

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA**  
**DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

Luísa Pontes Molina

**Terra, luta, vida: autodemarcações indígenas  
e afirmação da diferença**

Brasília, 2017

**Terra, luta, vida: autodemarcações indígenas  
e afirmação da diferença**

Luísa Pontes Molina

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Marcela Stockler  
Coelho de Souza

Brasília, 2017

**Terra, luta, vida: autodemarcações indígenas  
e afirmação da diferença**

Luísa Pontes Molina

**BANCA EXAMINADORA**

---

**Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Marcela S. Coelho de Souza**  
**(Orientadora)**

---

**Prof. Dr. Renato Sztutman**  
**(Examinador)**

---

**Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Mônica Nogueira**  
**(Examinadora)**

---

**Prof. Dr. Henyo Barreto**  
**(Suplente)**

Brasília, 2017

Para os que *lutam*.  
Para meu filho Luca.

*O governo, com o seu projeto, não traz 'progresso e nem desenvolvimento', só traz morte. E a população indígena não tem direito de contestar esse tipo de violação. E quando nos manifestamos indignados, com toda razão e com direitos, o governo diz: 'estão atrapalhando'. Nós, indígenas, não estamos atrapalhando ninguém. Porque não somos nós que estamos indo a Brasília para tomar as terras dos pariwat e matar. Nem vamos lá para desrespeitar os seus direitos e não invadimos os seus territórios. Como dizem que estamos atrapalhando se foram eles mesmos que fizeram essa tal de Lei para ser obedecida e cumprida e não estão nem respeitando o que eles mesmos escreveram?*

Movimento Ipereg'ayu e Associação Indígena Pariri,  
povo Munduruku do Alto e Médio Tapajós

*A América indígena não cessa de desconcertar  
aqueles que tentam decifrar a sua grande face.*  
Pierre Clastres

## AGRADECIMENTOS

A presença, a persistência e a paciência de muitos foram elementos fundamentais para a realização deste trabalho. De meu filho Luca e minha mãe Usha, principalmente; a eles, pelo amor incondicional, a meu pai, Fernando, e a meus irmãos (Bruna, Hugo, Miguel, Cecília, Joana) serei eternamente grata. Também o serei à minha família e seu apoio crucial: a Lycia, a meu avós, minhas tias e meus primos,  *muito obrigada*.

Agradeço enfaticamente as lideranças munduruku com quem tive oportunidade de conversar, ainda que brevemente: Juarez Saw, Jairo Saw, Leusa Kabá. Agradeço ao povo Munduruku, por me inspirarem e me fazerem pensar – nestes tempos em que pensar e agir se faz tão urgente. Não teria sido possível seguir com o caminho que tracei neste trabalho sem o apoio e os ensinamentos de meus companheiros de trabalho e luta no Tapajós: a Maurício Torres, Bruna Rocha, Fernanda Moreira, Felipe Garcia, Ítala Nepomuceno, Nayana Rodrigues, Rosamaria Loures e Gabriel Soares,  *serei sempre grata*. Ainda sobre a luta, agradeço a Verena Glass, Helena Palmquist, Ana Aranha e Eliane Brum pela inspiração. Estendo esses agradecimentos àqueles que no Ministério Público Federal no Pará lutam pelos direitos dos índios.

Por seguirem a meu lado e por me inspirarem, Marcela Coelho de Souza, orientadora e amiga, e Mariana Lima, Sheylane Brandão, Mariana Souza, Maíra Vale, Bruna Seixas, Nina Orthof, Mariana Rosa, Kuyayutxi Suyá e Mateus Fernandes, companheirxs de vida:  *muito obrigada*. Às minhas e aos meus companheirxs de luta e antropologia pelas T/terras – Ester Oliveira, João Lucas Passos, Carolina Perini, Janaína Fernandes, Rafael Barbi, Nicole Soares, Andressa Lewandowski, Julia Otero, Julia Miras, Daniela Lima, Fabiano Bachelany –, a minha gratidão; pela possibilidade de pensar e partilhar ideias,  *muito obrigada*.

E serei sempre grata a Oiara Bonilla, pelo companheirismo em parte fundamental deste caminho. Obrigada a Leila Saraiva, Carla Soavinski, Aline Balestra, Karenina Andrade, Leonardo Teixeira e Daniela Alarcon pela disposição ao diálogo e as contribuições valiosas para a minha pesquisa e para mim. A Antonádia Borges, Sônia Magalhães, Marianna Holanda, Susana Viegas e Marta Amoroso, minha gratidão pela inspiração e pelos ensinamentos. A Renato Sztutman, Mônica Nogueira e Henyo Barreto agradeço por participarem do momento fundamental desta pesquisa – a sua avaliação, que me possibilitará seguir o meu caminho.

Pelo companheirismo nas tortuosas veredas acadêmicas, minha gratidão a Leila, Isabele, Lucas, Bia, Cacá, Daniel, Felipe Henrique, Hugues, Felipe, Marcos, Natália, Túlio, com quem partilhei a passagem pelo mestrado. Agradeço mais uma vez a Nana, Bebé, Esterzita, Cacá, Leila e André, pela sororidade. A Chirley, Alex, Ana Carolina, Rafael, Guilherme, Cíntia, Rosana, Léia, Luciana e Lediane, obrigada pela partilha de lutas e de possibilidades outras para a antropologia.

Também pela vida possível e pelo mundo possível, obrigada às companheiras e companheiros do Movimento Passe Livre, que me fazem pensar e agir, como fazem as lutas indígenas.

