mapa 6 -- Leste da TI Vale do Javari.



Fonte: Funai, CTI, MMA, UNIVAJA. Elaborado pelo autor.

Em silêncio, com a mente borbulhando com as possibilidades sobre tudo que vimos ali, retornamos às lanchas e prosseguimos viagem rumo à roça onde ocorreu o ataque. Como mencionei anteriormente, é comum e constante a equipe contar histórias, fazer piadas, manter o humor em alta quando estamos em campo. Mas naquele momento não havia sinal possível de animação. O silêncio imperava, interrompido apenas pelo barulhento ronco do motor de popa ou, quando desligado, dos sons incessantes da floresta. Falávamos baixo uns com os outros, como se os isolados pudessem ouvir ou fosse desrespeitoso com os mortos.

O local do ataque era uma roça madura – de dois ou três anos de existência, prestes a se tornar uma capoeira. Ficava do lado esquerdo do rio Curuena – para quem desce, bem próximo dos limites da TI Vale do Javari, no entanto fora. Do outro lado do rio, bem em frente à roça, foram construídas quatro casas, novas e simples, em palafitas, em uma derrubada bem recente.

Descemos e fomos à roça madura para verificar vestígios que pudessem ajudar a compreender o ocorrido, especialmente quem eram os indígenas desconhecidos que desferiram o ataque. Logo no início observamos uma ossada, mas não identificamos de que animal. Mais adiante, encontramos o crânio de um cachorro. Adentramos na roça,

muitas bananeiras, restos de pés de macaxeira, gramíneas em flor, imbaúbas e outras plantas pioneiras da floresta, pés de abacaxi e pequenos canaviais se misturavam ao lado da trilha.

Daurá nos guiou até o ponto onde os “outros” atacaram, não muito longe da margem do rio. Fizemos a reconstituição do ataque. Duas crianças estavam desaparecidas – uma de colo e outra de aproximadamente sete ou oito anos. A equipe cogitou que a criança de colo foi levada viva. Fizemos breves caminhadas pela roça para localizar vestígios da criança de oito anos que correu em fuga para determinada direção durante o ataque. Sabíamos que foram utilizadas bordunas.

Era de tarde, estava muito quente. Os roçados têm um microclima específico, são mais quentes, mais úmidos, mais silenciosos. Têm odores específicos, às vezes florais, outras vegetais, ou pútridos; é como se constitui a vida, por isso, os cheiros se intercalam, se intensificam ao andar cíclico do dia. Essas sensações corporais, mescladas ao contexto de violência instalado, produziam um ar pesado, denso, que nos pressionava o corpo, dificultava a respiração, como se estivéssemos no fundo do rio ou debaixo da terra.

Pernoitamos nas casas em frente à roça, no outro lado do rio. Não foi uma noite de descanso. As imagens do dia foram intensas: as mortes, a aldeia deserta, o desaparecimento de crianças. As imagens flutuavam por cima de nossos mosquiteiros, ao som de grilos, pássaros e macacos noturnos. A lua surgia pela metade por trás das nuvens noturnas, que tinham forma, justamente, por conta da luz lunar. Foi uma noite de muitos pensamentos. Durante a madrugada, ficamos atentos à eventual presença e proximidade dos indígenas “desconhecidos”.

Um ano antes havíamos confirmado, por imagens de satélite e por sobrevoo, a presença de indígenas isolados em região próxima dali. À época, eram três diferentes clareiras, com roças e uma grande maloca em cada uma. Foi a primeira vez que se confirmou a presença de indígenas isolados nessa área, mas não sabíamos quem eram. Os moradores dessas malocas eram os principais suspeitos do ataque. Os Kanamari sabiam de sua existência, já tinham observado seus vestígios, mas não acreditavam que pudessem fazer o que fizeram.

No dia seguinte, após uma noite mal dormida, iríamos continuar o levantamento, queríamos entender melhor quem eram esses indígenas e de onde vieram. Como disse, a suspeita maior era de que se tratava de pessoas oriundas dessas malocas avistadas por sobrevoo em 2011. Cedo, após um breve e silencioso desjejum – com café, bolacha e

caldo de peixe –, organizamos nossos apetrechos, gasolina e tudo mais e embarcamos nas lanchas. Nosso plano era continuar as investigações para tentar coletar mais dados que pudessem ajudar a compreender o que aconteceu.

Fariamos uma caminhada por trás da roça kanamari para buscar vestígios tanto dos “desconhecidos” que desferiram o ataque quanto das crianças desaparecidas. Realizamos uma reunião de equipe, renovamos nossos protocolos de segurança – atenção aos vestígios novos, aos sons da floresta, entre outros cuidados –, debatemos o plano do trajeto da caminhada e fechamos a ideia de cruzar de forma perpendicular uma linha imaginária entre a roça kanamari e as malocas desconhecidas.

Nossa equipe era constituída por Ninha Kanamari, José Moisés da Rocha, Gustavo Sena, Bernardo Natividade e Eumar Vasques, todos servidores da Funai. Bené e Daurá decidiram não ir, ficariam lá nos esperando. Subimos um pouco o rio Curuena com nossas embarcações, era uma manhã fria e levemente enevoada, uma fumaça úmida emergia da superfície do rio. Iniciamos nossa caminhada a partir da margem do rio Curuena, com bastante cuidado e apreensão.

De início não vimos nada, mas continuamos no rumo planejado, cortando o mato, abrindo caminho. Menos de meia hora depois paramos a marcha, esbarramos numa trilha limpa, parecia ser de animais. A anta, por exemplo, faz trilhas na floresta que se assemelham a caminhos humanos; o chão fica marcado, pisado, é nítido. Parecia ser caminho de bichos. Decidimos andar nele para verificar; mais adiante vimos uma quebrada. O caminho parecia ser de gente.

Continuamos. Logo depois da quebrada, encontramos vestígios de um tapiri indígena. Apenas os esteios estavam de pé, as palhas que o cobriam estavam no chão, em decomposição, tomadas por fungos que emergem do chão da floresta. Estava há alguns meses abandonado. Se já estávamos apreensivos, ficamos mais. Como o tapiri datava de meses, ou seja, era considerado antigo, decidimos continuar a caminhada pela trilha, que seguia na direção da roça kanamari. Pelo trajeto foram surgindo mais vestígios, cada vez mais recentes, que lembravam bastante os sinais deixados pelos Korubo isolados do rio Itaquai – o tipo de tapiris, os artefatos da cultura material, notadamente a cestaria. Vimos acampamentos antigos, de várias datas, e um muito recente, justamente da época do ataque. Cogitamos ter sido esse o utilizado pelos que atacaram os parentes de Daurá. O caminho, cheio de vestígios novos e antigos, terminava justamente na roça kanamari.

Trecho de diário – 29/04/2012

[...] encontramos um tapiri novo, com a cobertura íntegra, tendo, inclusive, palhas ainda verdes. Pela datação, foi utilizado na época do ataque. [...] A cerca de 600 metros da roça [dos Kanamari] havia duas enigmáticas bordunas em pé [na trilha], cravadas no chão. Próximo delas havia palhas cortadas. Supomos que caçaram algum animal ali e usaram as palhas para acondicionar a carne, entretanto essa hipótese não é conclusiva. Pelo estado de deterioração das bordunas, foram deixadas ali antes do ataque, ou seja, não foram as bordunas utilizadas nesse ataque. [...] continuamos a caminhada, que, como já suspeitávamos, terminava na roça dos Kanamari. Já a uns 80 metros da roça começamos a ver vestígios dos Kanamari, no mesmo caminho. Sem dúvida, o caminho já existia antes dos Kanamari derrubarem essa roça. Chegamos à roça, nos dirigimos para a beira do rio [...]. Havíamos andado 13 km, todos cansados e famintos [...].

No dia seguinte, fizemos outras caminhadas em determinados pontos no rio Curuena, fora da TIVJ, e encontramos inúmeros vestígios, locais de caça, tapiris, varadouros. Nossa viagem prosseguiu em direção à aldeia no alto rio Jutai, as últimas famílias que resistiam na região e viviam junto com os Tsohom-Djapá, um grupo considerado pela Funai como de recente contato. Eu já havia lido e ouvido, dos Kanamari, muito sobre eles, que eram um “pouco” “isolados”, mas eram “mansos”, que viviam com os Kanamari, que eram grandes *marinawas*.

O nome da aldeia Jarinal era, na verdade, “Nova Jarinal”. A antiga foi abandonada justamente em consequência da constante aproximação dos isolados Warikama Djapá. Em Jarinal, depois de conversar com lideranças kanamari, entre elas Arô, o cacique da aldeia, nos dirigimos à casa onde viviam os Tsohom-Djapá, uma habitação ao estilo ribeirinho, como as dos Kanamari, de palafita, telhado de palha e estrutura de pranchas de paxiúba. Ali estava o casal tsohom-dyapá mais velho da aldeia. Bauai, o homem, estava moendo tabaco-rapé num pequeno pilão, uma pequena vasilha de cerâmica que, pela coloração e beiradas lisas e gastas, parecia bem antiga. De cócoras, rente ao assoalho, na beira da porta da casa, de boné surrado, ele nos olhou sorrindo, desconfiado, enquanto mantinha o movimento contínuo e circular de moenda do rapé. Eu estava com Ninha, que mediou a conversa. Cumprimentamos Bauai, que nos retribuiu timidamente. Não demorou e surgiu a esposa dele, Wahpaka – mais falante

e menos desconfiada. Naquele momento, o conjunto tsohom-djapá totalizava cerca de quarenta pessoas. Não conseguimos precisar o número exato, pois parte deles estava na floresta há dias, caçando.

3.22.1 Continuidades Tsohom-Djapá

Os Tsohom-Djapá (*Tsohom-Tucano*) vivem no alto curso do rio Jutai, na aldeia Jarinal, na TI Vale do Javari, em conjunto com famílias kanamari, com quem compartilham, além de parcela de seus territórios, uma mesma família linguística, a Katukina. Os primeiros registros sobre sua existência, em relatórios produzidos pelo SPILTN com base em viagens de reconhecimento à região, datam de 1912 (BANDEIRA, 1912, *apud* GIL, 2020). Nessas viagens de reconhecimento, o SPILTN encontrou 28 indígenas “tucano” e trinta kanamari no barracão seringalista no mesmo rio (CASTRO FILHO, 1912, *apud* GIL, 2020).

Ao longo do século XX, as interações do coletivo Tsohom-Djapá com populações localizadas em seu entorno, tanto indígenas – notadamente os diferentes segmentos *-djapá* que compõem os Kanamari – quanto não indígenas, foram caracterizadas por movimentos intercalados entre aproximações e afastamentos. Em certa medida, as transformações nas formas de interação foram também influenciadas e interagiram com a penetração das frentes econômicas, notadamente da seringa, em seus territórios. Em comparação com os Kanamari, que sempre estiveram muito próximos aos *Kariwa*,

[...] ao longo da primeira metade do século XX, os Tyonwük-dyapá buscaram uma modalidade de interação com o mundo não indígena muito particular, afastando-se dos grandes rios por onde os *kariwa* transitavam e acessando os bens e mercadorias que deles desejavam por meio de trocas com outros *-dyapá* que mantinham alguma proximidade com eles (GIL, 2020, p. 112).

Antes organizados socialmente em torno de malocas e roças, possivelmente a partir da década de 1950 teve início um período de fuga constante, abandono da vida em malocas e fragmentação em pequenos grupos, dispersos num amplo território. A abdicação da vida comunal em torno de malocas teve como consequência, também, o abandono das roças. Tal mudança ocorreu em virtude de conflito instalado com os

“Tyaha-dyapá”²³⁰, grupo com quem, em período anterior, haviam vivido interações pacíficas (GIL, 2020, pp. 50-53).

Apenas na década de 1980 os Tsohom-Djapá voltaram a se organizar em torno de malocas e roças (GIL, 2020, p. 87), apesar da intensa pressão exercida pela atuação da Petrobrás na região, aqui já mencionada. A invasão das subsidiárias da Petrobrás, entre 1982 e 1985, acarretou contatos e pode ter contribuído para novas mudanças nos padrões de ocupação, além de queima e abandono de malocas, como observado em sobrevoo.

Em 1984, quando estiveram no Rio Jutai, os Tsohom Djapa se mostraram descontentes com a Petrobrás que, como contaram, recomendou insistentemente que abandonassem a sua área onde estavam sendo feitos estes sísmicos e se fixassem junto aos Kanamari na margem do Rio Jutai (CAVUSCENS; NEVES, 1986a, p. 208).

Em 1985, ano em que a Petrobras encerrou suas atividades na região, a população tsohom-djapá era estimada entre quarenta (CAVUSCENS, 1985, p. 13) e cem pessoas (COUTINHO, 1998, p. 118). A inexatidão ocorre, provavelmente, porque os Tsohom-Djapá, nesse período, viviam em grande mobilidade nos interflúvios, dificultando a definição de estimativas demográficas.

Em 1990, possivelmente por conta de sucessivos ataques xamânicos de povos vizinhos (GIL, 2020, pp. 54-55) e a conflitos com “arredios”, que levaram à morte oito pessoas Tsohom-Djapá (COUTINHO, 1998, p. 89), além de enfrentamentos internos que provocaram cisões, pelo menos uma parte do coletivo tsohom-djapá passou a estabelecer assentamento e roça em aflente do alto rio Curuena, denominado de “igarapé Urucubaca”²³¹.

Análise de imagens de satélite realizadas por mim em 2012 indicaram aberturas de roças em ponto específico no Urucubaca, inicialmente em 1993. A população estimada dos Tsohom-Djapá em 1993 era de aproximadamente oitenta pessoas (COUTINHO, 1998, p. 90). Em 2001, num sobrevoo realizado por Rieli Franciscato – à época, como dito, coordenador da FPEVJ –, à procura de roçados de “isolados” na região, os indígenas foram encontrados vivendo ainda no igarapé Urucubaca. Nas fotos obtidas nesse sobrevoo, veem-se sete casas, ao estilo ribeirinho, em uma clareira com

²³⁰ Motivado inicialmente por questões conjugais, a fuga de uma mulher casada – com um homem Tyaha-Djapá (Iakota) – com um indígena Tsohom-Djapá (Tyiwi) (GIL, 2020, pp. 50-53).

²³¹ Embora as informações apontem a presença dos Tsohom-Djapá no interflúvio Curuena-Jutai desde antes, conforme Cavuscens (1985), Coutinho (1998) e Gil (2020), por exemplo.

roças e cerca de vinte pessoas ao redor, olhando para a aeronave.

Novamente, por conta de atritos com outros grupos indígenas isolados, no início da década de 2000, os Tsohom abandonaram suas roças e casas no Urucubaca e passaram a "corresidir", digamos assim, permanentemente com os Kanamari do rio Jutaí.

As imagens de satélite revelaram que as últimas derrubadas de roçados no Urucubaca ocorreram entre 2002 e 2003. Em 2001, o sertanista Sidney Possuelo realizou uma grande expedição midiática, que partiu do rio Itaquai e, a pé por dias a fio, atravessou o interflúvio até o rio Jutaí. A expedição passou pelas aldeias Queimada e Jarinal, ambas atualmente extintas, e rendeu documentários e uma capa da Revista *National Geographic*²³² no mesmo ano. No material produzido, os Kanamari foram acusados de escravizar os Tsohom-Djapá²³³, o que demonstra uma leitura rasa das relações historicamente estabelecidas entre os coletivos.

Os dados demográficos dos Tsohom-Djapá chamam atenção. Embora na década de 1990 sua população fosse estimada entre oitenta e cem pessoas (COUTINHO, 1998, p. 118), a partir da década de 2000 registra-se um número bem menor. Em 2010, a Funasa registrou 43 pessoas, a maioria adultos e jovens. Em minha passagem, em 2012, a estimativa era semelhante. Nas viagens de Gil (2020), a estimativa populacional permaneceu a mesma. Ao longo da década de 2010, período em que se estabeleceram de forma mais sedentária que anteriormente, observa-se a completa estagnação no crescimento vegetativo da população Tsohom-Djapá.

A conversa com Bauai e Wahpaka demorou pouco menos de uma hora. De acordo com Bauai, na época em que moravam em afluentes do rio Curuena – possivelmente, ele se referia também ao assentamento em que se estabeleceram no igarapé Urucubaca –, eles sofreram ataques do mesmo grupo que matou o filho e a irmã da nora de Seu Daurá, no rio Curuena.

²³² A reportagem foi assinada pelo jornalista Scott Wallace, que acompanhou a expedição.

²³³ A expedição foi também retratada em dois livros escritos por jornalistas que a acompanharam: Leonêncio Nossa, intitulada “Homens Invisíveis”, de 2007; e Scott Wallace, “Além da conquista”, de 2013.

Em pesquisa por mim empreendida, por meio do cruzamento de documentação histórica e imagens de satélite²³⁴ após essa viagem, constatei a migração de possível segmento relacionado ao coletivo que hoje chamamos de “Korubo” desde o início da década de 1990, a partir do rio Itaqui²³⁵. Em 2001 foram observadas roças e tapiris no rio Jandiatuba e em 2003 roçados relativamente próximos à aldeia Tsohom-Djapá, configurando uma mobilidade no sentido oeste-leste. Portanto, não parece ser coincidência o fato de a abertura de novas roças desses isolados na bacia do Curuena ter ocorrido no mesmo ano em que se registrou a abertura das últimas roças Tsohom-Djapá. Esses períodos coincidem com o relato de Bauai, de terem sido vítimas do mesmo grupo que atacou os Kanamari. Bauai nos disse que, além das mortes, também raptaram três crianças do sexo feminino de seu grupo.

Antes de terem ido para as cabeceiras do Curuena, os Tsohom-Djapá moravam no igarapé Davi, um afluente do alto rio Jutai, a jusante da aldeia Jarinal. No Davi, sofreram muito com *dyohko*²³⁶, morreu muita gente, em quantidade tal que não conseguiam enterrar, as pessoas apodreciam na rede.

Buai falou de um antigo xamã, de nome Kamarah – chamou de “Paiko Kamarah”, em que “paiko” significa “avô” –, que era o único pajé naquela época. Como havia muita gente doente com *dyohko*, Kamarah não deu conta, não conseguiu salvá-los. De acordo com Bauai, eles já eram poucos quando estavam no igarapé Urucubaca e quando vieram morar junto aos Kanamari, mas antigamente eram muitos. Ainda conforme relato de Bauai, a situação só melhorou quando se mudaram para perto dos Kanamari, o *dyohko* diminuiu, por isso sobreviveram e continuam vivos até hoje.

²³⁴ A pesquisa pretendeu compreender as dinâmicas de ocupação e mobilidade, a partir do início da década de 1980, dos diferentes segmentos em situação de isolamento do Vale do Javari, com o intuito de auxiliar as estratégias de trabalho da FPEVJ, unidade que eu coordenava à época. Por isso, tais pesquisas e seus resultados não foram sistematizados na forma de publicação. Embora eu ainda possua as conclusões e os resultados desse trabalho, em função de tratar de detalhes da localização e de dinâmicas de ocupação de vários grupos em isolamento na região, por ora, opto em não torná-las públicas. Por um lado, tais informações podem colocar esses grupos em risco, caso manejadas por pessoas interessadas em suas terras ou suas almas – como missionários extremistas. Por outro, se esses povos optaram pela condição de isolamento é porque, provavelmente, se opõem a revelar sua localização e suas dinâmicas de ocupação. A única exceção ocorre quando tais informações podem contribuir para a proteção de seus territórios ou de suas condições e opções de vida. Realizei pesquisa semelhante em relação aos grupos em isolamento no Acre.

²³⁵ Essas pesquisas realizadas por mim e seus resultados foram, posteriormente, mencionados e aprofundados na dissertação de Mestrado de Bernardo Natividade Vargas da Silva, intitulada “Territorialidade Korubo no Vale do Javari-AM”, de 2017. Portanto, para mais informações, indico sua leitura.

²³⁶ *Dyohko* é uma palavra que poderia ser traduzida como “feitiço”. Para entender o uso do termo entre os Kanamari, recomendo a leitura do capítulo 7 da tese “As Faces do Jaguar. Parentesco, História e Mitologia entre os Kanamari da Amazônia Ocidental”, de Luiz A. Costa (2007).

Encontramos a esposa do falecido filho de Daurá morando no Jarinal. Conversamos com ela. Era uma sobrevivente do ataque, testemunha direta, escapou por pouco. Nos contou o que viu e nessa ocasião, então, pudemos entender melhor o ocorrido. O relato foi bem semelhante aos outros que já havíamos ouvido.

No final da conversa outras pessoas se aproximaram, surgiu o tema do *rami*, nos perguntaram se tomaríamos. De modo geral, quando os Kanamari estão de luto, coletivamente entristecidos, evitam tomar. No entanto, desta vez, por conta de nossa presença, abriram uma exceção. Fazia anos que uma equipe grande da Funai não ia à região. Além disso, e talvez muito mais importante ainda, em nossa equipe havia pessoas kanamari do rio Itaquai, também tomadores de *rami-txakoroná*, entre elas Ninha.

Foi um momento muito forte, com muita cantoria, alguns Tsohom-Djapá tomaram e cantaram conosco. Por conta do luto, o encontro foi bem discreto, com pouca gente, e demorou menos que o comum. Ao final, quando a força do *rami* reduziu, conversamos sobre o que havia ocorrido no rio Curuena, quem eram os responsáveis pelo ataque, onde estavam, o que aconteceu com as crianças, como seria dali em diante.

3.22.2 Especulações do corpo retomado

Eram milhões de cores ao redor, em círculo, redemoinho; era estrada que findava em si, como os buracos negros. As pessoas não tinham corpo, eram feixes incorpóreos de luz no formato de corpos, shapes reluzentes e coloridos, sombras iluminadas; dançavam, agitavam-se em redemoinho, círculo contínuo e infundável: *Txakidana, Txakidana ê ê ê!!! Ê ê ê!!* A música é coletiva, todos os feixes reluzentes cantam, shapes desencorpados, coloridos, são e generosos quando cantam; o silêncio é sovina.

Do alto é possível ver o pôr do sol avermelhado, a floresta em verde escuro intangível se estende até o fim, o rio é reflexo do céu, do cansado tom púrpura; navios como as caravelas de madeira imensos e sujos flutuam, cortam como facas afiadas as cores de sangue generosamente espalhadas na superfície da água. No chão, na clareira, no barranco, há fumaça; barranco alto, palha esfumaçada, muitas malocas, cheiro de cabelo de macaco chamuscado, fumaça de lenha, as luzes das fogueiras ao entardecer

esticavam a vida.