Agradeço também à equipe do NUDOC, da Funai, e especialmente a Jailson, pelo auxílio generoso. E agradeço finalmente a Rosa, Jorge, Caroline e Branca, da secretaria do Departamento de Antropologia, simplesmente imprescindíveis.

## RESUMO

A que esforço imaginativo as políticas indígenas nos convidam hoje? Se por um lado a ofensiva contra as terras e as vidas dos índios recrudescer, por outro, as lutas indígenas se propagam em diversas formas e em um espaço distinto daquele onde impera a identidade e a obediência; onde o coletivo não se reduz à unidade sob os signos da civilização, mas promove a multiplicação mesma da diferença. Inspirada por iniciativas de autodemarcação de Terras Indígenas (TIs), a presente dissertação se debruça sobre a relação entre terra, luta e vida para discutir dois problemas principais. Primeiro, acerca do que são e o que fazem as autodemarcações quando os índios indicam que elas não se reduzem à pressão sobre o governo, à simples garantia de direitos, ou à dimensão estritamente técnica de suas atividades. Segundo, sobre como pensar a atuação do Estado brasileiro em relação aos direitos territoriais e à vida dos índios, de modo a pensar *com* e *para* o que esses povos enfrentam e clamam hoje. Tomando como fio condutor o conflito em torno do território Daje Kapap Eypi/Sawré Muybu, dos índios Munduruku, e o complexo de 43 usinas hidrelétricas projetadas para o rio Tapajós, este trabalho parte das críticas munduruku à atuação do governo brasileiro nesse conflito, e à política de expropriação e exploração predatória do solo e dos rios da Amazônia, para discutir práticas e discursos de omissão, improviso e gestão da ilegalidade que têm levado à frente projetos e políticas etnocidas e genocidas. Além disso, e principalmente, esta dissertação procura mostrar que não é apenas da garantia de sobrevivência numa terra demarcada que se trata a luta – como se sobreviver bastasse e qualquer terra servisse; é, antes, pela existência do coletivo como tal e a persistência de seu modo de vida, indissociável da vida *em sua terra*, que lutam. A autodemarcação como autodeterminação indígena: eis a potência dessa iniciativa.

**Palavras-chave:** povos indígenas, terras indígenas, autodemarcação, hidrelétricas na Amazônia, etnocídio, genocídio, contra-Estado.

## ABSTRACT

Which imaginative effort are the indigenous politics inviting us to, today? If, on one hand, the attack against the lives and lands of the Amerindians is intensified, on the other, indigenous struggles spread in diverse forms and in a space other than that in which obedience and identity prevails and in which the collective is irreducible to the signs of civilization, but promotes the very multiplication of difference. Inspired by actions of indigenous lands self-demarcations, this thesis addresses the relation between land, struggle and life to discuss two main issues. First, of what are and what do self-demarcations do, considering what the Amerindians suggest about the character of these actions – irreducible to the mechanisms of state pressure, to guaranteeing rights, or to the strict technical aspects of its activities. Second: how to discuss the actions of the Brazilian State towards the territorial rights and the lives of the indigenous peoples – in order to ponder over the issues faced by these peoples today. Taking as a guiding theme the conflict between the Munduruku people (and their territory, Daje Kapap Eypi/Sawré Muybu) and the complex of 43 hydropower plants projected to the Tapajós River, this thesis discusses – from the munduruku critics towards the Brazilian government and its politics of dispossession and predatory exploration of land and water in Amazonia – practices and speeches of omission, improvisations and illegality management that have assured ethnocidal and genocidal projects and policies. Besides, and above all, this thesis seeks to show that the indigenous struggled are not only about surviving in a demarcated land – as if surviving was enough and any land would do. It's about the existence of the indigenous collective as it is and the persistence of its mode of living – inseparable from living *in the land*. Self-demarcation as indigenous self-determination: there's the power of these actions.

**Keywords:** indigenous peoples, indigenous lands, self-demarcation, hydropower plants in Amazonia, ethnocide, genocide, society against the State.

## LISTA DE QUADROS E FIGURAS

**Quadro 1: normas sobre o processo administrativo, editadas entre 1976 e 2012.** Sintetiza o histórico acerca da normatização de processos administrativos voltados para a regularização de áreas indígenas no país. p.43

**Quadro 2: autodemarcações no Brasil.** Apresenta a síntese dos casos de autodemarcação levantados por esta pesquisa, compreendendo região, período de realização da autodemarcação e datas do processo de regularização estatal das TIs e status atual delas. p.81

**Figura 1: Número de TIs homologadas em relação aos períodos de vigência de suas sistemáticas reguladoras.** Reúne dados sobre homologações de TIs, fornecidos pela Funai, e os articula aos períodos das normas que regeram os processos administrativos dos quais as homologações são resultado. p.46

**Figura2: Número de TIs homologadas por ano (período 1996-2016).** Reúne dados fornecidos pela Funai e os apresenta sob o recorte dos 20 anos de vigência do Decreto PR. 1.775 de janeiro de 1996. p.46