Um bebê jaz desencarnado nas mãos com rugas, calejadas de tanto falhar em segurar a vida, sua cara está pintada com perfeitas linhas vermelhas, desenhos bonitos. Bebê quente, desencarnado, pintas vermelhas, não era urucum nem sangue, eram bolhas vermelhas de morte. Jazia o corpo malhado de bolhas pútridas, fétidas como a febre. Jazia no braço pintado de encarnado e flácido, as rugas cantavam em murmurinho e agitavam os feixes de luz que emanavam das pintas corporais da criança, luzes fluídas.

E foi assim a noite toda, até o novo sol nascer no outro lado do rio. E foi enterrado. “Esse canto vai ser como você vai viver na outra vida, vou contar tudo, você vai nascer quando o sol se pôr e vai morrer quando ele nascer. Quando encorpar, vou te aconselhar, pode me ouvir, e pode desencorpar quando quiser, e vir aqui de novo me ouvir. Tua vida e teu corpo serão tão longos quanto esta noite. Estou te explicando e mostrando o caminho, grava em ti, em outra vida, pode desencorpar e vir de novo aqui me ouvir esta noite.” Txakidana, Txakidana ê ê ê!!! Ê ê ê!!!: txooooo txo txo txo txooooooo. (Silêncio, nos sentamos, desorientados retornamos aos corpos retomados.)

– Ei Fabrício!

– Oi!

– Me dá rapé aí. Tu tá mareado?

– Rapaz, aqui a coisa tá boa, e por aí?

– Aqui tá bom, vi prédio que era que nem espelho gigante!

– Legal, eu vi a floresta do alto e o rio espelhando o céu. Vi uma aldeia de antigamente e um bebê morto no braço de um velho, acho que era pajé... O que mais você viu?

– Humm... Depois da cidade eu vim embora pra cá descobrir o que aconteceu. Eu vi os Warikama Dyapá debaixo da floresta, se escondendo; à noite, eles são capivaras, ficam se escondendo debaixo da floresta, se escondendo da lua, eu vi os olhos. Andam debaixo de galhada feia, é difícil ver eles.

– Será que foram eles que mataram teus parentes lá no Curuena?

– Foi não, foram os caceteiros. Eu tentei procurar a criança que fugiu no ataque.

– Tu viu ela? Eu acho que os Korubo mataram também.

– Eu não vi, fui até lá agora, mas eu não vi, não, acho que mataram mesmo. Eu vi os caceteiros matando os meus parentes, eles estavam comendo macaco-aranha num tapiri perto da roça dos meus parentes, muito sangue e miolos espalhados da cabeça deles na roça.

– Caramba... e a sepultura deles que vimos na aldeia abandonada, estava cavada, quem será que cavou?

– Não sei, Fabrício. Foi onça dos pajés warikama dyapá, eu digo.

– Esses isolados warikama são brabo mesmo, né?

– Sim, eles jogam dardos de zarabatana em nós, são *baohi*, e ficamos doentes.

– Você diz, esses isolados são *baohi* também?

– Sim, às vezes são pajés *baohi*, não como corpo que temos, é diferente, *baohi* mesmo.

– Mas os Warikama-Dyapá não são pessoas como nós?

– Às vezes são também. Aqui estamos em guerra, eles ficam jogando doença pra nós e temos que fugir, afastar nossas aldeias.

– Sim, complicado, né? Ei, por que você acha que os Korubo mataram teus parentes lá no Curuena?

– Olha, eu não sei. Os caceteiros matam assim, né?, cacetando a cabeça das pessoas. Acho que meus parentes fizeram roça no lugar deles, daí eles não gostaram, ficaram com raiva. Já os Warikama-Dyapá são diferentes, fazem feitiço para nós, tem pajé forte que se transforma. Eles já ganharam o rio Jutaí inteiro, tu viu? Só resta uma aldeia nossa aqui, antigamente tinha muita aldeia, agora foi tudo embora com medo dos Warikama-Dyapá.

– Mas eles não jogam flechas em vocês também?

– Acho que só uma vez jogaram, é difícil, eles não atacam direto, não. São pajé do bom, sabe, as pessoas estão ficando doentes por conta deles, eu acho.

– Entendi.

– Sim, a gente tá tomando *ramih-txakoroná* e eles ficam olhando pra gente, ouvindo nós cantar. É difícil ver eles, é como capivara que se esconde no mato e só anda de noite.

Outro Marinawa puxou outra música, solo, voz firme, canto ainda incorporado ao corpo, o corpo treme e treme, a voz tremelica, e o canto começa a sair do corpo, decolando. Todos se alinham juntos, acompanham o coro; o redemoinho recomeça, em voltas infundáveis; desencorpamos em pé e dançando, luzes coloridas, corpos em feixes de luz, sombras coloridas, as vozes femininas catapultavam nossas cores para o cume do céu, da floresta; o rio é como espelho. Novos conselhos da mão com rugas, lá naquela noite da criança morta com bolhas pútridas.

– Fabrício!

- Oi!
- Muito mareado ainda?
- Cara, tô bebinho.
- Tu tá entendendo o que o Marinawa está cantando?
- Tô não, não entendo tua língua.
- Não, essa é uma língua dos antigos, você não entende? Quem inventou essa música veio lá de Manaus antigamente, na época da seringa.
- Acho que não, só sei cantar, mas não entendo a língua.
- Tá bom, é muito bonito. Muito bonito mesmo.
- É?
- É, e você não está vendo como é bonito. É tão bonito que quando você entender você vai deixar de ser Kariwá e vai querer virar Kanamari.

3.23 Pedido de socorro

Pedi desligamento da coordenação da FPE Vale do Javari em 2014, após quatro intensos anos de trabalho. Estava desgastado e doente, uma sequência de malárias e uma leishmaniose haviam me derrubado, além da rotina psicologicamente desgastante da FPE. Era um trabalho ao qual eu tinha que estar disponível 24 horas por dia, sete dias por semana.

A última expedição que eu coordenei antes de sair da FPE foi ao rio Jaquirana, que delimita o Brasil e o Peru, onde há inúmeras aldeias matsés em ambos os lados da fronteira. A ideia era realizar um monitoramento de invasores, inclusive de madeireiros peruanos que pudessem estar operando na região do alto curso do rio e coletar possíveis vestígios de indígenas isolados²³⁷.

Seria uma primeira experiência, que eu chamei de “expedição participativa”, ou seja, um trabalho de localização de indígenas isolados totalmente planejado com indígenas, no caso, matsés. Geralmente, as rotas e os planos gerais das expedições são definidos antes, pelas equipes da Funai, e depois – algumas vezes – colocados para discussão nas aldeias indígenas. Na expedição foram três não indígenas – além de mim, o indigenista da Funai Iltercley Rodrigues e o médico Lucas Albertoni – e 14 pessoas do

²³⁷ Em 2010, a indigenista da Funai Ananda Conde coordenou uma expedição na mesma área. Foi a primeira vez que a FPE Vale do Javari realizava uma ação de localização na região.

povo Matsés, entre eles o experiente Manoel Dashe, colaborador bem conhecido das bases da Funai; e Raimundo Mean, professor matsés.²³⁸

A expedição ocorreu entre maio e junho de 2014, período em que se inicia a estiagem amazônica na região. Por isso, o deslocamento na parte mais alta do rio foi árdua e demorada. A seca do rio fazia emergir muitos bancos de areia e troncos secos presos ao leito do rio. Foi preciso uma semana para o deslocamento fluvial. Demorou mais do que planejado, o rio estava mais seco do que esperado. Durante o percurso, em uma das praias do sinuoso rio Jaquirana, despontaram da areia restos de cerâmicas antigas. Vimos uma pequena panela, quase por completo íntegra, possivelmente bem antiga. Os Matsés da equipe não identificaram seus grafismos.

Figura 9 – Cerâmica encontrada no rio Jaquirana, na fronteira com o Peru.



Fonte: Autoria própria, 2014.

Apesar das dificuldades, do sol escaldante, do rio seco, da demora no deslocamento, conseguimos finalmente, após uma semana, como disse, alcançar o ponto pretendido para pequenas caminhadas, já na cabeceira do rio Jaquirana. O local não estava muito longe da Serra do Divisor, um imenso maciço rochoso, lar de muitas

²³⁸ José Mayoruna (aldeia Lobo), Cláudio Manquid Mayoruna (aldeia Soles), Pedro Tumi Mayoruna (aldeia San Meireles), Mário Nakua Mayoruna (aldeia San Meireles), Antônio Gonçalves Mayoruna (aldeia 31), Manoel Bai Mayoruna (aldeia 31), Gerson Gomes Binan Mayoruna (aldeia Lobo), Rogério Patcha Dashe Mayoruna (aldeia Lobo), João Myuruna da Silva Junior (aldeia Lobo), João Mayoruna da Silva Junior (aldeia Lobo), Davi Mayoruna (aldeia Puerto Alegre), Daniel Manquid Mayoruna (aldeia Puerto Alegre).

cachoeiras, que se estende até mais ao sul, no estado do Acre, demarcando os limites entre o Peru e o Brasil. Foi nesse acampamento que aconteceu uma situação inusitada.

Neste tipo de trabalho em regiões muito afastadas, para segurança da equipe, sempre levávamos um pequeno sistema de radiofonia: bateria, rádio e antena, a fim de manter comunicação com a cidade. Ao acampar, instalávamos o sistema e comunicávamos nossa situação. Deixávamos o rádio ligado por um tempo, caso alguém quisesse entrar em contato com a equipe. Nesse dia, no final da tarde, enquanto nos preparávamos para jantar, ouvimos um perturbador grito de socorro no rádio – “Socorro! alguém na escuta?” –, olhamo-nos no acampamento e nos apressamos a responder.

- Aqui alto Jaquirana na escuta, câmbio.
- Ok!! Quem fala?? Me ajudem, câmbio!!”,
- Aqui é a equipe da Funai do Vale do Javari, o que está acontecendo, câmbio?
- Me ajude, Funai!! Tem uns índios brabos aqui, tudo careca, que invadiram a minha aldeia, estão querendo nos matar, câmbio!!!
- Explica melhor, onde você está, quem é você?

Era Fernando Kampa, liderança Ashaninka no rio Envira, no Acre. Ao que parecia, um grupo de indígenas “sem contato” do alto Envira estava dentro da aldeia.

- Estamos escondidos na escola, eles estão nos flechando, tem que avisar a Funai!
- Ok, copiado e entendido, vamos repassar a informação à Funai na cidade, enquanto isso se cuida, ok? Fiquem aí por enquanto, protegidos.
- Tá ok, Funai, eu vou só tomar um banhozinho no rio, mas já volto!!!

Olhamos novamente uns para os outros, “Oxe, ele vai tomar banho no rio? E os índios?”. Não seguramos o riso, “Esse cara é doido, será que é verdade?”. Logo chamamos a Funai em Atalaia do Norte, pelo rádio, e repassamos o pedido de socorro de Fernando Kampa. O pessoal da Funai em Atalaia do Norte ligou para Brasília, e assim começou a mobilização no que viria a se tornar o famoso contato no rio Envira em 2014, divulgado por inúmeras reportagens pelo mundo afora. Não era mentira de Fernando.

No retorno da expedição, a farinha acabou, para desespero de todos – comida sem farinha não mata a fome. Eu e Raimundo Mean nos separamos da equipe, que continuou o lento retorno às aldeias. Decidimos fazer uma incursão num local onde há informações históricas sobre a presença de indígenas isolados.

Andamos por uma área um pouco acidentada, floresta limpa, bonita. Não demorou, o tempo fechou, uma forte chuva se armou e não tardou a cair uma tempestade. É nesse tipo de momento que nos perguntamos: “O que estamos fazendo aqui?”. Ventos velozes derrubavam grandes galhos do alto das imensas árvores, entremeados por sucessivos e barulhentos trovões, e logo muita chuva começou a cair em cascata. O vento e a chuva se intensificaram, ouvimos a queda de árvores inteiras ao nosso redor. Nos abrigamos da melhor forma possível, entre sapopemas de uma grande árvore que resistiu. Foram vinte minutos de fim de mundo. Retornamos de imediato, era melhor ir para casa.

Figura 10 - Fernando Kampa (de costas) em conversa com Xinataka e Txirimako, segurando bananas doadas por Fernando.



Fonte: Guilherme Siviero/Funai, 2014.

3.24 No Xinane

Em agosto, mais ou menos um mês depois de consolidado o encontro²³⁹, fui convocado para apoiar os trabalhos de pós-contato. Estava iniciando uma nova atividade na Funai em Brasília, na CGIIRC. De Brasília, fomos eu e a indigenista Clarisse Jabur, na época Coordenadora de Políticas para Povos Indígenas de Recente Contato da CGIIRC. Enquanto ela teve que ficar em Feijó, para reuniões com a Sesai sobre as ações de “pós-contato”, eu parti para campo. Embarquei num helicóptero da Sesai que transportava insumos e profissional da saúde na cidade de Cruzeiro do Sul, no Acre, e pousamos na base da Funai no alto rio Envira.

A ideia era apoiar as atividades rotineiras da base e levantar informações para compreender as circunstâncias do contato. Saímos do helicóptero apressados, furando o vento das asas giratórias ainda em funcionamento. Alguns indígenas nos olhavam, em pé, no pátio onde o helicóptero pousara. Cumprimentei a equipe e os indígenas, que, com sorrisos curiosos, nos tocavam, fazendo carinho, não sei se em nós ou nas nossas camisas, e falando *Xara* – “bom”²⁴⁰.

Fiquei alojado num quarto da base da Funai, que era toda de madeira. Nessa estadia, além de mim e de outros três servidores²⁴¹, também estavam dois mateiros – Francisco da Silva, vulgo Chicão, e José Pereira –; a cozinheira Maria Jacira Saraiva Lima, que respondia como “Moça”; José Meirelles, sertanista aposentado que atuou por décadas nessa região; os anciões José Kampu e Almiro Jaminawa, antigas lideranças jaminawa; e José Correia, também liderança jaminawa e servidor da Funai²⁴².

²³⁹ De forma resumida, a aproximação – o contato – ocorreu no final de junho de 2014, quando um pequeno grupo de jovens se aproximou da comunidade ashaninka de nome Simpatia, no rio Envira. Uma equipe da Funai se deslocou à região, até essa aldeia. Uma série de imagens gravadas desse momento rodou o mundo. A equipe da Funai era composta também por intérpretes do povo Jaminawa, entre eles a liderança Zé Correia. A Funai reativou a base que estava desativada desde 2011 por conta da falta de segurança aos servidores, em consequência da invasão de narcotraficantes oriundos do Peru, ocorrida recentemente. A equipe limpou a área da base e iniciou sua rápida reforma, com a intenção de desencadear encontros com os jovens ali, diminuindo assim a pressão sobre a aldeia Simpatia. O dia “D” do contato ocorreu em 8 de julho de 2014, no momento em que a equipe da Funai estava se deslocando entre a aldeia Simpatia e a Base Xinane, aberta recentemente. A equipe avistou os indígenas e se aproximou, ocorreu um contato próximo. Então, combinou com os jovens se encontrarem na base. O contato ocorreu no dia do 7 x 1, no final da Copa do Mundo de 2014, entre a Alemanha e o Brasil. Para consulta de uma cronologia detalhada, recomendo a leitura do capítulo 1 da tese de Luana Almeida, intitulada “Parentes Estrangeiros: intérpretes indígenas no processo de contato com o povo do Xinane (Acre, Brasil)”, de 2021 (ALMEIDA, 2021).

²⁴⁰ O povo do Xinane fala uma língua pertencente ao complexo dialetal “Yaminawa” (SOUZA, 2018, 2019 *apud* ALMEIDA, 2021).

²⁴¹ Guilherme Siviero, Juan Negret e Marcus Boni.

²⁴² Para mais informações sobre a atuação de intérpretes Jaminawa na mediação do contato, sugiro consulta à tese de Doutorado de Luana Almeida, intitulada “Parentes Estrangeiros: intérpretes indígenas no processo de contato com o povo do Xinane (Acre, Brasil)”, de 2021 (ALMEIDA, 2021).

Nos primeiros dias, Deke – um dos jovens que primeiro se aproximou da aldeia Simpatia – dormia ao meu lado. Eu não o convidava, mas também não o expulsava. Embora aparentemente a situação estivesse pacífica, havia certo grau de desconfiança em ambas as partes, as equipes da Funai/Sesai e os indígenas. Nesse início de relações próximas, o grupo "corresidiu" com a equipe da base. Seus conjuntos de redes ficavam distribuídos conforme se organizam, por lógicas de parentesco, por famílias nucleares, nas diferentes estruturas da base. Os jovens solteiros, por sua vez, ficavam dispersos, uma parte deles dormia ao lado de brancos.

Eles pediam bastante, sobretudo roupas, comida, armas e munição; mas também faca, facão, machados. Roupas eram, sem dúvida, nesse período, o que eles mais demandavam. Quando as conseguiam, vestiam umas sobre as outras. Nós sovinávamos com bastante veemência as armas e a munição da base. De resto, tentávamos combinar acordos e definimos uma sistemática de trocas e doações. Foi nessa toada que estabelecemos os primeiros acordos de trocas e circulação de objetos e alimentos, uma tentativa de apaziguar e estabilizar a relação.

Durante nossas muitas conversas, os indígenas desse grupo nos relataram relações de guerra com os Mashco “em isolamento”, a quem, conforme nos falaram, denominavam de *Baxko ou Baxkodawa*. O outro povo que também vivia afastado, sem contatos diretos nas cabeceiras do rio Humaitá, regionalmente conhecidos como “cabeludos”, chamavam de *Hutxudawa*²⁴³. Com os *Hutxudawa*, eles também não tinham relações pacíficas²⁴⁴.

No período em que fiquei lá, um pouco mais de um mês, ocorreram alguns momentos tensos. Por exemplo, ao observarem, geralmente à noite, movimentos estranhos no outro lado do rio Envira ou nas roças atrás da base. Assim que percebiam alguma presença, nos alertavam apressadamente. Atribuíaam a movimentação a esses dois outros coletivos e ficavam muito assustados, inquietos – era aquela correria –, pegavam flechas, facões, iam no encaço.

Nós, em conjunto com o intérprete Lula²⁴⁵, tentávamos interceder, pedíamos para não irem. Explicávamos que não estávamos em guerra com esses “outros”, que caso houvesse conflito não os ajudaríamos, que nossa função era também proteger as áreas

²⁴³ Aqueles famosos, cujas fotos rodaram o mundo todo, com seus cabelos longos, corpos pintados de urucum e jenipapo, e usando ornamentos coloridos, em malocas e grandes roçados.

²⁴⁴ Não sei se nos levantamentos subsequentes foram arrolados outros dados, mas nas conversas de que participei com eles, essas foram as formas como chamavam aqueles diferentes grupos.

²⁴⁵ Lula Pereira Lampião Jaminawa morava na cidade de Rio Branco, no Acre, e cumpriu escalas na base da Funai no rio Envira entre 2014 e 2017 (ALMEIDA, 2021, p. 28).

onde viviam. Não tenho certeza se entendiam plenamente nossas explicações, apesar do esforço de Lula. O fato é que eles iam, de qualquer forma, no encalço dos outros, mesmo sem nossa ajuda. Nos pediam armas, e obviamente não emprestavamos. Nos pediam carona nos barcos motorizados, e também recusávamos.

Certa vez, estávamos na aldeia Simpatia conversando com seus moradores, à procura de notícias novas e produtos de roça. Eles estavam fornecendo macaxeira e banana às atividades da base, sobretudo para alimentação do grupo. Da base, nos avisaram pelo rádio que os indígenas do Xinane haviam visto rastros dos *Baxko* no rio Envira. Encurtamos nossa visita à Simpatia e nos apressamos para retornar à base. Assim que chegamos, Txirimako nos pediu carona até certo ponto a montante da base – ele e outros jovens queriam ir atrás dos *Baxko*. Negamos a carona. Foram de qualquer forma, os mesmos jovens que se aproximaram da aldeia Simpatia – o contato – e da base um mês antes: Txirimako, Kurumi, Purus, Kama, Kada, Hainuno. Demoraram alguns dias a retornar. Enquanto isso, novos indícios da presença de estranhos foram percebidos pelos que ficaram, tais como “arremedos” de nambu.

No grupo havia uma pessoa mais velha, de feição sempre fechada, introspectivo, e que aparentemente era bastante respeitado pelos restantes, principalmente entre os mais jovens. Esse senhor ganhou um paletó, não sei bem quem deu ou como conseguiu, certamente alguma pessoa da base. O traje foi motivo para que Meirelles o chamasse, em tom de brincadeira, de “DAS 5”²⁴⁶, classificação dos altos cargos da administração pública, ou seja, o chefe maior. Nesse período inicial de interlocução não era fácil obter os nomes individuais, ora respondiam uma coisa, ora outra, ora nada. Então, a solução inicial era preencher os prontuários de saúde e outros documentos com os apelidos que a equipe definia, ou com os números de prontuário, a fim de identificá-los.

Não eram só os mais jovens, mais afoitos, que, nervosos, iam no encalço dos estranhos. O DAS 5 certa vez percebeu uma presença estranha, à noite, na roça logo atrás da base. Avisou Zé Correia, pegou sua arma – eles possuíam uma arma, possivelmente furtada em algum acampamento de madeireiros peruanos, no outro lado da fronteira – e foi à roça. Nós também o acompanhamos, em conjunto com Zé Correia. Nada se viu ou aconteceu.

Segundo relatos deles mesmos, um grupo com pelo menos oito pessoas continuava afastado, apartado, “em isolamento”. Eles não nos falavam muito sobre

²⁴⁶ DAS 5 é a classificação do cargo ocupado pela alta gestão da Funai.

esses outros. Era necessária muita conversa para entender quantas pessoas eram, quem eram. Ainda havia insegurança, a desconfiança era mútua.

De nossa parte, não tínhamos nenhuma intenção de atacá-los, e era conteúdo constante das conversas o nosso papel pacífico ali, inclusive em relação aos “outros”. Possivelmente, sua intenção era pacífica também, mesmo assim a aura da desconfiança pautava alguns comportamentos e as conversas de ambos os lados.