## **LISTA DE SIGLAS E ABREVIações**

- AHE** Aproveitamento Hidrelétrico
- Apib** Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
- BRICS** Brasil-Rússia-Índia-China-África do Sul
- CF** Constituição Federal
- Cimi** Conselho Indigenista Missionário
- CLPI** Consulta Livre Prévia e Informada
- DOU** Diário Oficial da União
- EIA** Estudo de Impacto Ambiental
- Flona** Floresta Nacional
- FNSP** Força Nacional de Segurança Pública
- Funai** Fundação Nacional do Índio
- GT** Grupo de Trabalho
- Ibama** Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
- ICMBio** Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade
- MJ** Ministério da Justiça
- MPF** Ministério Público Federal
- MMA** Ministério do Meio Ambiente
- MME** Ministério de Minas e Energia
- OIT** Organização Internacional do Trabalho
- PAC** Programa de Aceleração do Crescimento
- SGPR** Secretaria-Geral da Presidência da República
- SFB** Serviço Florestal Brasileiro
- STF** Supremo Tribunal Federal
- STJ** Superior Tribunal de Justiça
- TI** Terra Indígena
- TRF-1** Tribunal Regional Federal da 1ª Região
- UHE** Usina Hidrelétrica

## SUMÁRIO

### Introdução

- i) T/terras indígenas em tempos de guerra 2
- ii) A conjuntura política brasileira, as terras e as vidas dos índios 6
- iii) Sobre este trabalho 18

### Capítulo 1

#### *O faz de conta* do Estado: demarcações de terras indígenas entre guerra de papeis e jogos de improviso

- Prólogo 25
- 1.1. Uma encruzilhada na região do Tapajós 26
- 1.2. Histórico: regularização fundiária de TIs *aos trancos e barrancos* 39
- 1.3. Uma *guerra de papeis* na política indigenista brasileira 48
- 1.4. Desvelando o *faz de conta* do Estado 54

### Capítulo 2

#### Autodemarcações de terras indígenas, *dissonâncias e equivocidade*

- Prólogo 62
- 2.1. A autodemarcação dos Munduruku no Médio Tapajós 63
- 2.2. Experimentos em torno do termo “autodemarcação” 69
- 2.3. Autodemarcações no Alto Purus e Médio Juruá 83
- 2.4. Autodemarcação entre os Wajãpi 90
- 2.5. O lugar dos limites, e os limites para os lugares 94

### Capítulo 3

#### *Uma afirmação de vida*: as lutas por terra, a guerra ameríndia e a atualidade do contra-Estado

- Prólogo 102
- 3.1. A luta munduruku a partir de suas publicações 103
- 3.2. Um encontro entre autodemarcações e retomadas 109
- 3.3. A antropologia diante do impensado: retomando Clastres 122

## **Capítulo Final**

### **Hidrelétricas na Amazônia, etnocídio e genocídio indígena**

<b>Prólogo</b>	138
<b>4.1. Os <i>inconvenientes</i> da pátria</b>	139
<b>4.2. A socialidade contra o genocídio</b>	147
<b>4.3. Genocídio, etnocídio, Belo Monte e as barragens do Tapajós</b>	156
<b>4.4. Conclusão: a multiplicação dos possíveis</b>	168
<b>Referências bibliográficas</b>	170
<b>Anexos</b>	184

## INTRODUÇÃO

*A cada tentativa do governo de colocar os povos indígenas uns contra os outros, bem com contra os demais seguimentos, a gente se une mais, pois estamos atentos e vigilantes.*

Carta do I Encontro de Mulheres  
Munduruku do Médio e Alto Tapajós -PA

*O Brasil é uma República Federativa  
cheia de árvores e gente dizendo adeus.*

Oswald de Andrade

*Apenas na escuridão pode-se ver as estrelas.*  
Martin Luther King Jr.

## **i) T/terras indígenas em tempos de guerra**

Estamos em janeiro de 2017, e o momento é de vertigem: uma crise no governo federal, na política representativa e no sistema de coligação tomou conta de nossas vidas. Nas mesas dos bares ou dos escritórios, nas paradas de ônibus, nos consultórios médicos ou nas reuniões de família, nos terreiros, nas salas de aula, nas filas de banco... *fala-se de política*. À nossa frente, um futuro incerto como há muito não se via; e nós, os “involuntários” desta pátria que não queremos, de governos que nunca nos representaram – “porque *outra* é a nossa vontade” (Viveiros de Castro, 2016:6) –, buscamos um horizonte possível contra a claustrofobia. Tendo algo de inescapável, essa atmosfera não deixaria de se fazer sentir também na abertura deste trabalho. Pois bem: assumida a vertigem, pensemos a partir dela.

Talvez seja mesmo próprio de momentos como este a urgência de pensar desde a beira – pois se não cessa o *golpe*, algo pode sempre estar *à beira* de acontecer. Como ocorreu já às vésperas da conclusão desta dissertação, quando foi anunciado que no apagar das luzes de um ano conturbado como 2016, um novo decreto para regular as demarcações de terras indígenas estava sendo preparado no Palácio do Planalto. Ora, eu havia, há pouco, dedicado algumas páginas, um certo tempo e bastante esforço para explorar a ideia de que quando se trata dos direitos territoriais indígenas, o Estado-nação brasileiro opera por *faz de conta* (cf. Cap. 1). E eis que a conjuntura encontra a estrutura: faz de conta que não há o indigenato e que os direitos dos índios não precedem a própria Constituição; ou que esta não afirma o *direito à diferença*, não tem um capítulo específico acerca desses povos, e não rompeu com o paradigma assimilacionista, predominante até o momento da sua promulgação. Faz de conta que a expropriação territorial não é, historicamente, a regra neste país, como o é o sistemático assassinato de índios, entre tantas outras formas de violência.