Trecho do diário – 21/08/2014

Explicamos o que fomos fazer, combinamos uma periodicidade para doação de farinha [...]. Os solteiros comerão com a gente. Organizamos também a dormida, dispondo uma casa exclusiva para eles, não dormiremos todos no barracão. Há três motivos para isso: questão de saúde, evitar a transmissão de doenças; evitar que eles continuem mexendo nas nossas coisas, sobretudo com relação aos medicamentos; e por motivo de segurança, a relação de confiança está sendo construída. A situação ficou mais tranquila após a reunião. Combinamos levá-los na próxima verificação da fronteira, para que eles ajudem no levantamento dos nomes dos igarapés ao longo do percurso.

A alimentação era um problema constante. Por um lado, por questões de saúde, não queríamos que sua dieta fosse a mesma da disponível à equipe da base. Era uma alimentação com sal, açúcar, excesso de carboidratos simples, como arroz e macarrão, tudo que seus organismos não estão acostumados. No entanto, sobretudo os mais jovens, insistiam em comer com a gente – os mesmos que deram início ao contato. Era um desafio. Se estávamos construindo uma relação de confiança, dividir alimento seria um meio para isso. Ficávamos num certo dilema. Houve dias, se bem me lembro, que o sal e os temperos eram reduzidos nos preparos diários, no entanto o arroz e o macarrão continuavam ali no prato.

Apesar da comensalidade, em geral, eles não gostavam da nossa comida, só os mais jovens insistiam, vez ou outra, em comer junto. Não deixavam, no entanto, de se alimentar de seu modo costumeiro, carne de caça, peixes, banana, milho e macaxeira, tudo sem sal, evidentemente. As roças da base estavam destruídas; a floresta – a capoeira – já as havia consumido, por isso estavam àquela altura sendo replantadas. Oferecíamos macaxeira cedida pelos Ashaninka da aldeia Simpatia, mas eles afirmavam

preferir as suas, plantadas em suas ainda longínquas roças no interflúvio do rio Envira com o igarapé Xinane.

Quando havia muito peixe, jacaré, ou animais de caça, eles nos convidavam e comíamos juntos. Na maioria das vezes nos juntávamos a eles numa estrutura de madeira, em parte deteriorada, localizada bem próximo ao barranco, perto da escada que desce ao rio; era uma antiga oficina ou garagem de motores fluviais. Ali, uma das famílias – se bem me lembro a do DAS 5 – mantinha seu fogo e suas redes atadas. Mesmo quando nos fartávamos de comer com eles, muitos de nós não deixava de comer, a seguir, as comidas de branco na cozinha da base, como faziam, no inverso, os jovens.

As famílias trouxeram de suas roças no Xinane muitas espigas de milho cor de fogo, e faziam uma farinha muito saborosa com ele, com a qual preparavam deliciosos mingaus e pamonhas. Sua alimentação na base era basicamente advinda da caça, da pesca, da farinha de mandioca que cedíamos e de seus milhos. Logo fizeram expedições às suas roças, que demoraram alguns dias, trouxeram milho, fizeram uma farinha de macaxeira não torrada (*buru*²⁴⁷) e farinha de milho (*bětu*). Certo dia, eles nos pediram carona até a boca de uma de suas trilhas no Xinane, a jusante da foz de um de seus afluentes, igarapé Imbuya. Txima queria resgatar a carga que acabara de trazer de suas roças e que deixara no varadouro para ir nos avisar.

Trecho do diário – 26/08/2014

Hoje fui com Lula, Chicão, Txima e Kurumi no Xinane, acima do Imbuya, pegar cargas que Txima trouxe quando retornou da maloca: hastes de flecheira, milho para plantar, sementes de mamão, manivas de milho, tabaco, banana e outras coisas que não observei. As cargas estavam sob um rabo de Jacu, na beira do caminho que utilizam para ir à sua maloca. [...] são três dias de caminhada. [...] prosseguem na derrubada de roça [nova], no outro lado do rio, em frente da base. Perguntei por que não derrubam logo, estão demorando; responderam que vão ficar aqui mesmo, não há pressa, [...] vão queimar uma parte, depois a outra; enfim, no ritmo deles.

²⁴⁷ Escrevo aqui da forma como anotei em meu diário. Obviamente, não tenho certeza se a escrita está correta em relação à fonética e gramática da língua do povo do Xinane.

Algumas famílias estavam iniciando a abertura de roças no outro lado do rio, em frente à base da Funai, por isso traziam sementes. Ao que tudo indicava, estavam em processo de mudança, deixando os roçados anteriores e investindo esforço no novo local de ocupação, onde fariam novos assentamentos. A constituição dos roçados tinha nosso apoio, por diversos motivos, dentre eles, proporcionar uma maior segurança alimentar ao grupo e diminuir sua presença na base da Funai, local onde poderiam contrair doenças, por exemplo. Ainda em relação à alimentação, a equipe da base, obviamente, e sobretudo os mateiros – Chicão e Zé Pereira – compartilhavam e até doavam por completo os produtos da pesca, preferiam os escamados aos peixes lisos. Os indígenas nos retribuía também, na maioria das vezes nos davam tatu e jaboti.

Enquanto estive lá, uma importante etapa de trabalho ocorreu: a vacinação do grupo. Eram 24 pessoas, outras ainda estavam na floresta. Para a atividade vieram o Dr. Douglas Rodrigues e a enfermeira Evelin Plácido dos Santos²⁴⁸.

Havia uma forte expectativa na equipe: por um lado, pela possibilidade de eventual receio e rechaço do grupo à injeção; por outro, pela importância em apaziguar a ansiedade diária de possíveis surtos incontroláveis. Nós, da equipe, nos vacinamos na frente deles. Ao fim, felizmente, correu tudo bem, ficaram faltando apenas duas crianças pequenas, de colo. Os pais não deixaram que fossem submetidas ao procedimento, porque receavam que pudesse trazer malefícios em face do poder emanado da vacinação – pelas agulhas, creio.

Após terem tomado a vacina, os indígenas adotaram alguns cuidados, se resguardaram sexualmente, e os mais velhos recomendaram a todos que evitassem tomar sol. Durante o dia, quando saíam das sombras das casas e das árvores, ficavam com roupas e mantas por cima da cabeça, como guarda sol – fugiam do sol. Reparei, no entanto, que esse cuidado não ocorreu apenas após as vacinas serem administradas. Era comum vê-los andar no meio do leito do rio Envira – nessa época seco, a água bate nas canelas – com ramos sobre a cabeça, segurados com as mãos.

Apesar dos cuidados, tanto do povo do Xinane quanto da equipe, presenciei alguns surtos velozes de doenças pulmonares e viroses, todos revertidos pelas equipes médicas²⁴⁹. Fazia parte da equipe o Técnico de Enfermagem Francisco de Assis

²⁴⁸ Ambos do Departamento de Medicina Preventiva da Escola Paulista de Medicina da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). O Dr. Douglas Rodrigues coordena a Unidade de Saúde e Meio Ambiente, onde é desenvolvido há décadas o programa de extensão da universidade em saúde indígena, denominado Projeto Xingu.

²⁴⁹ O médico Rafael Sacramento, da Sesai, atuou no período em que estive na base.

Brandão, indígena do povo Shanenawa da aldeia Morada Nova²⁵⁰. Quando os surtos surgiam – normalmente de infecções respiratórias –, os homens que ainda estavam saudáveis preparavam o chá da ayahuasca (*shori*) e organizavam uma sessão de cantoria. Juntos, cantavam ao lado da pessoa enferma.

Trecho do diário - 16/08/2014

Ontem à noite houve uma sessão de cura com *shori* (ayahuasca). Txirimako e Deke foram os cantores; o enfermo era Rayuxta, ele está com amidalite e teve febre alta ontem. Hoje acordou melhor, a febre baixou. [...].

23/08/2014 – Ontem surgiu um surto de virose entre os índios. Até a noite eram oito casos, dois deles eram em crianças pequenas: febre alta, vômito e diarreia. À noite [os saudáveis] cantaram bastante, beberam *shori* para tratar o surto. Hoje houve uma melhora geral, há também dois casos de amidalite [...].

Só para se ter uma ideia de como era o dia a dia de um trabalho desse tipo, a rotina na base, em relação à equipe da Funai em específico²⁵¹, consistia na manutenção e recuperação da estrutura – que havia sido fechada há três anos –, abertura e plantio de roças e hortas, pesca no entorno para alimentação da equipe e do grupo do Xinane, apoio ao trabalho cotidiano dos profissionais de saúde, com a disponibilização de estrutura física, do acompanhamento dos atendimentos, segurança e alimentação, por exemplo.

Podemos dizer, tendo em vista que os intérpretes jaminawa eram pagos pela Funai, e por isso compunham a equipe, que apoiávamos o pessoal da Sesai no diálogo com os indígenas; fazíamos incursões periódicas no entorno para verificar eventual presença de outros indígenas – os isolados – ou de invasores narcotraficantes; íamos, de forma intermitente, à aldeia Simpatia para manter o diálogo com a comunidade e obter produtos da roça, cedidos por eles; realizávamos o gerenciamento de almoxarifado, a

²⁵⁰ Posteriormente, a aldeia Morada Nova foi visitada diversas vezes por jovens do povo do Xinane em suas viagens autônomas à cidade de Feijó, Acre (ALMEIDA, 2021).

²⁵¹ Uma equipe da Sesai também ficava permanentemente na base, mas sua rotina de atividades, evidentemente, era diferente da nossa.

manutenção de equipamentos em geral – como os motores de geração de luz, motores fluviais, motobomba, sistema de luz solar, sistema de radiofonia, entre outras atividades.

Além disso, mantínhamos longas conversas com os indígenas a fim de compreender melhor quem eram, de onde vieram, suas histórias, relações com outros povos do entorno²⁵². Um dos temas que mais abordávamos eram as circunstâncias do contato. Afinal, o que motivou a aproximação dos jovens à aldeia Simpatia? Apesar do apoio dos intérpretes, não era simples compreender. Por assim dizer, não existia uma história oficial, aceita, acordada entre eles, cada informante logicamente tinha sua abordagem, sua perspectiva, respostas específicas, e isso ocorria não só em relação ao tema do contato.

Descrevo a seguir trecho do meu diário em que registrei o relato do contato por Txirimako e Txima, traduzido pelo intérprete Lula Jaminawa.

Trecho do diário 26/08/2014

[...] À tarde houve uma boa conversa com Txirimako e Txima sobre o contato e sobre quando, no passado, trabalharam com um patrão no Simpatia. Seguem os relatos [conversa estabelecida com o apoio dos intérpretes Lula e Zezinho Jaminawa]: no passado (40 ou 50 anos), o pai de Xuri, junto com outros parentes, morou um tempo com um patrão *dawa*, no seringal Simpatia. Eles trabalhavam, sobretudo, derrubando roçado. O pai de Xuri contou para eles que tinha gado, e experimentou carne de boi. Nesse seringal não tinha motor, o patrão trazia mercadorias do outro rio (Tarauacá?) pelo mato, no lombo de uma mula. Eles saíram de lá pois o patrão quis ficar com uma criança, e a mãe sovinou, assim decidiram fugir de lá. Não ficou claro se houve ataque do patrão ou algum momento mais tenso (Lula traduziu este relato de Txima e Xuri).

Eles conheciam a base, sempre vinham pegar banana, macaxeira, cana, laranja lima. Tinha gente aqui (eles conheciam Chicão e Meireles) e tinha cachorro. Um dia, quando vieram, perceberam que não havia mais ninguém, pensaram que haviam se mudado para mais abaixo do rio Envira. Foram procurar mais para abaixo; certo dia, encontraram rastro e seguiram, e assim encontraram uma comunidade maior. Pensaram “Eles são mais agora, tem mais gente, mais família”. Era a comunidade Simpatia. Um dia, enquanto arremedavam bichos, escondidos no mato, o Fernando (Kampa) gritou “Xara!”. Eles apareceram, Fernando

²⁵² As informações levantadas nesse período estão sistematizadas num relatório da Funai. Dentre os temas tratados, falo um pouco da mobilidade do grupo desde a década de 1980 e sobre as relações de possível parentesco com outro grupo em situação de isolamento na região e com um grupo considerado de contato inicial no Peru.

deu banana e caiçuma.

Depois retornaram para a sua maloca (combinaram que voltariam à base em uma lua), encontraram outros parentes e os velhos estavam lá. Na base eles haviam conhecido o Seu Almiro e o Zé Correia. Ao chegar à maloca, relataram que havia outros parentes vivendo com patrão, e esse patrão era bom. Combinaram que viriam na base de pouco em pouco. Vieram na frente jovens e atrás, os velhos e mulheres. Combinaram que se houvesse problema esses jovens voltariam e se encontrariam com os outros mais atrasados no caminho (os jovens eram Kurumi, Kada e Txirimako). Ao chegar à base, os jovens observaram que os avôs (Seu Almiro e Zé Correia) não estavam mais, apenas Lula e Francisco. Como os jovens não retornaram em três dias (combinaram esse prazo), os outros vieram, chegaram depois.

Ou seja, Txirimako e Txima nos contaram que estavam na região há muito tempo, que aproximações – contatos – não eram exceção. Além das interações no passado, no Envira brasileiro, nos contaram que houve algumas mais recentes no Peru. Por exemplo, disseram que mais para o alto Envira, no Peru, há roças com um tipo de macaxeira diferente, que tem a folha menor. De acordo com o que viram, e nos relataram, os brancos não comem suas raízes, mas fumam suas folhas como cigarro.

Acrescentaram que moraram por um tempo nessa roça, com essas pessoas, mas, por conta de atritos, fugiram e foram perseguidos a tiros de armas de fogo. Também falaram de outros ataques, como um em consequência de furtos que fizeram em uma comunidade também no lado peruano. Os comunitários, ao perceberem sua presença, os afugentaram com tiros de armas de fogo²⁵³. Aliás, alguns deles nos mostraram fragmentos de chumbo debaixo de suas peles, notadamente na altura dos ombros e nas costas.

A aproximação, de acordo com Txirimako e Txima, foi motivada pelo fechamento da base em 2011, que estava ali construída desde 1987, a partir da criação da Frente de Atração Rio Jordão²⁵⁴ – posteriormente, em 1994, ela seria chamada de Frente de Contato Envira²⁵⁵. Segundo os próprios indígenas, eles pensaram que os moradores da base haviam se mudado para onde é a aldeia Simpatia, por isso foram lá. De fato, as relações que estabeleciam com a equipe da Funai – desde o início chefiada

²⁵³ Na pesquisa que fiz, identifiquei um relato sobre o surgimento de isolados numa comunidade Ashaninka denominada de Selva Virgem, no alto Juruá, Peru, em um texto de Beatriz Huertas (2014, p. 27). Especulamos que esse episódio possa estar relacionado a algum dos relatos que os indígenas nos deram, pois no texto de Huertas há uma foto de materiais deixados pelos isolados em Selva Virgem, os quais identificaram como deles (AMORIM, 2014).

²⁵⁴ Portaria da Funai n° 0236/87 de 12/02/1987.

²⁵⁵ Portaria da Funai n° 0179/PRES de 17/02/1994.

pelo sertanista José Carlos dos Reis Meirelles – eram distantes, frequentes e por vezes conflituosas.

Podemos dizer que para o povo do Xinane havia uma relação estabelecida com a base – a aproximação foi mais uma etapa desses movimentos. Ao final, percebi que nós dávamos mais ênfase ao tal do “contato” do que os indígenas. Eles, me parecia, davam conta dessa relação com muito mais naturalidade, como se fosse a continuidade de relações que já desenvolviam, enquanto nós tratávamos como se fosse um início de relações que jamais existiram. Para nós, foi conhecer pessoas novas, que sabíamos que existiam; na perspectiva deles, apenas foram existir junto a pessoas que conheciam.

3.24.1 Encontros no alto rio Envira (breve cronologia)

O relatório técnico que elaborei em 2014 ao retornar a Brasília foi resultado de uma pesquisa documental, articulada a relatos colhidos em campo e imagens de satélite. A partir dessa metodologia foi possível produzir uma série de informações e hipóteses (AMORIM, 2014). Desse modo, apresentarei a seguir, de forma resumida, a cronologia dos encontros e conflitos entre indígenas isolados, os Ashaninka e a Funai. O levantamento teve como recorte específico o alto rio Envira, pois é onde se insere a base da Funai e é o contexto geográfico no qual se deu o encontro entre o povo do Xinane, os Ashaninka, intérpretes jaminawa e a Funai (ALMEIDA, 2021). Assim, almejo oferecer uma possível imagem histórica, um reflexo simples do que seria um panorama do processo de interação do povo indígena do Xinane com outras populações no alto rio Envira.

Boa parte das informações foi retirada de um documento de 1987, uma proposta para delimitação de área para a população ashaninka estabelecida no alto rio Envira – que posteriormente seria demarcada como TI Kampa e Isolados do Rio Envira –, elaborado pelo indigenista Adolpho Killian Kesselring e pelo sociólogo Abel Silva (KESSELRING; SILVA, 1987). Outra fonte de informação bastante utilizada neste levantamento preliminar foi o “Mapa sobre as referências da presença de índios isolados nos altos rios Iboiaçu, Humaitá, Muru, Tarauacá, Jordão e Envira”, elaborado pela Comissão Pró-Índio do Acre e a Funai em 2011 (CPI-AC; FUNAI, 2011).

Década de 1940 ou 1950 (datas aproximadas)

Os indígenas Xima e Xuri²⁵⁶ nos relataram que, no passado, o pai de Xuri e outros parentes seus trabalharam com um patrão no seringal Simpatia. Pelas descrições desse patrão e pela época aproximada, acreditamos tratar-se de Pedro Biló²⁵⁷. Na época, Xuri não era nascido e o pai dele tinha a idade de Txirimako – cerca de 18 anos. Ficaram uns tempos com eles, trabalhavam na derrubada de roça. No seringal havia gado, mas eles não possuíam motor fluvial, o abastecimento era feito por mulas, que cruzavam um varadouro a partir de outro rio a oeste – provavelmente Tarauacá ou afluentes. Certo dia, o patrão quis adotar uma criança do grupo de Xuri e a mãe não aceitou. Eles decidiram sair de lá, fugiram. O patrão mandou um tal de “Kulina” – assim eles denominaram – ir ao encalço do grupo, que acabou por achá-los; então, atacou-os e matou algumas pessoas²⁵⁸.

Década de 1960

A partir da década de 1960, os Ashaninka abriram as aldeias Txombo e Machacuca, hoje inexistentes. A aldeia Txombo localizava-se no alto rio Envira, a montante do local onde hoje é a base da Funai, próximo à foz do igarapé Txombo. A aldeia Machacuca localizava-se nas proximidades do local onde hoje é a referida base. A primeira vez que viram indígenas “brabos” foi em 1962. Em 1965, surgiu novo relato do surgimento de indígenas isolados que abandonaram suas flechas (KESSELRING; SILVA, 1987, p. 13).

Década de 1970

Na década de 1970, os embates entre os Ashaninka do alto Envira e os índios isolados do Xinane se intensificaram, ocorrendo inclusive ataques com armas de fogo por parte dos isolados, saqueadas anteriormente nas aldeias ashaninka. Conforme Kesselring e Silva (1987), em 1977 indígenas “brabos” saquearam a aldeia Machacuca e

²⁵⁶ Ambos têm mais de quarenta anos.

²⁵⁷ Pedro Biló é uma figura famosa na região. Nascido no Xinane, numa colocação denominada de Barraca Velha, viu sua família ser morta por indígenas dessa região. Na época dos seringais, era constantemente contratado pelos seringalistas para realizar correrias contra índios isolados da região, ofício em que era especialista. Ganhou o seringal Simpatia dos patrões da fazenda Califórnia.

²⁵⁸ Relato traduzido por Lula Jaminawa.

levaram ferramentas de trabalho. Em 1978, durante o verão, ocorreu novo saque, aproveitando a ausência dos Ashaninka que estavam no seringal da fazenda Califórnia. Em 1979, novo ataque a indígenas ashaninka, desta vez com armas de fogo, possivelmente saqueadas pelos isolados no Peru. O conflito ocorreu dentro do igarapé Xinane (KESSELRING; SILVA, 1987, pp. 14-15). Não há referência a possíveis revides por parte dos Ashaninka, embora não seja impossível terem ocorrido.

Década de 1980

No início desta década houve um recrudescimento de conflitos entre os Ashaninka e os indígenas do Xinane. Em 1980, ocorreu mais um ataque por parte dos indígenas isolados a pessoas da aldeia Txombo. Um dos moradores, “Irã Ashaninka”, seguiu rastros dos agressores e encontrou, entre o igarapé Xinane e o rio Envira, dez malocas desses indígenas. Em 1981 ocorreu novo ataque a arma de fogo, desta vez contra mulheres ashaninka, uma delas esposa de Irã, que, em revide, acabou matando uma família dos isolados.

Em 1983 foi relatado novo conflito, saindo um Ashaninka ferido do tiroteio. Em 1984, os Ashaninka decidiram sair da região, em função dos sucessivos conflitos, e se mudaram para bem longe, a jusante do rio Envira, na foz de um de seus afluentes, o igarapé Paranazinho. Na época, eles encontraram cinco malocas de indígenas “brabos” nessa região, no entanto perceberam que eram diferentes daqueles com quem tiveram conflitos no alto Envira (KESSELRING; SILVA, 1987, pp. 15-19). Essas malocas eram do povo que vivia na região, conhecido como “cabeludos”, que os indígenas do Xinane chamam de Hutxudawa, como já mencionei.

Portanto, os repetidos ataques acabaram motivando a saída dos Ashaninka da região e justificando a criação, em 1987, da Frente de Atração Rio Jordão (BRASIL, 1987), que teve como um dos objetivos apaziguar o clima de guerra e violência interétnica. Em 1994, a unidade da Funai passaria a se chamar Frente de Contato Rio Envira (BRASIL, 1994) e, finalmente, FPE Envira.

Década de 1990

Em meio aos conflitos entre os isolados e os Ashaninka, na década de 1990 é consolidada a atuação da Funai no alto rio Envira (MEIRELLES, 2015, p. 299). A partir

de então, houve uma gradual diminuição de conflitos envolvendo indígenas asháninka e os isolados do Xinane. Ocorreram, entretanto, ataques à equipe da Funai, possivelmente pela impossibilidade de os isolados os distinguirem da antiga presença asháninka. Entretanto, os ataques perduraram apenas até meados da década de 1990.

Em 1992 ocorreu o primeiro ataque registrado às equipes da Funai, sem feridos. Os indígenas foram vistos e descritos como tendo “cabelos curtos”, semelhante ao povo do Xinane. Um ano depois, em 1993, ocorreu novo ataque. Neste, a equipe recolheu as flechas, semelhantes às manufaturadas e utilizadas pelo coletivo xinane. Em 1994 foi registrado um novo ataque, desta vez com o uso de armas de fogo (CPI-AC; FUNAI, 2011). Um servidor foi ferido. Novos ataques voltaram a ser registrados a partir de 2004.

Década de 2000

A década de 2000 foi marcada pela intensificação da exploração madeireira do lado peruano, influenciando muito provavelmente no retorno dos ataques desferidos pelos indígenas isolados do Xinane à equipe da base da Funai. Em 2004, o sertanista Meirelles foi flechado no rosto, próximo à base (MEIRELLES, 2015, pp. 302-304).

O ano de 2007 foi um dos mais intensos dessa década, com diversos ataques, alguns deles confirmadamente perpetrados pelos indígenas do Xinane: avistamentos e análise das flechas levaram a essa conclusão. Os anos de 2006, 2007 e 2008 foram os mais intensos, também, em exploração ilegal de madeira nas cabeceiras do rio Envira. Em 2008, novo ataque de índios isolados, no igarapé Xinane, a funcionários da base do Xinane. Nesse ano, a equipe da base do Xinane coletou material utilizado por madeireiros que descia flutuando o rio Envira (HUERTAS, 2010, pp. 33-36).

Ainda em 2008, o sertanista Meirelles, ao subir o igarapé Xinane para pescar, avistou fumaça vindo da mata, próximo da margem do igarapé. Entrou na floresta para verificar do que se tratava e observou três fogos e três cachos de banana que os índios haviam colhido no bananal da base. Em conversa com os índios do Xinane, o indígena Xuri afirmou que se lembrava desse episódio e confirmou ser ele quem estava nesse local. Na ocasião, Meirelles deixou alguns peixes próximo aos fogos, como sinal de amizade, e retornou para a base. Algum tempo depois, Meirelles retornou ao local e constatou que eles não os havia recolhido. Xuri afirmou que não pegou porque tinha

medo de estar envenenado²⁵⁹.

No final da década de 2000 foram localizadas novas malocas no igarapé Cachoeira – formador do igarapé Xinane – em sobrevoo da FPEE²⁶⁰, indicando provável mudança no padrão de ocupação do grupo em função da intensa atividade ilegal madeireira no lado peruano. Em análise de imagens de satélite, pude confirmar, realmente, que desde o ano 2000 o povo do Xinane estava abrindo suas roças e adentrando, cada vez mais, o território brasileiro.

Década de 2010

Entre abril e junho de 2011 ocorreu uma invasão à base por narcotraficantes e a prisão do português Antônio Fadista²⁶¹. Em sua bagagem havia uma ponta de flecha. Suspeitou-se que fosse do povo indígena do Xinane. Em virtude da contínua presença de narcotraficantes ao redor da base, essa instalação foi evacuada e fechada no mês de abril de 2012. Ainda nesse ano, a equipe encontrou rastros de indígenas em isolamento em praia e derrubada de uma pupunheira para confecção de arco. A equipe da FPEE presumiu tratar-se dos isolados do Xinane²⁶². Em 2013, em rápida verificação da base, a equipe da FPE Envira encontrou ali vestígios de isolados²⁶³. Em 2014, então, ocorreu a aproximação do pequeno grupo de jovens do Xinane na aldeia Simpatia e, posteriormente, na base da Funai, que, por sua vez, foi reaberta.

3.25 Um reencontro korubo

Desde agosto de 2014, os Kanamari do alto Itaquai, no Vale do Javari, observavam a presença de indígenas isolados, possivelmente Korubo, na margem do rio Itaquai e próximo de suas aldeias. Eram raros os avistamentos de indígenas desse grupo acima da foz do rio Branco. Sabe-se, historicamente, que a presença mais

²⁵⁹ Xuri e Meirelles, comunicado pessoal.

²⁶⁰ Meirelles, comunicado pessoal.

²⁶¹ Conforme noticiado na época. Disponível em: <http://g1.globo.com/natureza/noticia/2011/08/grupo-armado-peruando-invade-terra-de-indios-isolados-no-ac-diz-Funai.html>. Acesso em: 16 nov. 2021.

²⁶² Meirelles e Francisco L. da Silva (Chicão), comunicado pessoal.

²⁶³ Guilherme Siviero, comunicado pessoal.

frequentemente observada dos Korubo sempre ocorreu mais a jusante, abaixo da foz do rio Branco. Pensamos, então, que algo de errado poderia estar ocorrendo.

No final de agosto, uma equipe da Funai se deslocou ao alto Itaqui para averiguar o que estava acontecendo e viu os indígenas korubo na margem do rio. Eram três pessoas: um casal adulto e uma criança de aproximadamente oito anos. A mulher estava com uma das pernas ferida e inchada. A equipe²⁶⁴ tentou dialogar com eles. Takvan, jovem do grupo korubo do contato de 1996 estava com a equipe da Funai como intérprete. Na rápida conversa, o casal adulto – de nome Visa, o homem, e Munan, a mulher – pediu farinha, falou que estava com fome. Negaram que estavam próximo às aldeias kanamari, que esse era outro grupo.

Takvan pediu para não ficarem na margem do rio e para voltarem à região da maloca. Eles responderam que não sairiam, que não voltariam, que ficariam ali esperando outras canoas para pedir farinha e banana. Disseram também que os velhos morreram onde estava a maloca, que não queriam voltar. Finalmente, ao serem questionados sobre o ferimento de Munan, disseram que foi um acidente com cobra. A equipe, que estava conversando à distância, a partir da lancha, no rio, ao fim da conversa se dirigiu à aldeia kanamari, que estava dali duas horas. Nessa aldeia, confirmaram os relatos sobre a presença de indígenas isolados ao redor da aldeia e nas roças, e observaram vestígios. No retorno, não voltaram a ver Munan, Visa e a criança. Ficaram no dilema sobre como proceder.

A equipe foi enfática em concluir que algo de muito anormal estava ocorrendo. Não demorou – mais ou menos duas semanas depois – e o grupo voltou a aparecer para canoas kanamari, que decidiram encostar e os levar para a aldeia Massapê Novo, de onde avisaram à Funai. Dessa vez, além do casal, havia quatro crianças diferentes, uma pequena, do sexo masculino, e três meninas com idade variando entre 6 e 9 anos.

Uma equipe da Funai²⁶⁵ e da Sesai foi deslocada à aldeia Massapê e constatou que o grupo estava com malária. Depois de alojado numa casa um pouco mais afastada das restantes da aldeia, que era uma comunidade relativamente grande, o grupo foi tratado e, dias depois, deslocado para um acampamento de quarentena, onde teve prosseguimento o tratamento de saúde e a assistência indigenista.

Um mês depois do “resgate” feito pelos Kanamari, em início de outubro, fui convocado para diagnosticar o presumível processo de aproximação do outro grupo de

²⁶⁴ Coordenada por Gutemberg Castilho e José da Rocha, ambos trabalharam comigo anos antes.

²⁶⁵ Coordenada pelos então servidores da Funai Beto Marubo e Leonardo Lenin.

indígenas korubo isolados em aldeias kanamari no rio Itaquai. Munan e Visa revelaram que as pessoas mais velhas haviam morrido por doenças; disseram também que se dividiram, que estavam em conflito interno e que surtos de doenças ainda os estavam atingindo. Fui apoiar a Funai local para compreender melhor o que estava acontecendo²⁶⁶.

Logo que cheguei em Tabatinga – estava em Brasília –, fizemos um sobrevoo na região das malocas que previamente conhecíamos desse grupo. Nessa ocasião, observamos que os assentamentos estavam abandonados e não identificamos novas aberturas de roças, o que nos preocupou, porque corroborava as notícias de Munan e Visa. Coincidentemente, no mesmo dia, no retorno da atividade, os Kanamari da aldeia Massapê informaram, via radiofonia, que o outro grupo korubo desconhecido estava nas proximidades da aldeia, e sua presença estava deixando a comunidade assustada.

Também por acaso, uma viagem de helicóptero estava agendada pela Sesai para o dia seguinte, rumo à aldeia Massapê; aproveitamos a oportunidade e embarcamos, eu e um médico cubano, o doutor Luiz Roman. Pousamos na aldeia Massapê uma hora depois, a comunidade estava em polvorosa, homens pegando em armas, preparando as canoas para ir ao local onde os Korubo isolados estavam.

Esse grupo korubo foi visto bem próximo da aldeia, numa roça dois quilômetros abaixo, descendo o rio Itaquai. Nesse local, os Kanamari tentaram constituir uma aldeia, no entanto desistiram em função das condições do solo. A roça era chamada de Massapê “melado” pelos Kanamari, pois quando chovia o solo ficava escorregadio, com muita lama. Apesar de não terem construído casas ali, constituíram um grande roçado. Algumas famílias se deslocavam rotineiramente até lá para colher produtos da roça – como mandioca. A única estrutura ali existente era a casa de farinha, simples e com teto de palha, equipada com a tecnologia necessária à fabricação desse produto, um grande e redondo forno de farinha, um balcão onde ralavam a mandioca e o “caititu”²⁶⁷ movido a motor à gasolina.

O grupo isolado foi visto algumas vezes nos dias que antecederam o alvoroço que presenciei. José Ninha Kanamari, por exemplo, me relatou que dias antes havia descido o rio Itaquai para pescar e avistou sete indígenas nesse mesmo local do Massapê “melado”; eram dois homens, duas mulheres e três crianças.

²⁶⁶ Nessa época, Beto Marubo era o Coordenador da FPE.

²⁶⁷ Como regionalmente é denominada a estrutura de moenda da mandioca, que incluía um ralador cilíndrico de madeira movido a motor.

Na manhã do dia de minha chegada, quatro pessoas kanamari, entre elas Cariri e Beju, com seus cachorros, foram para ao Massapê “melado” buscar mandioca e banana. Não viram nenhum indígena e observaram que, aparentemente, também não haviam mexido na roça. Colheram, encheram seus “paneiros”²⁶⁸ e retornaram à canoa.

A roça e o porto na margem do rio são separados por algumas dezenas de metros de uma trilha sob a floresta. Enquanto caminhavam de volta ao porto, carregando nas costas os pesados paneiros, surgiu de surpresa um homem korubo, que estava escondido por detrás de uma sapopema²⁶⁹ que margeia o caminho. Assim que o pequeno grupo kanamari passou, o indígena Korubo se levantou, se mostrou e chamou-os. Os Kanamari, muito assustados, correram para a canoa e desatracaram rapidamente. Apressados, em fuga, deixaram um dos cachorros para trás, no barranco do rio, latindo. Dois homens korubo surgiram no barranco e violentamente desferiram golpes de borduna no cachorro, matando-o de imediato. Extremamente assustados, os Kanamari retornaram à aldeia.

Foi justamente nesse momento de alvoroço que eu cheguei. Era aquela confusão, mulheres em choro alto segurando seus maridos, crianças chorando estabacadas no chão, gritos que saíam das casas ao redor do pátio da aldeia. Reunimos algumas lideranças no terreiro, na tentativa de acalmar os ânimos. Entre elas estava José Ninha, Djanin, Raimundo Madô e Cariocão (Kadyo), no entanto, aqueles mais nervosos já estavam se apressando para ir ao Massapê “melado” armados e pintados de urucum. Eu, junto com lideranças mais ponderadas, assim que soubemos, terminamos a reunião e corremos no encalço deles. Conseguimos interceptá-los ainda no porto da aldeia e combinamos, então, que iríamos juntos apenas observar quantas pessoas eram.

Trecho do diário – 10/10/2014

[...] Combinamos, ainda, que não haveria exposição de armas, nem tradicionais [...] fomos até lá. Ao chegar, atracamos o bote no meio do rio, em um galho submerso. Não havia nenhum Korubo na beira. Chamamos e logo ouvimos resposta de dentro do mato; ao fim de alguns poucos minutos, apareceram três Korubo, dois adultos e um pré-adolescente. Gritavam “Mayo!” [...]. Os dois homens adultos estavam com o cabelo totalmente raspado,

²⁶⁸ Forma regional de denominar grandes cestos, muito utilizados para armazenar farinha para a comercialização, manufaturados com espécies de cipó, talos de folhas de palmeiras, entre outras fibras.

²⁶⁹ Sapopemas são as enormes raízes que algumas espécies de árvores produzem, tal como a samaúma.

aparentemente saudáveis. O mais jovem estava magro. Eles pediam para a gente se aproximar, pediram roupa e comida. Decidimos retornar à aldeia e passamos um pouco mais próximo deles. Nesse momento, surgiu uma mulher com uma criança ao colo e outra criança ao lado. Reparei que um dos homens era Pinu, irmão de Visa, indígena contatado há pouco tempo na mesma região. Retornamos à aldeia, que ficou mais calma. À tarde, os Korubo foram vistos novamente por um Kanamari que subia o rio. Nesse avistamento [observamos] duas mulheres que estavam com o cachorro morto na mão e jogaram o corpo mais adiante.

Essa ida acalmou bastante a comunidade. Em novas reuniões e conversas na aldeia Massapê, decidimos fazer uma nova ronda à tarde, com o intuito de ter melhor noção de quantas pessoas eram, a fim de pensar em estratégias de trabalho. Havia, conforme Cariri relatou, a expectativa de serem vinte pessoas, aproximadamente.

Trecho do diário – 10/10/2014

[...] novamente atracamos no meio do rio, em um galho submerso. Não havia ninguém. Gritamos e logo ouvimos resposta de dentro do mato. Não demorou muito, apareceu Pinu gritando “Mayo!”. [...] apareceu um grupo de crianças (três), uma mulher e um jovem bastante magro, aparentemente doente. Outras crianças apareceram a seguir, mais um homem e mulheres carregando cestos com bananas e macaxeira. [...] Pinu começou a gritar “Mayo, empi kuano kwan”, e começaram a atravessar a pinguela que há no igarapé que desemboca do lado da roça [...]. Pinu e outro homem ajudavam as crianças a atravessarem, todos carregando produtos da roça e materiais, tais como canecos, panelas etc. Todos atravessavam e entravam na mata, do outro lado da margem do igarapé. Continuaram ainda gritando por um tempo “ê, êêê”. Acreditamos que se dirigiram a um igarapé próximo dali, possivelmente há tapiris já feitos nesse outro local. Nesse avistamento foi possível visualizar e fotografar praticamente o grupo inteiro. [...] [observamos] três homens, três mulheres e oito crianças.

Figura 11 – Pessoas korubo atravessando um igarapé por meio de uma pinguela.



Fonte: Aútoria própria, 2014.

Figura 12 – Crianças e mulheres descendo a trilha que levava à roça kanamari. Os nomes das mulheres eram Maya, Lalanvet e Naylo.



Fonte: Aútoria própria, 2014.

Foram vistas, portanto, quatorze pessoas. O grupo desapareceu na floresta, mas continuou gritando. Desatracamos a canoa do galho submerso e ficamos à deriva, descendo junto com a correnteza do rio, devagar – de “bubuia”, como se fala regionalmente. Continuamos ouvindo-os gritando, dentro da mata. Os sons vinham sucessivamente de lugares diferentes, ao longo do rio; deu para perceber que estavam

em deslocamento a jusante, se distanciando da aldeia. Também gritávamos, tentando imitar seu grito “ê, êêê”, melódico, com duas notas.

Já de retorno ao Massapê, comuniquei o ocorrido à Funai, na cidade. Era um dilema, minha intuição me falava que deveríamos interceder, afinal, eles foram embora possivelmente doentes. As lideranças kanamari pensavam parecido, seu interesse era que os Korubo fossem embora, que a aldeia voltasse à normalidade – a comunidade estava amedrontada, em pé de guerra. Pelo rádio, sugeri que enviassem uma equipe de reforço, com intérpretes matis e korubo experientes, inclusive Visa. Propus fazer a aproximação, não podíamos nos omitir ao fato provável de o grupo estar doente.

Durante os dias de espera, vez ou outra, os Kanamari relatavam avistamentos do grupo, mais abaixo, no rio. Fiquei na aldeia, ansioso e receoso que o grupo fosse embora para longe e não pudéssemos encontrá-lo para avaliar a sua saúde. Lembro de ter ficado bastante apreensivo nesses dias de espera, enquanto a equipe era mobilizada.

Até aquele momento, o que chamávamos de “isolamento” era sempre preferível, isso sob a ótica da política pública, à exceção dos casos em que a aproximação tivesse partido dos indígenas ou houvesse riscos em função de conflitos ou doenças. Era o caso? Era também a primeira vez, em tempos recentes, pelo menos desde que eu trabalhava na Funai, que uma intervenção de contato seria realizada, apesar de que, nesse caso, havia também uma certa aproximação dos indígenas.

Nos aproximávamos deles ou não? Como? Não seria melhor deixá-los ir e ficarmos apenas observando-os, monitorando sua situação? Isso era possível? E se as doenças rapidamente os liquidassem por completo? Seria mais omissivo deixá-los ir ou ir em seu encalço? Fazia sentido essa pergunta? De quais decisões me arrependeria mais?

A opinião de Visa era que devíamos ir atrás deles. Talvez, essa tenha sido, naquele momento, a opinião que mais pesou. Numa situação dessas nós nunca saberíamos de fato o que fazer, por mais experiência que tivéssemos, não havia uma fórmula mágica. Para mim, foi um dilema muito grande, não cabia no meu corpo; então, o jeito era compartilhá-lo com os Kanamari e depois com os que chegavam.

A equipe era constituída por três indígenas korubo – Tsamavo, Takvan e Visa, os dois primeiros do grupo que entrou em contato em 1996, fortes e temidos guerreiros, caçadores, com históricos de guerra e mortes –; Makë e Binin Matis, ambos colaboradores da base da Funai, mais velhos e com perfil ponderado²⁷⁰; Darcy Marubo,

²⁷⁰ Digo mais velhos porque era costumeiro as lideranças matis selecionarem também pessoas mais jovens para trabalharem na base da Funai, com o intuito de aprenderem coisas dos brancos.

um indígena colaborador da base da Funai; Gustavo Sena, servidor da Funai, da FPE, que naquela altura tinha como foco a interlocução com os Kanamari; e José Moisés da Rocha, aquele mesmo servidor da Funai que havia trabalhado comigo no Jandiatuba, uma pessoa experiente. A equipe mobilizada era muito boa. Sempre que ocorria tal necessidade, os Korubo se reuniam para escolher quem iria, não era à toa que Tsamavo e Takvan estavam ali.

Assim que o grupo chegou, fizemos uma reunião na aldeia, onde praticamente todas as pessoas da comunidade participaram. Takvan e Tsamavo discursaram num tom muito diplomático e falaram para os Kanamari não terem medo, para não atacarem, que eles iam conversar com seus parentes²⁷¹. Os Matis ajudaram a traduzir a fala dos dois Korubo. Decidimos que iniciariamos o trabalho no dia seguinte. Caso conseguíssemos diálogo e fosse tranquilo, tentaríamos levar os indígenas, um por um, até o acampamento de apoio para que o Dr. Luiz os avaliasse clinicamente e fizéssemos lâminas para os testes de malária. Após, avaliariamos o que fazer.

Descemos o rio novamente até o ponto onde o grupo foi visto pela última vez, nem sinal deles. Fomos ao porto do Massapê “melado”, encostamos. Os Korubo que nos acompanhavam gritavam, chamando os outros – “Ê, êê” –, mas sem resposta.

Trecho do diário – 15/10/2014

Pulamos em terra e iniciamos a caminhada para a roça. No porto ainda havia vestígios novos, provavelmente de ontem. Ao longo do caminho havia diversos vestígios, de várias datações. Chegamos a uma abertura da mata onde havia duas casas kanamari, [nelas] observamos diversos objetos jogados no chão pelos Korubo – fogão, botija de gás, motor (de farinha), roupas, lonas, enfim, uma série de coisas. Chamamos os Korubo, mas continuamos sem resposta.

Não os encontramos ali. Tsamavo e Takvan chamaram-nos por um tempo, mas não obtiveram resposta. Nina sugeriu que fôssemos num local mais abaixo do rio, onde os Korubo haviam sido vistos dois dias antes. Embarcamos para uma nova procura. Fomos eu, Djanin Kanamari, os Korubo Tsamavo e Takvan, e os dois Matis, Bini e Makë.

²⁷¹ Posteriormente, confirmamos que eram de fato parentes.

Trecho do diário – 15/10/2014

[...] entramos em um igarapé ligeiramente abaixo, onde acreditávamos que estivesse um tapiri dos Korubo. Na boca dele, observamos vestígios novos, pegadas. Os Korubo voltaram a gritar, chamando-os, sem resposta. Fomos descendo o rio e entramos na mata, havia um caminho e mais adiante localizamos um tapiri [...] [que] foi usado pelos isolados. Lá dentro havia uma série de painéis de metal, bem arrumadas [uma sobre a outra], de forma a carregá-las, era de Pinu! [...]. Não deu nem tempo de registrar em fotografia o local, ouvimos finalmente resposta dos isolados!

Lembro que naquele momento a feição de todo mundo mudou, ficamos apreensivos. Nos aquietamos em silêncio; em pé, Tsamavo, Takvan e Visa continuaram em grito cantado, chamando-os. Ao longe ouvimos a resposta do mesmo jeito, típico dos Korubo. Demoraram dois ou três minutos e começaram a se aproximar, as respostas ficaram mais altas, nítidas. Corremos de volta para a lancha, combinamos que faríamos uma conversa à distância, atracados em algum galho distante da margem do rio. Antes, ainda no acampamento, Takvan e Tsamavo nos pediram para não levar armas, muito menos exibi-las. Eles também não trouxeram suas bordunas, pediram para escondê-las no nosso acampamento, para que seus parentes não ficassem com medo.