Os tempos são de guerra. E para que possamos ser bons aliados dos primeiros “involuntários” desta pátria (cf. Viveiros de Castro, op. cit.), *precisamos pensar*. Pois como buscamos argumentar, em reflexões coletivas acerca de uma antropologia das T/terras indígenas, o que hoje está em jogo para a etnologia

é também a sua própria relevância *para estes “sujeitos”*: a relevância dos antropólogos como interlocutores, a relevância da antropologia como tradição de conhecimento, e de sua produção sobre os povos indígenas como algo além de uma representação mais ou menos legítima (quando não simplesmente ofensiva). A ideia é produzir uma escrita antropológica *cuja política* permita uma intervenção ao mesmo tempo mais ousada e mais humilde, que evite a carteirada das credenciais científicas, nos debates públicos e nas lutas em questão, mas seja capaz de usar essas credenciais para ampliar e construir

alianças com as vozes dos porta-vozes da T/terra (e de seus ‘terrentes’) (Coelho de Souza et. at., 2016:3. Ênfases no original).

Esta dissertação foi gestada no contexto de discussão do Laboratório de Antropologia da T/terra, cuja proposta parte da constatação de que embora seja recorrente nas falas indígenas, o termo “terra” encontra-se ausente do discurso antropológico – enquanto algo muito diferente acontece com conceitos como espaço, lugar, paisagem, ou território. Ao marcar, na grafia T/terra, a abertura para “o encontro entre *diferentes mundos*”, o Laboratório se propõe a “*realinbar* de um lado, a reflexão antropológica sobre as ontologias ameríndias” com, de outro, a convocação e recente emergência política de “terrentes” nos discursos e práticas indígenas (id.:2). A discussão de Marisol de la Cadena (2010) acerca da equivocidade do termo “terra” no contexto da recuperação das terras de comunidades campesinas/indígenas andinas no Peru é uma inspiração de destaque para essa proposta. Nesse trabalho, a autora trata de como se deu a inclusão, pela política indígena contemporânea, dos “Earth Beings” (“entes-terra” ou “terrentes”) *como sujeitos de interesse a serem considerados* – a exemplo da montanha, destacada em sua etnografia. Partindo de constatações semelhantes e ao buscarmos articular a reflexão acerca das ontologias ameríndias e a emergência política dos “terrentes”, acreditamos que se torna possível “compreender como todos esses actantes [os coletivos indígenas e os “terrentes”] são plena e visceralmente políticos: pessoas cuja própria sobrevivência é *um ato radical*” (Coelho de Souza et. al., op. cit. ênfases acrescentadas).

### ***Um ato radical contra as hidrelétricas no Tapajós***

No meio de um novo ciclo de exploração da Amazônia (no qual projetos de usinas hidrelétricas desenhados durante a ditadura militar foram requeitados pelo Programa de Aceleração do Crescimento (PAC), os Munduruku do Médio Tapajós deram início à autodemarcação da TI Sawré Muybu (parte do território Daje Kapap Eypi<sup>1</sup>). Tendo acompanhado de perto a ação avassaladora da primeira fase do PAC no rio Xingu, com a implementação a qualquer custo da hidrelétrica de Belo Monte, símbolo do neodesenvolvimentismo petista e da força política das empreiteiras e das empresas estrangeiras sobre a frágil legislação ambiental –, e sabendo que os olhos desses mesmos agentes estavam voltados

---

<sup>1</sup> Sawré Muybu é o nome pelo qual a área em disputa ficou conhecida pelos não-indígenas. Refere, pois, a TI em processo de demarcação. Daje Kapap Eypi é o nome dado pelos Munduruku para todo o território tradicional, que ultrapassa a área da TI em muitos sentidos.

para o Tapajós, considerado “a última grande fronteira energética da Amazônia”<sup>2</sup>, os Munduruku se viram no meio de uma encruzilhada (cf. Ministério Público Federal, 2015c). De um lado, interesses políticos e econômicos (transversais aos diferentes níveis da administração pública e às tantas empresas às quais os governos se aliam) empenhados em construir 43 hidrelétricas na bacia Tapajós-Teles Pires, incluindo os rios Juruena e Jamaxim. De outro, um aparato jurídico e administrativo de proteção dos direitos de povos originários e de comunidades tradicionais extremamente suscetível à força daqueles interesses.

Essa assimétrica encruzilhada se manifestou, para os Munduruku, no imbróglio em torno da demarcação de Sawré Muybu e das demais TIs do Médio Tapajós – Sawré Apompu e Sawré Juybu (ainda em processo de identificação). O processo referente à primeira terra (que poderá ser totalmente destruída caso São Luiz do Tapajós, a maior das 43 usinas do complexo Tapajós, saia do papel) ficou estacionado na Funai por anos; embora o Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID), peça técnica que embasa o reconhecimento da área, concluído desde setembro de 2013, não deixe dúvidas quanto à ocupação tradicional da TI, apenas em 19 de abril de 2016 o relatório foi oficialmente publicado e encaminhado para as etapas seguintes – contestação (etapa atual), declaração de limites, demarcação física, homologação e registro. O motivo: uma vez homologada, Sawré Muybu pode inviabilizar a realização de São Luiz do Tapajós, pois obrigaria o Estado a remover os índios, descumprindo o que manda o artigo 231 da Constituição Federal.

E “têm órgãos dentro do governo que têm como prioridade, sim, construir hidrelétrica”, disse em setembro de 2014, durante uma reunião com lideranças Munduruku, a então presidente da Funai Maria Augusta Assirati. Nove dias depois da reunião em que admitiu aos índios estar de mãos atadas diante das disputas internas ao governo no que dizia respeito a Sawré Muybu (reunião gravada em vídeo<sup>3</sup> e divulgada na internet pelos próprios Munduruku), Assirati pediu demissão. Dois meses mais tarde, de posse dos mapas do RCID e mobilizando *guerreiros* do Alto ao Baixo Tapajós, além de apoiadores não-índigenas, os Munduruku deram início à autodemarcação de Daje Kapap Eypi –

---

<sup>2</sup> Para mais, ver “Arquitetura da destruição”, da Agência Pública de Jornalismo Investigativo: <<http://www.apublica.org/amazoniapublica/tapajos/arquitetura-da-destruicao/>>. Acesso em 31/01/2017.

<sup>3</sup> Disponível em <<https://vimeo.com/111974175>>. Acesso em 30/01/2017.

um processo que segue em curso, por compreender não apenas a delimitação física dos perímetros da TI como o monitoramento constante deles.

Nossos antigos nos contavam que o tamanduá é tranquilo e quieto, fica no cantinho dele não mexe com ninguém, mas quando se sente ameaçado mata com um abraço e suas unhas. Nós somos assim. Quietos, tranquilos, igual o tamanduá. É o governo que está tirando nosso sossego, é o governo que está mexendo com nossa mãe terra – nossa esposa. (...) Garantir o nosso território sempre vivo é o que nos dá força e coragem. *Sem a terra não sabemos sobreviver.* Ela é a nossa mãe, que respeitamos. *Sabemos que contra nós vem o governo com seus grandes projetos para matar o nosso Rio, floresta, vida.*

O trecho destacado acima foi retirado da “I Carta da Autodemarkação do Território Daje Kapap Eypi” (cf. Anexo II), publicada em 17 de novembro de 2014, após 30 dias de atividades demarcatórias, empreendidas por *guerreiros* munduruku do Alto e Médio Tapajós. Mobilizo-o agora (e voltarei a discuti-lo em outros momentos deste trabalho) não apenas como ilustração da confluência entre, de um lado, o que coletivos indígenas estão enfrentando em diversos contextos sulamericanos – a exemplo do que foi sinalizado por de la Cadena (2010) e Coelho de Souza et. al. (2016) – e, de outro, o que os Munduruku estão vivendo hoje. Mas o faço, sobretudo, para que essa carta *aja* na abertura deste trabalho, como agiu sobre a minha pesquisa e como tem agido na complexa trama em que a autodemarkação está implicada. Pois algo potente está sendo afirmado pelos índios: Daje Kapap Eypi *não é qualquer terra*; autodemarkar não se resume a pressionar o governo e opor-se à sua política de aceleração do crescimento; barragens não apenas alagam uma determinada porção do solo, um certo volume de floresta etc. Ao *levar a sério* o que está sendo dito pelos índios, podemos vislumbrar que *há muito mais* em jogo. Trata-se de um deslocamento que considero tão imprescindível quanto profícuo, na medida em que nos permite (ou melhor, nos exige) estender não só os nossos modos de pensar as T/terras, como a nossa noção de política.

É a partir *desse* deslocamento que busco escrever. Tomando a encruzilhada do Tapajós e a luta munduruku como um fio condutor, experimento, de um lado, pensar a atuação do Estado-nação brasileiro em relação aos direitos territoriais e à vida dos índios; e, de outro, explorar algumas possibilidades reflexivas em torno das lutas e resistências indígenas. No primeiro caso, parto das críticas dos Munduruku ao Estado para discutir os processos de regularização de TIs e os projetos de barragens para a Amazônia – assuntos do Capítulo 1 e do Capítulo Final, respectivamente. No segundo, apresento uma proposta para pensar processos de autodemarkação (mobilizando outras experiências desse mesmo tipo de iniciativa, no Capítulo 2), e discuto a relação

entre terra, luta e vida como uma possibilidade aberta pelas políticas indígenas hoje (aproximando autodemarcações e retomadas de terra, no Capítulo 3).

Mais adiante, ainda nesta introdução, detalharei um pouco mais os problemas e percursos desses capítulos. Antes, paremos um instante para vislumbrar algumas dimensões do que está sendo enfrentado pelos índios hoje – com, por exemplo, as mudanças em curso na regulação das demarcações de TI (que ecoam a ofensiva representada pelas diversas proposições legislativas em tramitação no Congresso Nacional e selam a aproximação entre o atual governo e a bancada parlamentar ligada ao agronegócio); com uma investida atroz contra os processos de licenciamento ambiental; e com a inserção das empresas estatais chinesas na Amazônia, aliada à preponderância do bloco BRICS nas importações de *commodities* brasileiras.<sup>4</sup>

## **ii) A conjuntura política brasileira, as terras e as vidas dos índios**

“Pelo direito de viver!”, exclama a “Nota Pública”<sup>5</sup> da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib), ao concluir a denúncia da decisão do “governo ilegítimo de Michel Temer” de substituir por novas disposições normativas o Decreto Nº 1775 de 8 de janeiro de 1996 – regulador dos processos administrativos de demarcação de TIs. Em 12 de dezembro de 2016 uma minuta de decreto “vazou” da Presidência da República para a imprensa nacional, revelando o “absurdo sem precedentes” (conforme classificou o Instituto Socioambiental<sup>6</sup>) de sua proposta. Pretende-se, com ela, adotar de vez a controversa tese do “marco temporal”, segundo a qual só teriam direito às suas terras os índios que nelas se encontravam em 05 de outubro de 1988; tirar da

---

<sup>4</sup> Uma breve nota sobre fontes de informação e produção de conhecimento fora do âmbito estritamente acadêmico. Utilizei largamente – e não apenas nesta seção sobre a conjuntura política brasileira, mas em outras partes deste trabalho – peças diversas, produzidas por profissionais que atuam em setores não acadêmicos: reportagens jornalísticas, dados sistematizados por organizações indigenistas, documentos diversos do Ministério Público Federal etc. A opção por lançar mão desse material é deliberada: não só por se tratar de fontes ricas de informação, sem as quais eu não poderia sintetizar muito do que está apresentado aqui, mas também porque considero que há, sim, reflexões tão acuradas quanto profícuas sendo produzido fora das universidades. Além disso, a importância política da atuação desses profissionais para as lutas indígenas deve ser reconhecida.