Nos apressamos para chegar à lancha e, como combinamos, desatracamos e a prendemos num galho submerso, à distância da margem do rio. Ainda demoraram alguns nervosos instantes e, subitamente, apressados, surgiram em correria Xamalekit e Pinu, pintados de urucum. Eles pularam no rio, nadaram até nosso bote, se atracaram com os braços e arrastaram-no para a beira do rio. Foi tudo muito rápido, ficamos sem reação.

Eu estava na popa do barco, junto com Djanin, o cacique de Massapê; Makë e Damë no meio e Takvan, Tsamavo e Visa na proa. Xamalekit e Pinu abraçaram Takvan, Tsamavo e Visa, se desdoblaram em faladeira alta. Pinu e Lalanvet apareceram a seguir – Lalanvet é mãe de Visa – e em mais alguns instantes surgiram Naylo e Kunu, este último uma criança aparentando uns oito ou dez anos. Metade deles estava dentro da lancha, metade fora, em terra.

Assim foi o tal do “contato”. E aquela conversa em voz alta, do jeito korubo, todos falando ao mesmo tempo, com certo grau de tensão. Passou quase meia hora; de

repente, uma gargalhada coletiva estremeceu o bote. Eu não estava entendendo nada, perguntei para Bini, que me respondeu sorrindo: “Eles estão falando brincadeira, de trocar mulher!”. Deram mais umas três gargalhadas e o clima ficou ameno, amigável.

Essa conversa durou quase uma hora. Lalanvet, além de mãe de Visa, era a irmã perdida de Maya, a matriarca do grupo contatado em 1996, do qual Takvan e Tsamavo faziam parte. Do meio para o final da conversa, tentamos fazer entender nosso objetivo de saber se eles estavam bem de saúde. Foi meio confuso. Com Takvan e Tsamavo, os convencemos a nos encontrarem mais acima no rio, próximo de nosso acampamento base, onde estava a nossa estrutura. Eles aceitaram, e quarenta minutos depois nos encontramos novamente, quase em frente ao acampamento, onde o Dr. Luiz esperava. Foi tudo muito bem, melhor que o esperado.

Os dois segmentos haviam se separado possivelmente no final da década de 1980²⁷². No mesmo dia, eles pediram para ver Maya, mãe de Lalanvet, portanto avó e bisavó de grande parte do grupo. Acharam que Maya estava morta. No dia seguinte, todos embarcaram em nossas lanchas e os levamos para um acampamento de quarentena próximo à Base Ituí-Itaquai. Os exames de três crianças foram positivos para malária *falciparum*.

Durante a viagem de retorno, descendo o rio Itaquai para o acampamento de quarentena, me deu um alívio indescritível. Dias depois, esse grupo se encontrou, com muita expectativa, com a Maya e família. Foi emocionante até para nós, mais rijos das pernas. Claro, nem tudo são flores, mas foi uma experiência muito profunda, que transformou bastante minha perspectiva da política pública, do que nós, pretensos homens brancos, pensamos sobre os povos indígenas, sobre o “isolamento” e sobre o “contato”.

3.26 O “quarenta” e a antena

Em setembro de 2015 ocorreu, mais uma vez, uma situação de contato que envolveu diretamente, desta vez, o povo Matis, cujas aldeias ficam no rio Branco, o maior afluente do rio Itaquai. Eu fui apoiar as ações de pós-contato em meados de outubro, quase um mês depois do contato²⁷³ que os Matis empreenderam com o grupo que, de forma pragmática, chamávamos também de Korubo²⁷⁴. Fui coordenar uma

²⁷² Novamente, para mais informações, sugiro consulta à dissertação de Bernardo Silva (SILVA, 2017).

²⁷³ Para mais informações, sugiro a leitura de Pereira (2018).

equipe em substituição à que estava lá, liderada por Beto Marubo, então coordenador da FPEVJ, e Bruno Pereira, então coordenador da CRVJ.

A equipe da Funai estava instalada a jusante do acampamento dos Korubo, do outro lado do rio. Era parte do protocolo de trabalho estabelecer distância adequada, tanto por motivos epidemiológicos quanto de segurança. O grupo era razoavelmente grande, foram envolvidas diretamente no acampamento 26 pessoas, quatorze indígenas colaboradores e intérpretes, servidores da Funai e da Sesai. No tempo em que atuei ali, a quantidade flutuou entre doze e vinte pessoas.

O acampamento, quando cheguei, já estava sistematicamente organizado. Todos atuavam com base em protocolos e regras de trabalho acordados. Diariamente eram realizadas incursões no entorno, a fim de avaliar a presença de outros indígenas, os isolados. A área do acampamento era limpa e o entorno “bosqueado”, ou seja, por uns trinta ou quarenta metros, todos os arbustos menores foram retirados para permitir a observação em maior distância ao redor. Eram definidos horários para as refeições ou a visita rotineira aos Korubo, que ocorriam duas vezes ao dia e também eram rodeadas por cuidados sanitários e de segurança. Todos higienizavam as mãos ao ir e ao retornar do acampamento e usavam máscaras.

Os Korubo ficavam em quarentena na tentativa de superar os surtos de doenças respiratórias e outras que surgiram logo após o violento contato com os Matis. As pessoas da equipe que chegavam da cidade ao acampamento passavam por uma análise clínica e ficavam em estrutura separada, em quarentena, por alguns dias. Era proibido exibir armas. Pessoas específicas ficavam atentas às armas escondidas pelos Korubo, como bordunas, por exemplo²⁷⁵.

O grupo korubo era constituído por um total de 21 pessoas, no entanto, outras ainda estavam na floresta. Entendemos que ocorreu um conflito interno que motivou a divisão do grupo. Nos dias em que fiquei de quarentena, me propus a compreender o que havia ocorrido e o que já fora realizado pela equipe que me antecedeu. Bruno Pereira, antes de sair do acampamento, me repassou gravações suas, uma espécie de diário de campo em áudio. Todo dia ele registrava os acontecimentos num pequeno gravador de voz. Eu ouvia, anotava, ia me apropriando.

²⁷⁴ Para alguns pesquisadores, como o linguista Sanderson Oliveira, há importantes diferenças linguísticas e descontinuidades de parentesco, o que alimenta a discussão etnológica e linguística sobre o que é um “povo”, embora o grupo “Korubo” do rio Coari-rio Branco guarde semelhanças em relação à cultura material e aos modos de vida dos “Korubo” do rio Itaquai e dos Korubo do contato em 1996. Sobre esse assunto, recomendo a leitura do artigo de Beatriz Matos, “Caminhos e malocas: Conjuntos na Amazônia Ocidental” (MATOS, 2017).

²⁷⁵ Os protocolos e regras acordados e adotados constam no artigo de Pereira (2018).

A equipe que me antecedeu observou estilhaços de chumbo sob a pele de alguns indígenas. Wio, por exemplo, uma jovem mulher, carregava cicatrizes e esses estilhaços na cabeça e nos ombros. Outras pessoas também os tinham. Com a ajuda de intérpretes korubo, a equipe ouviu dela o relato de violento ataque matis a seu grupo. Pela cicatrização dos ferimentos e pela explicação, o episódio ocorreu um ano antes, em 2014²⁷⁶.

Quando cheguei ao acampamento, a relação e o clima entre a equipe e o grupo eram de relativa tranquilidade. No entanto, havia uma tensão no ar, suspensa como um balão que flutua no céu, cheio, prestes a explodir. Por conta do episódio do conflito um ano antes, de situações ainda anteriores²⁷⁷ e do próprio contato ora em curso, havia uma persistente desconfiança entre todos, entre os Korubo e os Matis, a equipe. Era uma situação muito delicada.

Os Korubo relatavam medo, obviamente, dos Matis, e certamente o tinham em relação a nós. E eles já haviam relatado que queriam ir embora. Algumas lideranças matis, por sua vez, em suas aldeias, temiam que os Korubo fossem embora e novos conflitos com mortes ocorressem. Nós – e eu incluo os indígenas da equipe – ficávamos numa mediação tensa. Mais do que mediadores, talvez fôssemos uma parte no conjunto de relações em jogo. Nossa postura era ouvir os Korubo o quanto pudéssemos e tomar decisões com base em suas próprias formas e soluções de resolver a situação.

Algumas lideranças Matis – não todas, não havia consenso – queriam que os Korubo ficassem no rio Branco, preferencialmente assentados e corresidindo em suas aldeias. A Funai e a Sesai deveriam construir estruturas físicas, logísticas e médicas, além de estar permanentemente presentes; enquanto eles, os Matis, fariam a mediação e o “amansamento” dos Korubo: ensinariam a pescar, a plantar roça, a falar com o branco. Já os Korubo queriam ir embora, sentiam-se presos. Alguns Matis alertaram que os perseguiriam caso fossem embora. Era a estratégia matis de pacificar e evitar novos ataques e conflitos.

Enquanto isso nós, munidos com a cartilha de direitos humanos, da legislação e tudo mais, víamos na “autodeterminação” o guia norteador das decisões. Ou seja, precisávamos saber o que os Korubo desejavam. Não era fácil entender, tampouco concretizar. Certo era que eles não queriam ficar ali, daquela forma, naquela relação,

²⁷⁶ Nesse episódio, duas pessoas matis, dois homens, foram mortos pelos Korubo isolados numa roça matis no rio Coari. No dia seguinte, os Matis revidaram com armas de fogo, matando um número superior do grupo korubo. Os estilhaços de Wio foram resultado do revide matis.

²⁷⁷ Como já mencionado, as relações entre os Matis e os Korubo são antigas, incluem encontros pacíficos e violentos. Ver Arisi (2005) e Matos (2017).

naquela situação. Numa negociação com a equipe anterior, que me antecedeu, lideranças matis concordaram em sair do acampamento dos Korubo e permitir a efetivação da quarentena sanitária, a atuação da Sesai e da Funai, até estabilizar o quadro, além de doenças respiratórias – o grupo também estava com conjuntivite.

Nossos dias passaram naquela rotina de visita aos Korubo, medicalização, reuniões diárias com a equipe para lembrar os protocolos, obtenção de alimentos para os Korubo, comunicações rotineiras para a cidade, e aí por diante. Havia um murmurinho, algumas lideranças matis estavam irredutíveis em relação a qualquer decisão além daquelas que propuseram. Nós esperávamos pacientemente; antes de qualquer coisa, era necessário estabilizar a saúde dos Korubo e, ao fim do ciclo, decidir o que fazer.

Trecho do diário – 21/10/2015

[...] assim que o sol apareceu, todos já estavam acordados. Tomamos café e fizemos uma reunião focada na situação de saúde dos Korubo. Orientamos Takvan e os Matis [que estavam como intérpretes] a sugerir que abrissem mais seus tapiris para que ficassem mais ventilados. O que ocorre é que aqueles que estão no tapiri maior e mais fechado são exatamente aqueles que estão em pior estado [...]. Fizemos outras orientações e acordos para a visita da manhã. Foi definida equipe de caça, para prover de carne o acampamento e, prioritariamente, os Korubo. Foram orientados a caçar preferencialmente animais que os Korubo comem (Francinei, Damë, Dashé e Darcy). A visita da manhã foi muito boa. Estão bem melhores Toxoe [tosse], inclusive, Luasivo [...] Estão aceitando bem as orientações da equipe.

Além do surto de gripe, estávamos aguardando o momento certo para proceder a uma primeira etapa de vacinação, assim que eles melhorassem do ciclo gripal. Felizmente, todos se recuperaram do surto e a vacinação então pôde ser iniciada. Sugerimos que a Sesai enviasse uma enfermeira mulher, porque isso ajudaria a quebrar o clima de tensão e a acessar as mulheres indígenas de forma mais adequada. A enfermeira Luziane Silva foi então convocada e enviada ao acampamento, era a única mulher da equipe, que, como disse, se aproximava de trinta pessoas.

Trecho do diário 25/10/2021

Hoje de manhã foram todos vacinados [...] Algumas crianças mais novas ofereceram resistência, de resto foi tranquilo [...] Durante a vacinação, Ixovo preparou, com veneno, setas de zarabatana que Tsamavo pegou, foi caçar agora à tarde com a zarabatana deles.

Depois da vacinação e com a saúde do grupo estabilizada, as conversas sobre o deslocamento para outro local se intensificaram. Havia ainda uma certa resistência de alguns em relação à lancha, porque não estavam acostumados, sobretudo por parte dos mais velhos. Lembro que fizemos passeios de teste. As conversas estavam boas e cada vez mais fluidas.

Além de questões relacionadas aos Matis, ali era um local que dificultava bastante o trabalho, a alimentação do grupo era uma batalha diária, o diálogo com os Matis também, os próprios Korubo nos pressionavam cada vez mais.

Não podíamos fazer esse deslocamento sem pactuá-lo também com os Matis. Grande parte das lideranças desse grupo mais influentes estavam na cidade, de retorno dos jogos indígenas ocorridos em Palmas, no Tocantins. Pelas conversas via rádio com a Funai em Atalaia do Norte – que por sua vez dialogavam com Brasília –, a orientação era aguardar a conversa com as lideranças. Nós faríamos uma reunião com as aldeias matis para tratar do deslocamento dos Korubo para fora do rio Branco.

Trecho do diário 31/10/2015

Ontem e hoje os Korubo falaram em descer logo, hoje de forma mais incisiva, nos cobraram essa saída daqui perguntando quantos dias vai demorar. Ontem de manhã fizeram um “T’e” com Tsamavo, enfeites de palha e pinturas de urucum. Não fosse a dificuldade em [conseguir] alimentação, o ânimo estaria perfeito. [...] mostramos novamente um vídeo de um avistamento dos Korubo próximo à boca do rio Coari em 2011, mas não deram muita atenção, estão cada vez com menos vontade de falar sobre isso. Falaram rapidamente e novamente em mortes por tiro de arma de fogo pelos Matis e por doenças.

Canalizávamos a pressão que sofríamos para a Funai em Atalaia do Norte, que, por sua vez, compartilhava com Brasília. Da cidade, no entanto, nos pediam calma, mais tempo. Qualquer movimento impensado, qualquer ação desmedida poderia destruir todo o trabalho realizado até ali, e colocar os Korubo, os Matis e a equipe em risco. Por isso, as decisões deveriam passar, previamente, por um diálogo com as lideranças matis.

A equipe do acampamento – na qual eu me incluía, claro – ficava ansiosa, o tempo passava. Dias antes das reuniões com os Matis para tratar do deslocamento dos Korubo, ouvimos, no meio da tarde, um grito alto nas imediações do nosso acampamento. Já tínhamos elaborado um protocolo de segurança caso indígenas isolados surgissem. Todos iriam para o centro do acampamento, onde era a cozinha. Assim fizemos. Ficamos em silêncio, não ouvimos novos gritos, reunimos uma equipe com indígenas do grupo korubo e fizemos uma vistoria ao redor.

Trecho do diário – 24/10/2015

Ontem, na visita da tarde, o Dr. Lucas deu prosseguimento aos tratamentos. Todos seguem melhores e estáveis. Antes da visita, eram cerca de 14h30min, ouvimos um grito na direção do varadouro dos Korubo, atrás do acampamento. Rapidamente acionamos o plano de contingência, todos se reuniram no tapiri da cozinha. Formamos uma equipe de cinco pessoas e fomos [buscar] Mëlanvo e Luasivo levando-os até a entrada do varadouro deles²⁷⁸, localizado na beira do rio, abaixo do nosso acampamento. Ali eles gritaram, chamando-os: “Maxko!” (irmão mais novo). Nesse momento, ouvimos um [motor] rabeta se aproximando, [...] [havia] um Matis perdido naquela área: o grito era dos Matis. Abortamos a ação.

No dia 3 de novembro, finalmente, fizemos reuniões simultâneas com lideranças matis – nós na aldeia e a Funai em Atalaia do Norte – e com lideranças que retornavam dos Jogos Indígenas. A reunião na aldeia Tawaya iniciou bastante bem, com a participação direta de intérpretes matis e korubo. Nós colocamos nossa perspectiva com base nos contínuos diálogos com os Korubo. No entanto, o final foi horrível, não houve acordo, e uma parte dos presentes, em debandada, se dirigiu ao acampamento korubo, descendo o rio Branco, quebrando a quarentena.

Trecho do diário – 04/11/2015

A situação está tensa. Ontem houve reuniões simultâneas com os Matis. Bruno e Beto em Atalaia do Norte com as lideranças e nós com membros das aldeias Bokoak e Tawaya. Aqui, a reunião foi um tanto tensa, e o final caótico. Os Matis saíram para as canoas, para fazer uma invasão ao acampamento korubo [...] com o argumento de fazer uma “consulta”

²⁷⁸ Esse varadouro foi o utilizado quando estavam atravessando o rio Branco, vindo de suas malocas, em direção ao outro lado do rio, momento em que sua passagem foi percebida pelos Matis. Eles foram interceptados, ocorrendo, então, o contato.

aos Korubo [sobre] se querem ir embora ou ficar, sob pressão. Bruno²⁷⁹ foi acionado pelo rádio, trouxemos representantes [matis] ao acampamento para falarem com ele, que pediu expressamente para que saíssem do acampamento korubo [...]. Os matis saíram [...]. Os Korubo mudaram bastante a sua postura [...] Mëlanvo tremia, por exemplo. Estamos tentando retomar o diálogo com os Korubo, estamos em estado de emergência.

Todos da equipe, inclusive os membros indígenas, estavam extremamente apreensivos, porque reações inesperadas dos Korubo poderiam ocorrer, e redobramos os cuidados. Assim que os Matis saíram do acampamento Korubo, fomos lá. Lembro de Mëlanvo – com perfil caçador e guerreiro – dias antes sorridente, estava agora sentado, com os braços cruzados sobre as pernas, cabeça baixa, tremendo todo. Perguntávamos a ele se estava tudo bem, ele virava a cabeça, nos fitava e, em silêncio, voltava a abaixar a cabeça, tremendo.

O grupo matis que decidiu fazer essa “consulta” aos Korubo usou de todos os argumentos possíveis para convencê-los a não ir embora, que nós da Funai os mataríamos onde os levássemos, que estávamos mentindo, tudo mais. A relação de confiança ficou abalada, e o início de um novo ciclo gripal, em decorrência dessa ida dos Matis ao acampamento, adiou mais alguns dias o deslocamento. Ficamos em dúvida sobre o que iria acontecer. Todos da equipe estavam muito cansados e sob intensa pressão. De nossa parte, achávamos que o melhor seria retirar os Korubo dali para outro local com melhores condições de quarentena e disponibilização de alimento, estabilizar a saúde do grupo e decidir definitivamente o que fazer.

As intimidações de alguns indígenas matis à equipe do acampamento se intensificaram nos dias a seguir, tanto pelo rádio quanto no próprio acampamento. No dia 7 de novembro – ou seja, quatro dias depois da confusão e quebra de quarentena dos Korubo – ocorreu um fato inusitado. Bordunas korubo, pintadas de urucum, foram encontradas na entrada do varadouro – aquele mesmo onde havíamos procurado por eventuais familiares deles. Constatamos, no entanto, através de análises das quais os próprios Korubo participaram, que não eram de seus parentes.

Trecho do diário - 13/11/2015

²⁷⁹ O então Coordenador Regional da Funai em Atalaia do Norte era quem havia iniciado, junto com Beto Marubo, os procedimentos do Plano de Contingência.

No dia 7 os Matis forjaram vestígios próximo ao acampamento. Tratava-se de quatro bordunas pintadas com urucum e oito “chapéus” pendurados. As bordunas estavam enfiadas na praia, em frente à saída do varadouro dos Korubo. Dentro do varadouro havia duas tochas. Verificamos que os nós dados nos chapéus não eram Korubo, fato registrado em foto. A equipe caminhou nas redondezas e encontrou vestígios apenas de duas pessoas. Eles localizaram o local onde retiraram as peças das bordunas. (...) o facão utilizado para descascar a peça era bem afiado. Esses indícios apontam para uma montagem de vestígios feita pelos Matis.

A confiança foi sendo reconstruída, e para isso os intérpretes foram fundamentais. Mesmo após muita conversa, os Korubo ainda afirmavam que estávamos mentindo. Uma das mentiras seria em relação à existência de Maya, a matriarca do grupo contatado em 1996 e que, aparentemente, tinha algum grau de parentesco com a mulher mais velha do grupo, a Maluxin.

Decidimos quebrar o protocolo e os convidamos a irem em nosso acampamento falar com a Maya, via radiofonia, como última tentativa de resgatar a confiança. Organizamos esse encontro, combinamos com a aldeia onde Maya morava e levamos alguns representantes do grupo para falarem com ela, entre eles a Maluxin. Filmamos essa conversa, que foi muito importante para restabelecer definitivamente a relação de confiança.

O deslocamento do grupo ocorreu no dia 8 de novembro, com o ciclo gripal controlado e a confiança restabelecida. Uma equipe de reforço foi enviada pela Funai, com uma lancha extra. Saímos bem cedo do acampamento, havia uma expectativa imensa entre todos, esperávamos há muito esse dia. Os Korubo embarcaram em duas lanchas, sem sobressaltos – havíamos feito alguns ensaios antes da viagem.

Menos de uma hora depois de iniciarmos a descida, ao passar em frente à aldeia matis Bokoak²⁸⁰, inesperadamente, uma corda emergiu do rio. Ao olhar para ambos os lados da margem, vimos várias canoas, todos os Matis pintados, usando a máscara do marwin, extremamente nervosos e agressivos. Eu estava na frente do “bonde”, operava o motor de popa. Pedi para as outras lanchas pararem e esperei os Matis se aproximarem. Eles vieram aos gritos, com intimidações, arcos, flechas e bordunas apontadas para mim e dizendo: “Fabrício vai ficar!”. Ao chegarem perto, uma mulher matis atracou no meu pescoço um galho comprido, com a ponta em formato de gancho,

²⁸⁰ Os acampamentos korubo e da equipe ficavam entre duas aldeias matis, a Tawaya e a Bokoak, o que também contribuía para a falta de caça no local, dificultando bastante a alimentação do grupo korubo.

e me puxou na direção da canoa deles, me retirando da lancha onde eu estava. Quase cai no rio, mas consegui me desvencilhar.

Havia uma enorme tensão e nervosismo em todas as partes. Os Korubo se escondiam debaixo de lonas, mas assistiam a tudo, possivelmente aterrados, ouvindo “Os Korubo podem ir, Fabrício vai ficar!”.