<sup>5</sup> “Governo Temer insiste em decretar o fim da demarcação das terras indígenas, portanto da existência dos povos indígenas”. Disponível em: <<https://mobilizacaoindigena.wordpress.com/2016/12/13/governo-temer-insiste-em-decretar-o-fim-da-demarcacao-das-terras-indigenas-portanto-da-existencia-dos-povos-indigenas/>>. Acesso em 26/01/2017. Ênfases acrescentadas.

<sup>6</sup> Ver o comentário do Instituto Socioambiental na íntegra em <<https://www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-isa/na-pratica-proposta-do-governo-temer-acaba-com-demarcacoes-de-terras-indigenas>>. Acesso em 30/01/2017.

Funai a prerrogativa quanto às demarcações; e inserir a possibilidade de processos de regularização de TIs em curso serem contestadas *em outros momentos*, além daquele já previsto pelo Decreto Nº 1775. Não fosse isso suficiente, a proposta ainda introduz a possibilidade formal de revisar limites de TIs ainda não registradas, ou mesmo de eventualmente *retirar* dos índios (por pagamento, por exemplo) terras ainda não regularizadas. No mesmo espírito, o Ministério da Justiça (MJ) publicou em 20 de janeiro a Portaria MJ nº 80/2017 – revogando outra, editada poucos dias antes, cujo teor despertou tamanha reação, que o MJ se viu obrigado a rever alguns dos seus pontos, embora tenha mantido fundamentalmente a sua proposta com a Portaria 80/2017. Entre outras coisas, essa norma determina a submissão dos processos de regularização de Terras Indígenas a uma instância específica, subordinada ao MJ: o Grupo Técnico Especializado (GTE), que se não ressuscita exatamente, ao menos ecoa o famoso “Grupão”, figura central nas demarcações durante a década de 1980 (cf. Cap. 1). O propósito declarado dessa mudança é a “redução de conflitos”<sup>7</sup> em torno dos processos de regularização fundiária, declarou o presidente, evidenciando que para o seu governo, o conflito está centrado na própria garantia *constitucional* da demarcação de TIs – e não na expropriação histórica dessas terras etc.

Ainda que chocantes, a divulgação da minuta e a publicação da portaria não causaram propriamente uma surpresa: assim que se consumou o impeachment de Dilma Rousseff, Michel Temer, que a sucedeu, buscou aproximar-se da chamada “bancada ruralista” do Congresso Nacional – apoiadora de destaque do impeachment –, já sinalizando o seu intuito de promover modificações nos procedimentos de criação de TIs, entre outras medidas.<sup>8</sup> Um “detalhe”: no mesmo dia do vazamento da minuta, o MJ anunciou o nome de um pastor evangélico vinculado ao Partido Social Cristão (PSC) para a presidência da Funai, então ocupada interinamente. O anúncio aconteceu menos de 24h depois de Temer tomar conhecimento acerca do atraso ou mesmo de casos de paralisação de obras do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) por conta de demarcações de TIs ainda em curso.<sup>9</sup> Além disso, no mesmo 12 de

---

<sup>7</sup> Ver análise de Adriana Ramos – “Entre o improviso e a maldade: a política (anti) indigenista do Governo Temer” –, disponível em: <[http://brasil.elpais.com/brasil/2017/01/24/opinion/1485269600\\_994030.html](http://brasil.elpais.com/brasil/2017/01/24/opinion/1485269600_994030.html)>, acesso em 30/01/2017.

<sup>8</sup> A esse respeito, ver “Temer acena a ruralistas com apoio a mudança em demarcação de área indígena”: [http://brasil.elpais.com/brasil/2016/07/13/politica/1468363551\\_264805.html](http://brasil.elpais.com/brasil/2016/07/13/politica/1468363551_264805.html). Acesso em 30/01/2017.

dezembro foi publicada no Diário Oficial da União (DOU) a nomeação de um general do exército (também vinculado ao PSC) para o cargo de Diretor de Promoção ao Desenvolvimento Sustentável da Funai – instância que cuida, por exemplo, do *licenciamento ambiental* dentro do órgão indigenista.

Divulgada em 13 de dezembro de 2016, a Nota Pública da Apib denuncia o propósito de “colocar fim à demarcação das terras indígenas, *portanto à existência dos povos indígenas*” subjacente ao decreto. Propósito este que foi revelado em “inconsistentes, retóricas e absurdas justificativas que *desvirtuam e anulam* (...) o espírito do texto constitucional (...), das leis infraconstitucionais e tratados internacionais assinados pelo Brasil”.<sup>10</sup> Com as medidas que a minuta prevê, diz ainda a Nota, busca-se assegurar “a *prevalência de artimanhas* que empurrarão os povos indígenas à remoção, reassentamento ou expulsão, *disfarçadas de legalidade*, de seus territórios”. Do mesmo modo, a Portaria MJ nº 80/2017 busca “fazer prevalecer decisões de natureza política sobre conclusões eminentemente técnicas” – como aponta já em outra nota<sup>11</sup> (assinada junto a organizações indigenistas) a Apib. Nesse documento, vê-se ainda a observação de que as medidas previstas na portaria seguem “na linha do enfraquecimento do órgão indigenista federal, atualmente com o pior orçamento de sua história”.