Encostamos na beira, Dashé Mayoruna e Francinei Marubo pularam para terra comigo, não queriam me deixar sozinho. “Parente pode ir com Korubo, pode levar os Korubo, mas Fabrício vai ficar”. Dashé e Francinei não queriam me deixar sozinho com eles, mas pedi para irem. Os Matis pediam também para irem. Enquanto isso, apontavam flechas e lanças, se preparavam para me amarrar – o que acabou não ocorrendo. Quase todos estavam mascarados, à exceção de poucos como a mulher que me puxou com o gancho.

A comitiva fluvial Funai-Korubo foi-se, outra pessoa assumiu o motor no meu lugar. Partiriam com a promessa de retornar em breve. Com uma lança apontada para mim, o grupo matis pediu para eu andar no varadouro que liga a beira do rio à aldeia. Eu ficava perguntando: “Que foi que eu fiz, parente?”. E respondiam: “Você é mentiroso, vamos te matar!”.

Eu reconheci a voz da pessoa mascarada que me apontava a lança e me obrigava a caminhar. Enquanto andávamos, o diálogo prosseguia: “Eu te conheço, já trabalhei muito contigo na base. Por que você está fazendo isso comigo?”. E a resposta era: “Porque você é mentiroso!”. “Mas o que eu menti, me fala.”. “Tu mentiu, falou no rádio que nós, Matis, invadimos o acampamento da Funai e quebramos tudo, falou que quebramos o motor de popa quarenta (HP), que quebramos a antena do rádio, que quebramos tudo, muita mentira, não quebramos nada!”. E eu “O quê?!?!?, de onde vocês tiraram isso?”. “Nós ouvimos pelo rádio, você é um mentiroso!”. E assim fomos caminhando, agora em silêncio, e eu tentando entender, resgatando na memória algum momento que porventura tivesse falado isso.

Não deu dez segundos e passou um raio de sabedoria no meu corpo, parei de andar, olhei para Tumi: “Tumi, agora eu entendi, eu não falei que vocês quebraram o quarenta e a antena, eu falei que vocês quebraram a quarentena dos Korubo, e não foi verdade?!?!”. Tumi insistiu: “Não, você falou que quebramos o quarenta e a antena!!”. Respondi de pronto: “Tá doido, Tumi, te conheço, eu falei que vocês quebraram a quarentena, tanto que eles pegaram gripe de novo!”.

Dessa vez ele ficou em silêncio e fomos até a entrada da aldeia, onde havia um banco comprido sob a confortável sombra de ingás e mamoeiros, “Fabrício, senta ali!”. Eu me sentei. O grupo, que não passava de vinte pessoas, a maioria homens jovens, fez uma roda, uma cantoria que eu não entendi, e deu um grande grito que, ao fim, parecia desfazer todo o encantamento. Todos retiraram as máscaras e cada qual foi para um canto diferente; se desmobilizaram.

Tumi veio até mim novamente: “Oi, Fabrício! Bëra (tudo bem)?”, me cumprimentando com a mão. E eu: “Ain, bëra kimon” (sim, está tudo muito bem). “Fabrício, você pode colocar tuas coisas naquela casa ali, que está vazia”. Minha mochila, minhas coisas, alguns trouxeram da beira enquanto me pastoravam com ameaças. Fomos andando juntos até a casa: “Fabrício, pode colocar tuas coisas lá; depois, se quiser descansar, pode, mas tem carne de anta ali na maloca para você comer”. Respondi que sim, estava com fome e, para quebrar o gelo, disse: “Agora, vocês têm que me arrumar esposa, já que fui roubado e vou morar com vocês, vou virar parente!”. Eu falei brincando, mas ele ficou em silêncio.

Assim que deixei minhas coisas na casa, fui direto à maloca, onde alguns mais velhos estavam tomando *tatxik*. Ali, além da deliciosa refeição que me puseram a comer, carne de anta assada e outros manjares, os velhos fizeram muitos discursos, ralharam bastante. Eu tentei responder. O que os interessava era deixar claro seus pontos de vista, não queriam respostas, não queriam muito me ouvir, só que eu os ouvisse. Se bem me lembro, me falaram que não deveríamos ter levado os Korubo, que os Korubo não eram parentes dos outros Korubo, que eles eram mais parentes dos Matis, que a Funai não sabe de nada.

Apesar disso tudo, eu sempre repetia – em parte em pensamento – que as decisões foram tomadas sempre em diálogo com os Korubo e que trabalhávamos com base em leis e direitos. Nossa narrativa de “direitos”, evidentemente, não se encaixava necessariamente, naquele caso, no que é correto para os mais velhos. Fiquei na aldeia “cativo” por quatro dias. Francinei e Dashe retornaram para me resgatar e foram muito bem recebidos pela aldeia.

Pensando hoje, à luz da distância temporal, não sei qual teria sido a melhor decisão. Naquele momento, o que mais nos importava era a integridade física do grupo korubo, era mantê-los vivos, garantir-lhes a “vida”, depois o resto. Foi isso, ao final, que nos engajou e nos norteou. Me pareceu que, para os Matis, a “vida” mobilizava outras perspectivas, e essas operam em nível coletivo, não individual.

Na reunião fatídica que culminou na ida em debandada ao acampamento korubo, na quebra da quarentena, uma liderança falou que as mulheres matis estavam “fracas”, que o povo Matis estava “fraco”, mas as mulheres korubo eram “fortes”, que o conjunto matis era Korubo também, eram próximos, eram parentes, eram um conjunto, um “povo” só. Muitas famílias matis eram, na realidade, Korubo. Lembro de falarem também que os Korubo faziam venenos de caça mais fortes, e o fato do veneno matis estar mais fraco tinha relação com as mulheres estarem também, a rede de parentesco estar fragilizada. É como se falassem: a nossa vida coletiva, enquanto rede de parentesco, depende também dessas relações, desses casamentos, e os Korubo mais adiante entenderiam isso, agora eles não entendem nada, e vocês nunca entenderão.

Hoje, em 2021, parte dos Korubo retornou ao Coari e vive lá em uma aldeia assistida pela Sesai e Funai, junto com o restante do grupo que viria a entrar em contato em 2019, através de uma intervenção organizada pelo Estado com a perspectiva de evitar conflitos, acatando, aliás, a opinião e reivindicação dos Matis, que sempre pediram que a Funai/Sesai fizessem esse trabalho de aproximação para apaziguar o clima de guerra que havia se instalado mais intensamente nos últimos anos. Ao fim, prevaleceram os posicionamentos matis e se tentou, de alguma forma, chegar a um ponto mediano que considerasse também os pontos de vista dos Korubo. Enfim, essa história ainda há de ser contada de forma ainda mais cuidadosa e profunda – merece.

4 ENSAIO DE CONCLUSÃO

Há muitas formas de se contar uma história. Pode-se desenhar o que for difícil, pode-se percorrer lembranças ou levantar possibilidades. É obrigatório questionar e fazer perguntas. Ao fazer perguntas, contam-se histórias. “O que é o isolamento dos povos indígenas?” foi a pergunta colocada na introdução; serviu de gatilho para desabrochar, para desembuchar esta dissertação.

No primeiro capítulo, propus uma revisão bibliográfica sobre a discussão em torno da ideia de “isolamento” dos povos indígenas. Constatei que há outras noções correlatas a “isolamento”, como “contato”, “atração” ou “pacificação”. Não são contrários, são sinônimos. Ofereci algumas amostras sobre como o mesmo tema é tratado na política pública, na antropologia e entre povos indígenas.

A política pública, que é pragmática e burocrática por excelência, se preocupa menos em entender as especificidades e se detém mais às possíveis universalidades e exequibilidade da ideia. Por isso, omite a diversidade, as inúmeras formas criativas de viver e entender o mundo; esconde a diversidade de “isolamentos” – portanto a diversidade de “contatos”. A política pública trata como se houvesse algum elemento em comum entre os diferentes “isolamentos” dos povos, assim unilateralmente categorizados. O pragmatismo pretendido pela política pública é como desejar abrir um caminho claro e definido em meio à floresta densa.

A antropologia – ou uma parte dela-, por sua vez, não está preocupada em abrir esse caminho, mas em procurar – e por vezes propor – as possibilidades de rotas que poderia ter. Não exclui a importância do caminho, que pode ser tratado como solução, mas se justifica quando estuda as rotas, as soluções, as perspectivas de mundos possíveis. A antropologia não quer tratar de situações dadas pela exequibilidade da política pública (muitas vezes, mas nem sempre), mas das possibilidades permitidas pela diversidade; rejeita veementemente a ideia de homogeneidade, de universalidade.

Já para os povos indígenas, as formas de compreender o isolamento podem ser diversas, não são posições particulares no mundo, tampouco contrárias ou antagônicas às suas; pelo contrário, são comuns.

Antigamente, eu achava que a antropologia deveria ser pragmática, as políticas públicas mais críticas e que os povos indígenas constituíam um dos lados desse jogo. Mas não. Com base nas experiências aqui descritas, percebi que sim, a antropologia

cumpra seu papel, deve continuar, procurar possibilidades; a política pública deve procurar a exequibilidade e os povos indígenas constituem – ou deveriam constituir – esse todo, ou seja, sua presença e participação deve ser concreta, permanente, reconhecida. Digo reconhecida porque essa presença já é, por essência do tema aqui tratado, concreta e permanente.

No capítulo dois, apresentei uma série de relatos produzidos a partir de experiências próprias. Contextualizei-os, em alguns dos itinerários narrativos, com situações históricas. Em meio às experiências, ofereci também relatos relacionados ao trabalho propriamente dito, às rotinas nas bases da Funai, ao relacionamento de equipe, pequenas amostras do universo de trabalho indigenista que vivi.

É possível notar, por exemplo, a constante presença indígena na função de mediadores entre os “brancos” da Funai e outros coletivos ameríndios, são intérpretes entre perspectivas, e não é um trabalho fácil. Aliás, muitos dos relatos foram escritos aqui com base no trabalho de interpretação, mediação indígena, dos intérpretes com quem trabalhei.

Além de intérpretes, profissionais indígenas contribuem determinantemente nos trabalhos na floresta, como conhecedores dos processos biológicos e metafísicos da mata e de tudo que a compõe. Quando a equipe localiza vestígios de indígenas isolados, os integrantes indígenas da equipe contribuem sobremaneira em sua interpretação. Percebem quantas pessoas estiveram ali, quais suas idades, sexo, o que faziam, para onde foram. Isso indica que a mediação, a interpretação, não é só linguística. Por exemplo, certa vez eu e a equipe entramos num grande acampamento de isolados Korubo. Assim que chegamos, dezenas de pássaros, denominados regionalmente de “cancão” – conhecidos no Maranhão como “alma-de-tapuio”²⁸¹ –, começaram a grasnar nas copas das árvores. Os integrantes indígenas da equipe – entre eles os Marubo –, assustados, alertaram que deveríamos nos retirar imediatamente. Os pássaros estavam denunciando a nossa presença aos Korubo, atraindo-os ao local. Todos saíram dali. Esse conhecimento garantiu a segurança da equipe.

Para além de indígenas, integrantes imprescindíveis às equipes, percebe-se também que, para a execução dos trabalhos, diversos profissionais são mobilizados e, de uma forma ou de outra, participam das ações. São motoristas, barqueiros, cozinheiros, mecânicos, médicos, enfermeiros, pescadores, entre outros. Muitas dessas atividades, aliás, também são executadas por indígenas locais.

²⁸¹*Ibycter Americanus*.

Conforme o primeiro relato do segundo capítulo, a Equipe de Localização Guaporé percebeu um importante fato durante suas primeiras expedições no final da década de 1980: os isolados também os observam. No meio indigenista, é conhecida a sensibilidade perceptiva dessas populações. Identificam facilmente alterações no ambiente ou a presença furtiva de estranhos, observam rastros imperceptíveis, identificam odores distantes e sons para nós inaudíveis. Essa percepção acurada indica, evidentemente, que os coletivos em situação de isolamento não estão alheios ao (e no) mundo; estão atentos a tudo que ocorre em seus territórios. Esses coletivos, ceertamente, percebem de forma muito mais profunda as mudanças climáticas que ora ocorre em seus territórios, por exemplo, algo que vem sendo discutido e estudado por cientistas em todo o mundo.

Ainda em relação à experiência na TI Massaco, são apresentados indícios de comunicação à distância (ou silenciosa) dos isolados em relação ao seu exterior. Ao instalar armadilhas – os estrepes –, os indígenas estão afirmando, categoricamente, que não admitem qualquer intromissão de estranhos em seus territórios. Os estrepes, instalados para furar pneus de caminhões madeireiros, são prova da luta ativa desse povo para expulsar os madeireiros e posseiros.

Percebe-se que os isolados são agentes ativos, protagonistas de sua própria história, a despeito da passividade equivocadamente atribuída a esses povos pelo senso comum e, por vezes, pela própria política pública. Caso esses povos não adotassem medidas de confronto e rechaço, ninguém tomaria conhecimento de sua presença, suas terras não seriam reconhecidas e demarcadas. No Brasil, a demarcação de terras indígenas ocorre sob reivindicação dos coletivos interessados. A demarcação de terras indígenas no Brasil ocorre sob pressão, é uma medida reativa do Estado.

A relação entre “visibilidade” e “protagonismo” fica bastante evidente, também, nos relatos ocorridos na região da TI Vale do Javari, no Amazonas. Os diferentes grupos isolados da região, ao longo das décadas de 1970 e 1980, sofreram uma intensa pressão de madeireiros ilegais. Os ataques korubo aos grupos madeireiros e às equipes das Frentes de Atração e contato da Funai revelaram, de forma clara, uma manifestação de vontade. Os sucessivos e crescentes conflitos na região, os massacres contra os indígenas e os subsequentes contra-ataques, culminaram no contato com um pequeno e dilacerado grupo korubo em 1996.

Em “As explosões da Petrobrás e o revide indígena”, afirmei que a primeira interdição da área, em 1985, ocorreu, justamente, em função das pressões exercidas pela

reação de indígenas em isolamento à intensa invasão de subsidiárias da Petrobrás, que resultaram em mortos e feridos. Por isso, pode-se dizer, sem exagero, que esses coletivos indígenas foram protagonistas da demarcação da TI Vale do Javari, não obstante sua peculiar situação de isolamento.

As mortes entre não indígenas são sempre mais fartamente registradas do que aquelas entre populações ameríndias, embora, na grande maioria das vezes, estas sejam expressivamente maiores. A invisibilidade do genocídio indígena poderia ocorrer, talvez, pela condição peculiar de afastamento dos indígenas isolados, que dificulta enormemente a investigação, a confirmação e o registro de massacres cometidos contra eles.

Uma prova que emerge visível sobre o tema da “invisibilidade”, muito comum nos documentos pesquisados – notadamente aqueles da Funai – é a forma como se percebe as notícias e relatos que informam massacres cometidos contra os coletivos indígenas, especificamente aqueles isolados. Em alguns documentos encontrei um elemento que pode nos fornecer pistas.

Os autores, via de regra servidores da Funai, tratam como “massacres” as mortes desferidas por indígenas – no caso, Korubo em isolamento – a ribeirinhos não indígenas ou moradores da cidade de Atalaia do Norte. Já as notícias sobre mortes entre os indígenas, provocadas violentamente por não indígenas, são tratadas como “ataques” ou “mortes”. Ora, por que para um caso é utilizada a ideia de “massacre” e para outro não?

Os relatos subsequentes, ainda no segundo capítulo, versaram sobre minha breve experiência na região do médio rio Xingu. Demonstrei, nesses trechos, a contemporaneidade do insistente complexo etnocida e genocida do Estado brasileiro sobre os povos indígenas. Embora haja outros casos na mesma região – como os dos povos Kararaô, Arawete e Parakanã – citei dois, o do povo Arara e o do povo Assurini.

Como visto, ambos os coletivos foram devastados por contatos forçados, insistentes, violentos, desnecessários e despreparados. Ocorreram no contexto da construção da rodovia Transamazônica e de pretensos interesses da mineração de larga escala. A rodovia Transamazônica cortou literalmente ao meio a área onde vivia até então um dos segmentos Arara, distanciou grupos que antes se relacionavam, aproximando-os dos brancos, das invasões e da violência desmedida. Mesmo antes do desmatamento do eixo da estrada atingir as proximidades das malocas Arara, expedições da Funai já haviam constatado as picadas topográficas de loteamentos. A Funai sabia que o povo Arara estava organizado em grupos espacialmente assentados

tanto no lado sul quanto no lado norte do traçado da rodovia, no entanto, tais informações pouco ou nenhum peso tiveram no planejamento prévio da construção.

Ironicamente, nas duas expedições de 2009 no rio Ipiaçava, eu e a equipe observamos novas picadas topográficas de loteamentos ilegais próximas a capoeiras de antigas malocas assurini do período pré-contato. As picadas surgiram à medida que notícias sobre a construção de UHE Belo Monte se avolumaram nos recônditos da Transassurini²⁸².

Nos relatórios das expedições, avaliamos, em tom de alerta, que a destruição da região estava em curso e que seria acelerada com a construção de UHE Belo Monte. Dito e feito, a despeito da restrição de uso ali implementada pela Funai a partir de 2011. No ano que fomos à região, 2009, o desmatamento no interior da área era quase inexistente. Em 2020, a área arrasada já chegava próximo a vinte mil hectares. A informação sobre os loteamentos ilegais e indícios contundentes da presença de indígenas isolados pouco ou nada importaram na decisão final de construção da UHE de Belo Monte.

O encontro forçado com os Assurini no rio Ipiaçava, em 1971, ocorreu por meio de insistentes assédios e investidas de missionários autorizados pela Funai e de equipes do próprio órgão. O despreparo tanto dos missionários quanto da Funai foi gritante, obrigou servidores, tal como Antônio Cotrim, a publicizarem denúncias que se disseminaram na imprensa à época. O despreparo para o que viria, o período pós-contato, levou à morte dezenas de pessoas assurini e à completa desestruturação e prostração do grupo sobrevivente. O contato forçado foi realizado com o apoio de empresas de mineração – a Vale, entre elas –, motivadas por pretensos interesses econômicos que, apesar do contato, não foram efetivados.

A UHE Belo Monte, da mesma forma, embora tenha saído do papel, significou também interesses econômicos falsos de produção energética, irreais, inflados; é uma hidrelétrica que produz consideravelmente menos do que o prometido, do que a capacidade instalada. Percebe-se, portanto, que o complexo genocida, a destruição de territórios e vidas indígenas, se repete, é muitas vezes violentamente levado a cabo a troco de mentiras, a troco de quase nada.

Prossegui tratando de minhas viagens ao Maranhão em terras indígenas onde vivem os Awá isolados. Dentre as inúmeras lições que a história de contato Awá nos

²⁸² Estrada existente na região que dá acesso às grilagens no rio Ipiaçava, a partir de Altamira e de outros municípios vizinhos.

ensina, está a diversidade de formas de interação – ou de isolamento – que os diferentes segmentos Awá adotam em relação ao seu entorno. Na TI Arariboia, por exemplo, os grupos awá desenvolveram relações sofisticadas, pacíficas de modo geral, com os Guajajara.

Novamente, retoma-se o tema da invisibilidade, tendo em consideração que as relações desenvolvidas entre as partes – os Awá e os Guajajara – implicam, necessariamente, uma relativa visibilidade provocada por parte dos Awá. Os Awá acampam, muitas vezes, muito próximo a roçados guajajara, aceitam seus presentes, coletam água em aldeias ou pontos próximos, onde os Guajajara também se servem. Além do mais, é importante lembrar que em função das dimensões da TI Arariboia e de suas condições ambientais, bastante comprometidas pela atividade ilegal madeireira e pelos incêndios criminosos, as áreas de refúgio e afastamento são praticamente inexistentes.

Mais ao norte, na TI Caru, observam-se diferentes segmentos em situação de isolamento que estabelecem relações com os diversos segmentos awá em recente contato: distanciamentos, fugas, encontros esporádicos e conflitos. Ali fica evidente que a condição de isolamento é movimentada por múltiplas configurações. Cada segmento awá teria, por assim dizer, autonomia para estabelecer essas interações. Na década de 1980 ocorreram casos de resistência armada, de ataques awá às frentes de expansão econômica, notadamente durante a construção da ferrovia Carajás. O genocídio, portanto, se deu em meio à forte resistência awá.

O caso dos indígenas Aurê e Aurá dialoga com essa constatação, o das múltiplas formas indígenas de estar em isolamento. Apesar de viverem ao lado do posto da Funai, mantêm cuidados e afastamentos, compondo formas diferenciadas de isolamento social, apartamento, opção de gerir por conta própria as relações que estabelecem com pessoas estranhas à sua experiência social cotidiana.

Em “De volta ao Javari” escrevo sobre experiências articuladas em diferentes direções, por assim dizer, sistemáticas. Falo em busca por vestígios de indígenas isolados, em relações interétnicas e intercomunitárias, conflitos e contatos. Nesses relatos, pode-se perceber que os coletivos em situação de isolamento, muito mais que ausentes, apartados, invisíveis ou despreziosos, são onipresentes, ativos, se inserem no significado de viver no Javari, participam e/ou interferem nas mobilidades e na rede de relações “javarianas”. Os isolados do alto Jutáí, por exemplo, participam no que motiva a diáspora kanamari, os obrigam a novas mudanças, a estabelecer novos

assentamentos longe de sua presença. O mesmo ocorre entre os Tsohom-Djapá, cujas interações com diversos grupos isolados os moveram e os movem ainda hoje.

O relato sobre o coletivo isolado do rio Quixito é uma prova cabal da intencionalidade, do protagonismo indígena sobre as interações – “contato” – que desenvolvem. Um dos fatores que desmorona os cuidados de interação são as doenças, como visto no caso dos isolados do Quixito e dos Matis. Os primeiros se distanciaram e os segundos foram obrigados a se aproximar dos brancos. Até o grande surto de gripe que dizimou boa parte da população entre 1982 e 1983, os Matis se dividiam em diversos grupos locais, organizados e assentados em vários pontos no interflúvio e nas nascentes de pequenos afluentes do rio Coari e do rio Branco. A relação com a Funai ocorria a certa distância, essas relações eram geridas. Após o grande surto, os sobreviventes foram “reunidos” pela Funai em torno de um posto. Demoraria mais de uma década para restabelecerem gradualmente sua organização social e a gestão sobre as interações com o branco.

A vulnerabilidade é resultado também do desmoronamento do protagonismo indígena, da capacidade desses grupos gerirem os riscos. Pode-se dizer, desse modo, que para reduzir a vulnerabilidade dos povos indígenas é necessário contribuir para sua autonomia, para suas formas próprias de gestão sobre as interações que os cerca. Por isso, a condição de isolamento, por ser resultado de movimentos internos – voluntários ou não – é uma condição de menor vulnerabilidade. Contatos forçados culminam em submissão, em níveis altíssimos de riscos, é por isso que tantas mortandades ocorreram como resultado de encontros e submissões forçadas dos povos indígenas.

O isolamento dos povos indígenas é, além do resultado de deslocamentos forçados e, portanto, de processos de resiliência (ou contraviolência), um indício claro de descontinuidades ameríndias provocadas pela violência do projeto colonial. O genocídio ameríndio teria no isolamento, por assim dizer, uma de suas evidentes expressões, cujas florestas-territórios e corpos estão entrelaçados e amalgamados em um mesmo processo histórico de violência e contraviolência.

A composição do complexo genocida ameríndio seria um corolário permanente de violações, de destruição dos meios de vida – das florestas ou o território –, dos corpos, da organização social, da língua, enfim, das continuidades ameríndias.

O evitamento de novas violências, ou seja, a desestabilização do complexo genocida, seria possível a partir da compreensão sobre esse entrelaçar de fatores com a finalidade de predição. Nessa abordagem metodológica, a predição seria um meio para a

prevenção. Prenunciar novas violências surge como um caminho metodológico possível para neutralizar e evitar o genocídio indígena. Para predizer, é necessário investigar de forma exaustiva, com base em experiências passadas – que são muitas –, os distintos fatores que levaram à estabilidade do complexo genocida. A formulação da predição para o evitamento inclui, determinadamente, o estudo das repercussões e agências cosmológicas ameríndias sobre essa mesma violência, notadamente em relação à reação, à resiliência e à contraviolência indígenas.

Evitar violências a partir da predição, e compreender em amplitude as experiências passadas a partir da perspectiva indígena, parece se constituir um caminho metodológico possível de estudos sobre genocídio ameríndio. As investigações sobre genocídio, tendo em conta a predição como aspecto metodológico, muito mais do que procurar e condenar culpados – o que também é importante –, priorizaria a construção de barreiras preventivas contra a continuidade da violência.

Por fim, antes de encerrar, lembro os casos de povos indígenas – como os Himerimã, os Matis, os Awá, entre tantos outros – que, da quase completa destruição, conseguiram aumentar seus contingentes populacionais, como se observa hoje. Gostaria, por isso, de terminar lembrando que não se deve falar só das tragédias. Decerto elas não podem ser esquecidas, devem ser profundamente estudadas. Entretanto, é preciso observar que os coletivos indígenas desenvolvem extrema resiliência e se recuperam, em muitas ocasiões, a duras custas, das tragédias impostas. Provavelmente, a recuperação decorre do exercício de predição que, por sua vez, é construído a partir da experiência. É essa sabedoria resiliente que lhes garante a vida. Parece-me que esse entendimento ainda é rarefeito, sobretudo por parte da política pública. Por isso, neste trabalho, me preocupei em mostrar o quanto ainda há que avançar no entendimento sobre o isolamento dos povos indígenas, sobre a equidade – ou simetria – de nossa convivência, na efetivação de direitos. O campo da prática me mostrou isso, e me basta, por enquanto, ao ensaiar estas conclusões.

Em tempo, por fim...

Descrevo, com base em um vídeo, uma matéria jornalística. Este episódio aconteceu no início da década de 2000, mas ainda é atual e reflete o passado próximo e também o longínquo. Aconteceu em Colniza, município que já foi considerado o mais violento do país, localizado no norte de Mato Grosso. Naquela ocasião, uma equipe da

FPE Madeirinha estava em um hotel na cidade, em deslocamento para uma área em disputa fundiária, que viria a ser a TI Kawahiva do Rio Pardo. Estavam em curso expedições de campo para estudar e compreender os processos de uso e ocupação da presença de um segmento Kawahib em situação de isolamento. A área estava sendo loteada por grileiros e entrecortada por madeireiros.

A equipe que pernitoou no hotel em Colniza era constituída pelo indigenista Egipson Nunes, que liderava o grupo, Jair Candor²⁸³ e indígenas Rikbaktsa – não sei quantos eram nem quem eram, não aparecem no vídeo.

Naquele momento ainda se cogitava a possibilidade de o grupo isolado ter proximidades linguísticas com os Rikbaktsa, o que acabou não se confirmando. Os primeiros vestígios da presença desse grupo foram relatados por pesquisadores de madeira e registrados por integrantes da Opan em 1999. A área foi interditada pela Funai em 2001, provocando uma longa disputa judicial entre os pretensos proprietários de terras na região, empresas madeireiras e a Funai. As partes contrárias à interdição da área começaram a disseminar mentiras a respeito da presença indígena em suas terras. A mídia local, aliada e cooptada pelos interessados, juntou-se ao coro barulhento.

O vídeo a que me refiro, usado como base para este texto, foi um trecho de matéria da “TV Integração”, de Colniza, sobre a presença indígena e da Funai no município. A matéria começa com o jornalista, de nome não identificado, no pátio do hotel, de manhã, onde a equipe da Funai pernitoou. Ele olha para a câmera e introduz o tema central da matéria. Em frente à caminhonete Bandeirantes da Funai, o jornalista, microfone nas mãos, fala à câmera: “Na criação da reserva indígena em Colniza tem alguns fatos obscuros e que chamam atenção”.

Enquanto diz isso, a câmera se movimenta exibindo a caminhonete, abarrotada de carga. Na porta do veículo estão os adesivos institucionais “Ministério da Justiça - FUNAI” e “Frente de Proteção Etnoambiental Madeirinha, Departamento de Índios Isolados”. Corta.

A câmera filma, ao longe, por entre uma janela ou porta, o servidor Jair Candor. Ele está em pé, tomando café no interior do refeitório. Candor percebe que está sendo filmado, não olha para a câmera, finge não perceber, fica atento à xícara escaldante, beberica com cuidado para não se queimar. Corta.

²⁸³ Hoje, Candor é coordenador da FPE, atua na região, pela Funai, com o tema “isolados” desde 1989. Ganhou o prêmio “Espírito Público” em 2019.

O repórter aparece no quadro novamente. Ele ainda está no pátio do hotel, onde ficam estacionados os veículos dos hóspedes. A equipe da Funai conversa com um policial também hóspede do hotel, a câmera os filma. O jornalista, ao lado, chama-os para uma entrevista: “Nós estamos aqui com o pessoal da Funai, que está levando índios para uma reserva aí, aqui do município. O senhor quer dar entrevista para nós?”. Candor balança a cabeça negativamente, meio de costas para o repórter, sem olhar para ele, com cara de poucos amigos. Candor está acompanhando em silêncio a conversa de Egipson Nunes com o policial. Nunes e Candor não se deixaram entrevistar. Corta.

Na cena seguinte, os integrantes da Funai já não estão. O jornalista faz uma entrevista com o policial, o mesmo que minutos antes conversava com Nunes e Candor. O policial repassa o que a equipe da Funai lhe falou, explicou que fariam uma expedição “à procura de prováveis índios que possam existir”.

O jornalista o interrompe e, empolgado, adianta ao policial o que sabe sobre o trabalho que a Funai planeja fazer em Colniza: “A informação que chegou até nós é que a Funai ou alguém estaria levando índios para uma área aqui no município”. Como parecia não lhe importar, ou por não querer contrariar o jornalista, o policial repete: “Não, a informação que eles me passaram é que eles estão fazendo uma expedição para procurar índios”, mas complementa, “a gente observa que eles estão acompanhados de alguns índios também, não sei se esses índios pertencem ao grupo ou qual a finalidade”.

O jornalista traz para si novamente o microfone, olha para a câmera, “há um tempo que o pessoal procura índios por aqui. Parece que tem uma liminar do Ministério da Justiça falando que não tem índio por aqui”. O policial, não querendo ficar sozinho na retórica, vai atrás do raciocínio do jornalista: “É, eu ouvi isso, é, acho estranho, se eles estão procurando índio, por que eles estão trazendo esses índios junto?”. Mas reconhece “Como não pertencemos à municipalidade, não conhecemos esses fatos anteriores”.

O jornalista fala, ainda insatisfeito com as respostas do policial: “Estranho, né, o pessoal procura índios, traz índios para uma região dessa aqui, né?”. Numa troca de frases, até meio desconexas, o policial fala: “É, sem dúvida, né? A gente percebe até que existe hoje uma forma de legalizar a grilagem de terra utilizando certos artifícios.”. O policial prossegue, finalmente encontrando um paralelo ao jornalista, com voz mais firme: “Me causou espanto quando estive na reserva dos índios Araras, se as pessoas observarem ali, aquele pessoal ali não parece índio; os Cinta Larga a gente percebe que são realmente uma comunidade indígena, mas os índios Araras ali cobram aquele

pedágio na estrada, recentemente nós fomos barrados ali por um índio loiro de olhos azuis, com tatuagens que nos pareciam de cadeeiros, exigiram que nós pagássemos um pedágio na estrada aí. Eu confesso, acho que deveria fazer uma investigação a respeito da etnia daquele índio, que estava mais para alemão do que para indígena.”.

O repórter continua insatisfeito, refaz a pergunta de forma direta: “O senhor responde se quiser, né? O senhor não acha que esse pessoal tá trazendo índios ou arrumando uma coisa para invadir uma área?”. O policial desiste, foge da pergunta, fala que deve confiar na “boa-fé” do serviço público.

Para mim, o policial não está mudando de assunto ao duvidar da identidade indígena de uma homen arara no tal pedágio. Foi uma evidente forma de se juntar ao incansável raciocínio do repórter com algo que efetivamente presenciou. Falar que não há presença indígena – no caso isolados – faz parte do mesmo pensamento hegemônico que elabora narrativas para justificar e legitimar o que lhe interessa, como daquela discussão do século XVI se os indígenas têm alma ou não.

Para fins de compreensão do complexo genocida que acomete há séculos os povos indígenas, tentar compreender o que é isolamento dos povos indígenas é constatar falsa, acima de tudo, essa linha evolucionista positivista – isolados até integrados ou aculturados. É reparar que entre os Arara de Mato Grosso e os isolados Kawahib há mais em comum do que supõe essa linha imaginária. É constatar que esta dissertação não fala apenas dos povos categorizados como “isolados” pelo Estado brasileiro, mas trata de todo coletivo indígena que reivindica existir da forma como se reconhece e como opta por viver.

REFERÊNCIAS

- ADICHE, Chimamanda. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- AIDSESP; FENAMAD. *In: Pueblos Indígenas em Aislamiento: territorios y desarrollo en la Amazonía y Gran Chaco*. Land is Life, 2019, pp. 339-382.
- ALBERT, B.; RAMOS, A. **Pacificando o branco: Cosmologias do contato norte-amazônico**. São Paulo: Editora UNESP, 2001.
- ALBERT, Bruce; OLIVEIRA, Marcos Wesley. **Novos “isolados” ou antigos resistentes?** *In: Povos Indígenas no Brasil 2006/2010*. São Paulo: ISA, 2011.
- ALGAYER, Altair. **A área em que o índio vive é uma ilha**. [Entrevista concedida a] Victoria Franco. *In: Cercos e Resistências: povos indígenas isolados na Amazônia brasileira*. 1ª ed. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2019.
- ALMEIDA, Luana Machado de. **Parentes Estrangeiros: intérpretes indígenas no processo de contato com o povo do Xinane (Acre, Brasil)**. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2021.
- AMORIM, Fabrício. **O papel dos povos indígenas isolados na efetivação de seus direitos: apontamentos para o reconhecimento de suas estratégias de vida**. *In: Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 1, nº 1, 2018.
- AMORIM, Fabrício. **Povos indígenas isolados no Brasil e a política indigenista desenvolvida para efetivação de seus direitos: avanços, caminhos e ameaças**. *In: Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, 8, (2), UnB, 2016.
- ARAGON, Carolina Coelho; ALGAYER, Altair. **A história contada pelos Akuntsú: ocupação territorial e perdas populacionais**. *In: Revista de Linguística Antropológica*, v. 8, n. 2. Brasília: UnB, 2016.
- BIGIO, Elias dos Santos. **Linhas Telegráficas e integração de povos indígenas: as estratégias políticas de Rondon (1889-1930)**. Brasília: CGDOC/FUNAI, 2003.
- BIGIO, Elias dos Santos. **Povos indígenas isolados em Mato Grosso: análise das pressões e ameaças sobre as terras indígenas onde há registro da presença de povos indígenas isolados e de recente contato no estado de Mato Grosso**. Cuiabá: Operação Amazônia Nativa, 2021.
- BRASILEIRO, Danielle. **Expressões da questão indígena e da proteção social: o caso dos Kanamary (Tüküna) na Terra Indígena (T.I.) Vale do Javari (2010-2020)**. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA, da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Benjamim Constant, 2020.

CANGUSSU, Daniel. **Manual Indigenista Mateiro**: princípios de botânica e arqueologia aplicados ao monitoramento e proteção dos territórios dos povos indígenas isolados na Amazônia. Dissertação de Mestrado apresentada ao Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia-IPAM. Manaus: IPAM, 2021.

CARDOSO, Guilherme Ramos. **Ariku karai pyry**: o “ficar no meio dos brancos” para os Awá do Pindaré. Tese de doutorado apresentada à Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas: Unicamp, 2019.

CAVUSCENS, Sílvio; NEVES, Lino João de Oliveira (orgs.). **Campanha Javari**. Conselho Indigenista Missionário e Operação Anchieta, 1986b.

CIMI. **Relatório violência contra os povos indígenas no Brasil**: dados de 2020. CIMI, 2021.

COCA, Maria Camila González. **Comanejo**: uso de los recursos naturales entre la comunidad indígena Manacaro y el resguardo Curare Los Ingleses, Amazonas. Trabajo de grado. Pontificia Universidad Javeriana, Bogota D.C. Colombia, 2019.

COELHO, Maria Emília Oliveira de. **Os Mashco e seus vizinhos**: políticas indígenas e povos "isolados" na fronteira Brasil-Peru. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – Estudos Comparados sobre as Américas, do Departamento de Estudos Latinoamericanos. Brasília: UNB, 2021.

COIAB. *In*: **Pueblos Indígenas em Aislamiento: territorios y desarrollo en la Amazonía y Gran Chaco**. Land is Life, 2019, pp. 199-233.

CONDE, Ananda; AMORIM, Fabrício. **Situações de contato e isolamento no Vale do Javari**. *In*: Povos Indígenas no Brasil 2006/2010, São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011.

COSTA, Luiz. **As faces do jaguar**. Parentesco, história e mitologia entre os Kanamari da Amazônia Ocidental. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007.

COSTA, Luiz. **Os outros dos outros**: os Kanamari do Vale do Javari. CTI, 2006.

COSTA, Luiz. **The Owners of Kinship**: Asymmetrical Relations in Indigenous Amazonia. Chicago : Hau Books, 2017.

COUTO DE MAGALHÃES, José Vieira. **O selvagem**. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1940 [1876], p. 152.

CPI-AC; FUNAI. **Mapa sobre as referências da presença de índios isolados nos altos rios Iboiça, Humaitá, Muru, Tarauacá, Jordão e Envira**. 2011.

CRUZ, Afonso Alves da. *In*: MILANEZ, Felipe (org). **Memórias sertanistas**: cem anos de indigenismo no Brasil. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2015.

CUNHA, Paulete dos Santos. **Leolinda Daltro, a caminhante do futuro**: uma análise de sua história de catequista e feminista (Rio de Janeiro/Goiás 1896-1920). Tese apresentada à Universidade do Vale do Rio dos Sinos. 2014.

DAVIS, Shelton H. **Vítimas do Milagre**: o desenvolvimento e os índios do Brasil. Rio de Janeiro: Editores Zahar, 1ª ed (português), 1978.

DEPARIS, Sidiclei Roque. **União das Nações Indígenas (UNI)**: contribuição ao movimento indígena no Brasil (1980-1988). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados/MS, 2007.

DÓRIA, Carlos Alberto. **Formação da culinária brasileira**: escritos sobre a comida izeira. São Paulo: Três Estrelas, 2014.

DORNSTAUDER, João Evangelista. **Como pacifiquei os Rikbaktsa**. In: Pesquisas: Instituto Anchieta, São Leopoldo/RS, n. 17, 1975.

ESTADÃO CONTEÚDO. Damares diz que vai manter proteção a índios isolados da Amazônia. **Revista Veja**, 22 de dezembro de 2018. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/brasil/damares-diz-que-vai-manter-protecao-a-indios-isolados-da-amazonia/>. Acesso em: 6 jan. 2022.

EUSÉBIO, Albino José. **Da violência colonial à violência do desenvolvimento**: uma análise socioantropológica sobre deslocamentos compulsórios provocados pelo grande projeto de mineração da Vale em Moçambique. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciência Humanas da Universidade Federal do Pará, 2018.

FENAMAD. In: **Pueblos Indígenas em Aislamiento: territorios y desarrollo en la Amazonía y Gran Chaco**. Land is Life, 2019. pp. 383-422.

FIGUEIREDO, Welligton Gomes. [relato] In: MILANEZ, Felipe (org). **Memórias sertanistas**: cem anos de indigenismo no Brasil. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2015.

FRANCO, Roberto. **Cariba malo**: episódios de resistência de um Pueblo indígena aislado del Amazonas. Letícia: Universidade Nacional de Colômbia, 2012.

FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **Sagas Sertanistas**: práticas e representações do campo indigenista no séc. XX. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, UFRJ/MN/PPGAS, 2005.

FUNAI. Seis grupos tribais já contatados na Perimetral Norte. **Boletim informativo Funai**, v. 14, nº 4, 1975, pp. 57-61.

GALLOIS, Dominique Tilkin. **De arredio a isolado**: perspectivas de autonomia para os povos indígenas recém-contactados. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org). In: Índios no Brasil. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, 1992, pp. 121-134.

GARCIA, Uirá. **Karawara**: a caça e o mundo dos Awá-Guajá. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo – USP, 2010.

GIL, Victor. **Os Tyonwük-dyapa**: história e assimetria no alto rio Jutai. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: UFRJ, 2020.

GOW, Peter. “**Me deixa em paz!**” Um relato etnográfico preliminar sobre o isolamento voluntário dos Mashco. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, v. 54, nº 1, 2011.

HUERTAS, Beatriz. **Corredor Territorial de Pueblos Indígenas em Aislamiento y Contacto Inicial Pano, Arawak y otros**. Lima, AIDSEP/ ORAU/ FENAMAD/ CORPIAA/ COMARU/ ORPIO, 2015.

HUERTAS, Beatriz. **Despojo territorial, conflicto social y exterminio**: pueblos indígenas en situación de aislamiento, contacto esporádico y contacto inicial de la Amazonia peruana. IWGIA, 2010.

HUERTAS, Beatriz. **Los pueblos indígenas en aislamiento**. Su lucha por la sobrevivencia y la libertad. IWGIA, Lima, 2002.

INICIATIVA AMOTOCODIE. *In: Pueblos Indígenas em Aislamiento: territórios y desarrollo en la Amazonía y Gran Chaco*. Land is Life, 2019. p. 309-328.

INICIATIVA AMOTOCODIE. [Informe Paraguai]. **Los Ayoreo aislados em el norte del Chaco paraguayo: informe 2014-2015**. Assunção/Paraguai: Iniciativa Amotocodie, 2016.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Almanaque Socioambiental Parque Indígena do Xingu: 50 anos**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011.

IRANGUA, Antonio Sueyo; YUMBUYO, Hector Sueyo. **Soy Sontone**: memorias de uma vida em aislamiento. 2ª ed. Lima: Instituto de Estudios Peruanos: Ministério de Cultura, Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco, 2018.

JORNAL DO BRASIL. **Sertanista Antônio Cotrim abandona Funai para não ser um “coveiro de índios”**. Edição do dia 20 de maio de 1972.

KARAWEJCZYK, Mônica. **As filhas de Eva querem votar**: dos primórdios da questão à conquista do sufrágio feminino no Brasil (1850-1932). Tese apresentada à Universidade Federal do Rio Grande do Sul. 2013.

LABIAK, Araci Maria; NEVES, Lino João de O. **A Petrobras e os arredios do Itacoai e Jandiatuba**. *In: Centro ecumênico de documentação e informação. Aconteceu Especial 14 – Povos Indígenas no Brasil/1984*. São Paulo: CEDI. pp. 130-132.

LABIAK, Araci Maria; NEVES, Lino João de O.; RIBEIRO, Vilma M. 1983. **Arredios nos varadouros da Petrobras**. *In: Centro ecumênico de documentação e informação. Aconteceu Especial 14 – Povos Indígenas no Brasil/83*. São Paulo: CEDI. pp. 91-92.

LE GUIN, Ursula K. **The carrier bag theory of fiction**. Ignota Books, 2019. (Tradução [sem revisão] de Thiago Mota Cardoso e Luiza Dias Flores para o Laboratório de Escrita Etnográfica, UFAM, 2020).

LIMA, Antônio Carlos de Souza. **Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/Museu do Índio, da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1992.

LIMA, Daniela; AMORIM, Fabrício; BURGER, Leila; RODRIGUES, Patrícia; VERDUM, Ricardo; ALCANTARA E SILVA, Victor. **Genocídios Silenciados: Brasil: Informe 27**. Brasil: International Work Group for International Affairs (IWGIA) / Grupo de Apoio aos Povos Kaiowá Guarani (GAPK). Dezembro de 2019.

MANCHINERI, Lucas; VIRTANEN, Pirjo Kristiina; OCHOA, Maria Luiza. **Yine Manxinerune Hoshá Hajene e a territorialidade na Terra Indígena Mamoadate, Brasil: o poder das memórias**. In: Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America. v. 1, issue 1, article 5, 2019, pp. 41-51.

MARYDA, Ewepe Marcelo et al. “**Nós vamos lutar por esse índio isolado mesmo que o governo não dê valor**”. In: RICARDO, Fany; GONGORA, Majoí (org). **Cercos e Resistências: povos indígenas isolados na Amazônia brasileira**. 1ª ed. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2019.