Mantenhamos essa denúncia em mente: os elementos que ela articula – as alianças subjacentes às estratégias de governo e seus “improvisos”, os objetivos e efeitos das medidas propostas nas novas normas etc. – nos acompanharão ao longo de todo este trabalho. Como veremos, a mudança na caracterização e na regulamentação de TIs, hoje em curso, faz parte de um modo específico do Estado-nação brasileiro lidar com os direitos territoriais indígenas (cf. Cap. 1). E os coletivos indígenas, em diversos momentos da história – e das sistemáticas violações não só dos seus direitos, mas, sobretudo, de suas *vidas* (cf. Cap. Final), têm elaborado soluções, promovido estratégias e produzido dissonâncias nos esquemas estatais de subjugação e sujeição de minorias (cf. Cap. 2). Não é

---

<sup>9</sup> É o que conta a reportagem da Amazônia Real, “Governo Temer nomeia pastor a presidente da Funai e inclui um general do Exército na equipe, ambos do PSC”, disponível em <<http://amazoniareal.com.br/governo-temer-nomeia-pastor-a-presidente-da-funai-e-inclui-um-general-do-exercito-na-equipe-ambos-do-psc/>>, acesso em 30/01/2017.

<sup>10</sup> Note-se que o Ministério Público Federal partilha dessa interpretação, conforme se vê em <<http://www.mpf.mp.br/pgr/noticias-pgr/mpf-portaria-do-ministerio-da-justica-que-altera-demarcacao-de-terras-indigenas-e-ilegal-e-inconstitucional>>, acesso em 30/01/2017.

<sup>11</sup> Ver em “Em nota coletiva, organizações repudiam portaria que altera demarcações de Terras Indígenas”: <https://mobilizaonacionalindigena.wordpress.com/2017/01/23/em-nota-coletiva-organizacoes-repudiam-portaria-que-altera-demarcacoes-de-terras-indigenas/>. Acesso em 30/01/2017.

fortuita a articulação entre a garantia do direito à terra e a garantia à vida. Do mesmo modo, não é de pouca importância notar a centralidade que ainda hoje toma o *direito de viver*: máxima que reverbera discursos indígenas sobre a *luta por terra/pelos rios/pela vida*, difundidos nos quatro cantos e nas cinco regiões do país, ao longo de todas as décadas – ou melhor, dos cinco séculos – em que nele houve *luta* indígena. Num país fundado sob a égide da conquista (a conquista, por uns, da terra e da vida de outros), diante de um Estado e de uma sociedade que têm se provado eficientes em perseverar no modelo civilizatório-colonial de subtração do múltiplo no mesmo, o *direito de viver* é matéria incontornável de *luta*, e a sobrevivência dos povos historicamente colonizados, em si, é *ato de resistência* (cf. Cap. 3).

É importante lembrar que não foi com o governo de Michel Temer e sua “Ponte para o Futuro” – programa que inclui medidas voltadas para facilitar ainda mais o licenciamento ambiental de grandes obras, entre outras propostas – que começou a tomar contornos de *genocídio* a ofensiva mais recente sobre os povos indígenas e suas terras, na qual *os três poderes da República estão implicados*. Se, por um lado, há certamente um agravamento da ofensiva quando esta toma corpo em um decreto presidencial e uma portaria ministerial, por outro, esse agravamento é *também* uma convergência de diferentes vetores já existentes. Até então havia (como ainda há) uma assombrosa gama de proposições legislativas atacando por múltiplas frentes as TIs (cf. Bonilla & Capiberibe, 2013). Ligadas ao coletivo parlamentar que ficou conhecido como “Bancada BBB” (Boi, Bíblia e Bala), essas proposições espelham o paulatino fortalecimento de determinados setores na economia e na política institucional brasileira, cujos interesses são diametralmente opostos aos dos índios (para dizer o mínimo).<sup>12</sup> Houve também um indiscutível comprometimento dos governos de Lula e Dilma com o empresariado (como ainda veremos), com o agronegócio e com as políticas de

---

<sup>12</sup> A PEC 215/00 – projeto que visa transferir para o legislativo a regulamentação de TIs – deve ser o exemplo mais conhecido dessas proposições. Ilustro o eufemismo dos “interesses opostos” com um caso. Dezembro de 2013 foi um período particularmente conturbado: foi instalada, sob tumulto e pela via de uma manobra regimental, a comissão especial que garantiu a tramitação da PEC 215/00 na Câmara Federal. Poucos dias antes, foi realizado o escandaloso “Leilão da Resistência” (sic) em Mato Grosso do Sul – um evento declaradamente voltado para munir fazendeiros contra os índios que buscavam retomar as suas terras. Nesse contexto, a Frente Parlamentar de Agropecuária (FPA) e seus parceiros fora do Congresso organizaram um evento que lotou o principal auditório da Câmara Federal com o objetivo de articular parlamentares, fazendeiros e outros contra coletivos indígenas que segundo os ruralistas estariam invadindo as suas pretensas propriedades etc. Projetava-se um verdadeiro confronto aberto; parlamentares chegaram a incitar os presentes a “descer o cacete” em índios. Estive presente nesse evento e publiquei um breve relato aqui: < <http://www.diarioliberalidade.org/brasil/repressom-e-direitos-humanos/44276-o-gatilho-da-ofensiva-ruralista.html>>. Acesso em 31/01/2017.

exploração predatória do solo, do subsolo e dos rios. Em decorrência desse comprometimento, houve, por exemplo, um declínio notável no número de homologações de TIs na gestão de Dilma – acentuando uma tendência que já se revelava preocupante pelo menos desde o início dos anos 2000 (cf. Cap. 1; Socioambiental, 2016). E há, em todas as instâncias, juízes dispostos a ecoar os interesses de pretensos proprietários de terras ou demais interessados na sistemática expulsão de comunidades indígenas de seus territórios tradicionais, por exemplo – i.e., juízes dispostos a *decretar a morte* de uma comunidade inteira, se pensarmos com os Kaiowá e Guarani de Pyelito Kue (MS)<sup>13</sup>.