MATOS, B.; PEREIRA, B.; SANTANA, C.; AMORIM, F.; OLIVEIRA, L; Santos, L. **Violações dos direitos à saúde dos povos indígenas isolados e de recente contato no contexto da pandemia de COVID-19 no Brasil**. In: Mundo Amazônico, vol. 12, n. 1, 2020.

MATOS, Beatriz. **Caminhos e malocas: Conjuntos na Amazônia Ocidental**. In: Revista de Antropologia da UFSCar. 9 (1), pp. 37-60, jan/jun., 2017.

MELLATI, Júlio Cezar. **Os índios esquecidos e ameaçados**. In: Centro ecumênico de documentação e informação. Aconteceu Especial 15 – Povos Indígenas no Brasil/84. São Paulo: CEDI, pp. 80-86, 1985.

MÜLLER, Regina A. Polo. **Asurini do Xingu**. In: Revista de Antropologia, v. 27/28, pp. 415-438, 1984/1985.

NASCIMENTO, Hilton. **Diagnóstico de ameaças e pressões territoriais à TI Vale do Javari e entorno**. Funai e Centro de Trabalho Indigenista, 2020.

OCTAVIO, Conrado Rodrigo; COELHO, Maria Emília; ALCÂNTARA E SILVA, Victor (org.). **Proteção e isolamento em perspectiva: experiências do projeto proteção etnoambiental de povos indígenas isolados e de recente contato na Amazônia**. 1. ed. Brasília: Centro de Trabalho Indigenista, 2020.

OCTAVIO, Conrado Von Britxen Rodrigo. **Rios, varadouros e outros caminhos: fronteiras e territorialidades em transformação no Vale do Javari**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2015.

OPI. **Informe nº. 1**, 2019. Disponível em: <https://povosisolados.com/2020/02/11/informe-observatorio-opi-n-01-02-2020-povos-indigenas-isolados-no-brasil-resistencia-politica-pela-autodeterminacao/>. Acesso em: 10 jul. 2021.

OPI. **Relatório em defesa dos povos indígenas isolados no interflúvio Xingu-Bacajá (médio rio Xingu, Estado do Pará)**. Brasil, novembro de 2020.

OPIT. *In: Pueblos Indígenas em Aislamiento: territorios y desarrollo en la Amazonía y Gran Chaco*. Land is Life, 2019. p. 329-337.

ORPIO; FENAMAD. *In: Pueblos Indígenas em Aislamiento: territorios y desarrollo en la Amazonía y Gran Chaco*. Land is Life, 2019. pp. 423-432.

PACINI, Aloir. **Um artífice da paz entre os Rikpaktsa**. Cuiabá: EdUFMT, 2019.

PALMQUIST, Helena. **Questões sobre genocídio e etnocídio indígena: a persistência da destruição**. Dissertação de Mestrado entregue ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará. Belém: UFPA, 2018.

PEREIRA, Bruno da Cunha Araújo. **Conflitos e contatos no Vale no Javari: relato de uma experiência de campo**. *In: História e Antropologia: conexões do tempo presente*. São Leopoldo: Casa Leiria, 2018.

PERU. **Los pueblos indígenas em aislamiento y contacto inicial de la Amazonía peruana: mecanismos para la protección de sus derechos**. 1 ed. Lima: Ministerio de Cultura/USAID, 2016.

PINTO, Márnio Texeira. **História e cosmologia de um contato: a atração dos Arara**. *In: Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita Ramos. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

POZZOBON, Jorge. **“Vocês brancos não têm alma”**. Belém, EDUFPA: MPEG, 2002.

PROAÑO, J., VELA, E. y VILLAVERDE, X. **Tras las huellas del silencio: similitudes y diferencias en la cultura material de los pueblos indígenas em aislamiento voluntario y de los Waorani**. Secretaria de Derechos Humanos, Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio, Fundación Alejandro Labaka, 2018.

REVISTA ATUALIDADE INDÍGENA. Brasília, ano 2, nº 8, janeiro/fevereiro de 1978a.

REVISTA ATUALIDADE INDÍGENA. Brasília, ano 2, nº 11, julho/agosto, 1978b.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. 7 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RIBEIRO, Fábio Augusto Nogueira; CAIXETA DE QUEIROZ, Ruben. **Políticas do isolamento voluntário nos interflúvios do rio Trombetas**. In: GRUPIONI, Denise Fajardo; ANDRADE, Lúcia M. M. de (org.). *Entre Águas Bravas e Mansas, índios & quilombolas em Oriximiná*. São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo: Iepé, 2015.

RIVAS, Elton Domingues. **A floresta Ayoreo: sinais, rádios e imagens técnicas**. Trabalho apresentado no DT 08 – Estudos Interdisciplinares da Comunicação do XVI Congresso de Ciências da Comunicação na Região Sudeste, realizado de 12 a 14 de maio de 2011.

RODRIGUES, D. **Proteção e Assistência à Saúde dos Povos Indígenas Isolados e de Recente Contato no Brasil**. São Paulo: OTCA, 2014.

SANTANA, Carolina. **A invisibilidade das mulheres indigenistas**. 2017. Disponível em: <https://povosisolados.com/2017/07/08/a-invisibilidade-das-mulheres-indigenistasentrevistas-com-ananda-conde/>. Acesso em: 15 set. 2021.

SEVERO, Gerson. Ataque de pescadores: Polícia Federal interveio com metralhadoras M-16. **A Crítica**, Manaus, 8 de fevereiro de 2000. Cidades. p. C7.

SHEPARD, Glenn H. Jr. **“Ceci N’est Pas un Contacte: the Fetishization of Isolated Indigenous People Along the Peru-Brazil Border.”** *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 14(1):135–137. 2016.

SHIRATORI, Karen. **O homem que falava cantando: um panorama da presença de povos indígenas kagwahiva e isolamento na bacia no rio Madeira**. In: RICARDO, Fany; GONGORA, Majoí (org). *Cercos e Resistências: povos indígenas isolados na Amazônia brasileira*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2019.

SHIRATORI, Karen; CANGUSSU, Daniel. Jamamadi. **A vida errante: o Isolamento e o Contato**. In: *Povos Indígenas no Brasil, 2011-2016*. São Paulo: ISA, 2016, pp. 407-409.

SILVA, Bernardo Natividade da. **Territorialidade korubo no Vale do Javari-AM**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia, do Instituto de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal do Amazonas (PPGSCA – UFAM). Tabatinga, UFAM, 2017.

SILVA, J. B. F.; CLEMENT, C. R. **Wild pejibaye (*Bactris gasipaes* Kunth var. *chichagui*) in Southeastern Amazonia {Pupunha brava (*Bactris gasipaes* Kunth var. *chichagui*) no sudeste da Amazônia}**. *Acta Botanica Brasilica*, 19 (2): 283-286. 2005.

TEÓFILO DA SILVA, Christian. **Cativando Maíra: a sobrevivência dos índios Avá-Canoeiros no alto Rio Tocantins**. São Paulo: Annablume; Goiânia: PUC Goiás, 2010.

TRIPP, Robert. **Diccionario amarakaeri-castellano**. Serie Lingüística Peruana nº 34. Lima: Ministerio de Educación, IL V, 1995.

VALENTE, Rubens. **Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura**. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

VAZ, Antenor. **Pueblos Indígenas en Aislamiento: Territorios y desarrollo en la Amazonía y Gran Chaco - Informe Regional**. Land is Life, 2019. Disponível em: <http://landislife.org/wp-content/uploads/2019/10/Land-is-life-25-septiembre-2019.pdf>
Acesso em: 28 maio 2020.

VILLAS BOAS, Orlando. **Xingu: índios e seus mitos**. São Paulo: Zahar, 1973.

VILLAS BOAS, Orlando. **Índios ainda desconhecidos vivem isolados no Xingu**. In: Revista Atualidade Indígena. Brasília Fundação Nacional do Índio, ano III, nº 15, março/abril de 1979.

VILLAS BOAS, Orlando. **“Fora com o invasor”**. [Entrevista concedida a] Revista Época, p. 86, 4 de fevereiro de 2000.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Nenhum povo é uma ilha**. In: RICARDO, Fany; GONGORA, Majoi (org). Cercos e Resistências: povos indígenas isolados na Amazônia brasileira. 1ª ed. – São Paulo: Instituto Socioambiental, 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Sobre a noção de etnocídio, com especial atenção ao caso brasileiro. Paper publicado na internet. Disponível em: https://www.academia.edu/25782893/Sobre_a_no%C3%A7%C3%A3o_de_etnoc%C3%A4dio_com_especial_aten%C3%A7%C3%A3o_ao_caso_brasileiro

VIVEIROS, Esther Maria Terestrello da Câmara. **Rondon conta sua vida**. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 2010.

YAMADA, Erika; AMORIM, Fabrício. **Povos indígenas isolados: autonomia e aplicação do direito de consulta**. Revista Brasileira de Linguística Antropológica. V. 8, Nº 2, 2016

Manuscritos e documentos oficiais

AJUSOL. Telex nº 829/AJUSOL de 11/12/1984.

ALGAYER, Altair José; VAZ, Antenor; MOTTA, Rogério Vargas. **Relatório expedição índios isolados Reserva Biológica Guaporé**. Equipe técnica (Kanindé - Associação de Defesa Etnoambiental) Rogério Vargas Motta, Altair José Algayer, Antenor Vaz e Juari Tupari. Atividade realizada entre 17/10 a 11/11 de 1994.

AMORIM, Fabrício. **Análises preliminares sobre o povo indígena de recente contato no Alto Rio Envira e Igarapé Xinane**. Brasília: Fundação Nacional do Índio, 2014.

AQUINO, Terri Valle de. 1998. **Levantamento de informações sobre a Terra Indígena Vale do Javari com vista a sua identificação e demarcação**. Brasília: Fundação Nacional do Índio, Amigos da Terra e Agência de Cooperação Alemã GTZ.

BALEÉ, William. **Relatório etnológico sobre os últimos dias da Frente de Atração do Rio Tapirapé**. 22-29 de outubro de 1987.

CNDH. **Relatório Direitos Humanos e Direitos Territoriais de Indígenas Isolados:** Terra Indígena Ituna-Itatá. Brasília, maio de 2021.

CAVUSCENS, Silvio. **Projeto de campanha pela sobrevivência dos índios do Vale do Javari.** Pastoral Indigenista da Prelazia do Alto Solimões, 1985.

CAVUSCENS, Silvio; NEVES, Lino João de Oliveira. **GT Javari 1985:** Relatório do Levantamento dos Grupos Indígenas do Vale do Javari. Manaus, 1986a.

COELHO, Pedro. **Relatório da equipe da FUNAI que está atuando junto ao trabalho da Petrobrás no Rio Jandiatuba (Parque Indígena do Javari).** Fevereiro de 1985.

COSTA, Francisco de Assis. **Relatório nº1/88 de 16/10/88:** relatório de atividades realizadas entre 29/09/1988 a 08/10/1988, enviado pelo Chefe da Equipe de Localização Índios Arredios para o Assessor Índios Isolados da 2ª SUER Cuiabá. 16 de outubro de 1988.

COSTA, Gilmar Joia Figueiredo; COELHO, Pedro Oliveira; SANTOS, Walmir Vitor dos. **Relatório.** 22 de janeiro de 1990.

COUTINHO, Walter. **Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Vale do Javari.** Brasília: Fundação Nacional do Índio, Diretoria de Assuntos Fundiários, Departamento de Identificação e Delimitação. 1998.

DORNSTAUDER, João Evangelista. **Relatório.** Julho de 1976.

SANTOS, Arioaldo José dos. Comunicação Interna nº 75. Cuiabá, 3 de novembro de 1988b.

SANTOS, Arioaldo José dos. **Relatório:** índios isolados na Reserva Biológica do Guaporé (RO). Relatório encaminhado ao Coordenador de Índios Isolados da Funai Sidney Possuelo por meio da Comunicação Interna nº 27 de 14 de julho de 1988, da Assessoria de Índios Isolados da 2ª Superintendência Executiva Regional. 29 de junho de 1988a.

EQUIPE BIOLÓGICA DO GUAPORÉ. **Relatório VII:** relatório da viagem de reconhecimento da linha 110 e navegabilidade do rio São Simão. 29 jun.-07 jul., 1989.

EQUIPE DE LOCALIZAÇÃO GUAPORÉ. **Relatório R/XIX/09/90:** Expedição Acampamento Avançado. Atividade realizada entre 17 a 23 de setembro de 1990.

ESTADO DO MARANHÃO. **Mata do Gurupi tem tribo desconhecida.** 1º de setembro de 1985.

FARIAS, João Melo; MAGALHÃES, Marcus Antonio Braga. [Documento enviado pela Administração Regional de Atalaia do Norte/FUNAI à Presidência da Funai] 31 de julho de 1995.

FIGUEIREDO, Wellington Gomes. **O contato com os índios Arara do norte – Penetecal.** Janeiro de março de 1983.

FRANCISCATO, Rieli. **Relatório de massacre de índios korubo ocorrido em 1995**. Departamento de Índios Isolados/Frente de Proteção Etnoambiental Vale do Javari. Julho de 2000.

FUNAI. **Cronologia dos conflitos no Vale do Javari**. Levantamento procedido nos arquivos do DII (Departamento de Índios Isolados/FUNAI) em abril/96 e atualizado em outubro/97. 1997.

FUNAI. **Registros de povos indígenas isolados**. Informação Técnica nº 16/2018/COPLII/ CGIIRC/DPT-FUNAI, 2018.

FUNAI. **Relatórios dos levantamentos realizados pelo “Grupo de Estudo Javari” criados pela Portaria nº 1791/E de 24/10/84**. 1984.

FUNAI. **Relatórios dos levantamentos realizados pelo “GT Javari 1980”**. [Criado pelas Portarias nº 720/E, 721/E e nº 722/E do dia 14/05/1980. Relatórios elaborados por Delvair Montagner Mellati e Marco Espírito Santo]. 1980.

FUNAI. **Relatórios dos levantamentos realizados pelo “GT Javari 1985”**. [GT criados pelas Portaria nº 1848/E de 28/03/85]. 1985.

KESSELRING, Adolpho Killian; SILVA, Abel. **Área Kampa do Envira, proposta para delimitação**. Funai, 1987.

KESSELRING, Adolpho Killian. **Relatório de Atividades da Frente de Contato do Rio Purus e Complementação do Projeto de Localização e Assistência dos Grupos Isolados na Área de Influência do PMACI**. Brasília: Departamento de Índios Isolados – DII/FUNAI / Frente de Contato Purus. Brasília, 1992.

LABIAK, Araci Maria; NEVES, Lino João de O. **Petrobras: a silenciosa invasão dos territórios dos índios arredios do Vale do Jvari**. Eirunepé, março de 1985.

LUKESCH, Anton. **Pacificação dos Índios Asurini do Piaçaba – Xingu**. 26 de maio de 1971.

MAGALHÃES, Marcus Antonio Braga. [Documento sem título]. [Enviado pela Administração Regional de Atalaia do Norte/FUNAI à Coordenadoria de Índios Isolados/FUNAI]. 31 de agosto de 1995.

MALDI, Denise. **Estudo preliminar de identificação/delimitação da Área Indígena Massaco**. [Portaria Funai nº 0820/94/PRES de 14/09/1994. GT: Denise Maldí-Antropóloga, Inês Hargreaves-indigenista convidada, Paulo Pereira da Silva - Frente de Contato Guaporé/Funai]. 1995.

MARINHA DO BRASIL. **Atuação do 4º Comando Naval nas Terras Indígenas**. 1986. Disponível em: <https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=DocIndio&pesq=%22criada+a+divis%C3%A3o+naval,+foi+sentida%22&hf=armazemmemoria.com.br&pagfis=208586> Acesso em: 3 jan. 2022.

MATOS, Beatriz. **Diagnóstico Participativo do Uso do Território dos Rios Coari e Branco pelo Povo Matis**. FUNAI/PNUD, 2015.

MENDES, Arthur Nobre. **Relato sobre o surgimento de índios isolados no Município de Itupiranga – Estado do Pará**. FunaiI, julho de 1987.

MONTAGNER MELLATI, Delvair. **Proposta de criação do Parque Indígena do Vale do Javari (Relatório da 2ª equipe)**. 13 de novembro de 1980.

MOORE, Denny Albert; MACIEL, Iraguacema L. **Relatório da consulta lingüística à Frente de Atração Rio Tapirapé**. Outubro de 1987.

NASCIMENTO, Josiney Lira do. [Correspondência]. Da Prelazia do Alto Solimões/Paroquia de Atalaia do Norte - AM para o Delegado da Funai em Atalaia do Norte Gilmar Jôia de Figueredo Costa no dia 20 de outubro de 1989.

OPIAC. **Resultados del espacio autónomo de las autoridades tradicionales indígenas frente a las garantías de protección de nuestros hermanos indígenas en su estado natural**. OPIAC. 2016.

PARISE, Fiorelo. **Relatório histórico dos grupos Guajá contactados e sua situação atual**. Santa Inês: Funai, 24 de fevereiro de 1988.

PARISE, Valéria. **Relatório da viagem ao alto rio Caru e igarapé da Fome para verificar a presença de índios Guajá**. FUNAI, São Luís, 13 de setembro de 1973.

PINTO, Olga Maria Navarro; MORAES DE OLIVEIRA, Luciene. **Relatório de Viagem (Área Indígena Marimã): Verificação das denúncias sobre a morte de seis índios marimã**. [Período da atividade 23/03/88 a 11/04/88]. Manaus, 11 de maio de 1988.

POSSUELO, Sidney. **Informação nº 002/ASS-SUPEX**, Brasília, 10 de setembro de 1984a.

POSSUELO, Sidney. **Relatório sobre os trabalhos da Petrobrás no alto Solimões**. [Relatório enviado à Superintendência da FUNAI em Manaus]. 05 de novembro de 1984b.

RIBEIRO, Francisco Oliveira; MELLO, Ronaldo da Costa. **Relatório de atividades de fiscalização na Reserva Biológica do Guaporé. Período 21 a 25/agosto/89**. Instituto Estadual de Florestas. [Relatório de 29 de agosto de 1989].

RONDON, Pedro da Silva. **Relatório de atividade, Frente de Penetração nº3**. [Encaminhado pelo Ofício nº 285/70 pelo Major Delegado Regional da Fundação Nacional do Índio ao Presidente da Funai em 27 de novembro de 1970].

SANTOS, José de Ribamar Alves; SILVA, Luís Moreira; NETO, Sabino Francisco Conceição. **Relatório de Viagem de Localização grupos Guajá Rio Azul**. Santa Inês, 02 de março de 1988.

SANTOS, Salomão. **A questão Aurê e Aurá**. Relatório da 2ª SUER/FUNAI de 13/05/1991.

SCHNEIDER, Flaviann. **Petrobrás e índios entram em conflito no Javari: há mortes dos dois lados**. Jornal “Repique”, Rio Branco/AC, 28/01 a 03/02/1985.

SOARES, Antônio Cotrim. **Relatório apresentado pelo sertanista sobre contatos com os índios asurini**. 2º Delegacia Regional da FUNAI. 26 de outubro de 1971.

Legislação

ACNUDH. **Directrices de protección para los pueblos indígenas en aislamiento y en contacto inicial de la región amazónica, Gran Chaco y la región oriental de Paraguay**.: ONU. 2012. Disponível em: <https://acnudh.org/pt-br/directrices-de-proteccion-para-los-pueblos-indigenas-en-aislamiento-y-en-contacto-inicial-de-la-region-amazonica-el-gran-chaco-y-la-region-oriental-de-paraguay/> Acesso em: 6 jan. 2022.

BRASIL. **Decreto s/n de 14 de dezembro de 1998**. Homologa a demarcação administrativa da Terra Indígena Massaco nos municípios de Costa Marques e Alta Floresta D’Oeste, estado de Rondônia. Disponível em: <https://legislacao.presidencia.gov.br/atos/?tipo=DSN&numero=11/12-13&ano=1998&ato=956ATVq5ENJpWTdb7>. Acesso em: 6 jan. 2022.

BRASIL. Conselho Nacional de Direitos Humanos. **Resolução nº 44 de 10 de dezembro de 2020**. Dispõe sobre princípios, diretrizes e recomendações para a garantia dos direitos humanos dos povos indígenas isolados e de recente contato, bem como para a salvaguarda da vida e bem-estar desses povos. Disponível em: <https://www.gov.br/participamaisbrasil/resolucao-n-44-de-10-de-dezembro-de-2020-2>. Acesso em: 10/07/2021

BRASIL. Fundação Nacional do Índio. **Portaria nº 1348/E de 1986**. Cria o Grupo Técnico para realização de estudos de identificação e delimitação da “Área Marimã”.

BRASIL. Fundação Nacional do Índio. **Portaria nº 553, de 15 de julho de 1996**. Cria a Restrição de Uso Terra Indígena Hi-merimã. Processo FUNAI/BSB/D589/95.

BRASIL. Fundação Nacional do Índio. **Portaria nº 0236, de 12 de fevereiro de 1987**. Cria a Frente de Atração Rio Jordão, no rio Envira, no Acre.

BRASIL. Fundação Nacional do Índio. **Portaria da Funai nº 0179/PRES de 17/02/1994**. Modifica o nome da Frente de Atração Rio Jordão para Frente de Contato Envira.

BRASIL. Fundação Nacional do Índio. **Nota Técnica sem número CGIIRC de 21 de julho de 2020**.

CIDH. **Pueblos indígenas en aislamiento voluntario y contacto inicial en las Americas**: recomendaciones para el pleno respeto a sus derechos humanos. IWGIA/OEA, 2013.

Documentos audiovisuais

OS SOBREVIVENTES da América. Produção: Coordenação Geral de Índios Isolados (CGII)/Funai e Centro de Trabalho Indígena (CTI), 2005, 22 min.

SE CORRER o branco pega, se ficar o branco come. Direção: Antenor Vaz, João Bosco; Narração: Roberto S. Silva; Roteiro: Antenor Vaz, Assessoria Especial de Vídeo da Universidade Federal de Mato Grosso, 199- , 13 min.

ÍNDIOS isolados do rio Purus. Produção: Adolpho Kilian Kesselring, 1989-1993, 18 min.

SERRAS da Desordem. Direção: Andrea Tonacci. Roteiro: Aloysio Raulino; Alziro Barbosa; Fernando Coster. 2006, 130 min.