Há uma conhecida ligação entre a diminuição de homologações e a morosidade dos processos de regularização fundiária de TIs, de um lado, e o aumento da violência contra populações indígenas em todo país, de outro. Alguns dados recentes acerca desse segundo ponto podem nos ajudar a vislumbrar a dimensão do que as alterações previstas para os já problemáticos processos de demarcação de TIs projetam para o futuro. Segundo o Conselho Indigenista Missionário (Cimi), só em Mato Grosso do Sul foram registrados, entre os anos 2000 e 2015, 752 casos de suicídio de índios (especialmente entre os Kaiowá e Guarani). Baseando-se em dados oficiais da Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai) e do Distrito Sanitário Especial Indígena do Mato Grosso do Sul (Dsei-MS), o relatório *Violência contra os povos indígenas no Brasil: dados de 2015*<sup>14</sup> mostra que naquele ano houve 137 assassinatos de indígenas em todo o país – sendo 36 deles em Mato Grosso do Sul. Ainda não há informações específicas sobre violência contra indígenas em 2016, mas já se sabe que este foi o mais violento dos últimos 13 anos para as populações do campo. É o que informa um levantamento realizado pela Comissão Pastoral da Terra (CPT), que periodicamente apresenta dados relativos a conflitos agrários em todo o país.<sup>15</sup> Só em 2016 esses conflitos redundaram em 60 assassinatos (11 a mais do que no ano anterior) – que se deram, majoritariamente, na região Norte do país. Um caso que especialmente impactante ocorreu em Rondônia, em junho: Nilce

---

<sup>13</sup> Para ver a carta da comunidade de Pyelito Kue: <<http://racismoambiental.net.br/2012/10/10/justica-brasileira-ordena-expulsao-de-indigenas-guarani-kaiowa/>>. Acesso em 31/01/2017.

<sup>14</sup> Disponível em <<http://www.cimi.org.br/pub/relatorio2015/relatoriodados2015.pdf>>, acesso em 31/01/2017.

<sup>15</sup> Fonte: “A escalada da violência no campo: 2016 foi o mais violento dos últimos 13 anos”; em: <<http://www.ihu.unisinos.br/564411-a-escalada-da-violencia-no-campo-2016-foi-o-mais-violento-dos-ultimos-13-anos>>. Acesso em 31/01/2017.

Magalhães, militante do Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB), foi encontrada amarrada a uma pedra, no lago da Usina Hidrelétrica de Jirau.<sup>16</sup>

Esse cenário foi também discutido pela relatora da Organização das Nações Unidas (ONU) sobre os direitos dos povos indígenas, Victoria Tauli-Corpuz, durante a sua visita ao Brasil, em março de 2016. Em seu relatório<sup>17</sup>, Tauli-Corpuz destaca, entre outros pontos, as propostas legislativas mencionadas anteriormente aqui, as restrições aos direitos territoriais indígenas decorrentes de uma interpretação equivocada dos artigos 231 e 232 da Constituição de 1988 que redundou na já mencionada tese do “marco temporal”, e os danos promovidos por megaprojetos como as usinas hidrelétricas nos rios Xingu e Tapajós. A respeito desse último ponto, e partindo das denúncias de etnocídio cometido no contexto da usina de Belo Monte, a relatora recomenda ao governo brasileiro:

extrema cautela deveria ser exercida com relação à mineradora Belo Sun e o projeto de hidrelétrica Tapajós. Esses projetos não deveriam ser considerados se existe potencial para impactos semelhantes ou se os povos indígenas afetados não manifestaram seu consentimento livre prévio e informado após os estudos participativos de impactos social, ambiental e de direitos humanos e as consultas de boa-fé (Tauli-Corpuz, 2016:21-22).

Ora, como veremos neste trabalho, é precisamente *a despeito* de tais “impactos” – e pelas vias de jogos de faz de conta e de “improvisação estatal” (no sentido de Nascimento, 2016) que permitem ao governo gerir a ilegalidade dos processos (cf. Cap. 1, *infra*) – que projetos como o complexo hidrelétrico do Tapajós têm sido levados adiante. O termo “impacto”, aliás, está longe de expressar a experiência dos coletivos “impactados”: *barragens matam*, repetem incansavelmente os povos da Amazônia. Como argumentarei no Capítulo Final (*infra*), é preciso extrair todas as consequências de declarações como estas, indo inclusive *além* do que o conceito de etnocídio nos permite pensar, uma vez que para esses povos *não se separa cultura e vida*: é mesmo a vida dos Munduruku, dos ribeirinhos de Montanha e Mangabal e das demais comunidades do Tapajós, por exemplo, que estão *sob a mira* das barragens projetadas para aquele rio.

---

<sup>16</sup> É importante notar que a sistemática violação de direitos humanos em contextos de construção de barragens é um problema que assola diversos países latino-americanos. Conta-nos Philip Fearnside: “exemplos recentes de assassinatos de lideranças indígenas que se opõem às barragens incluem Miguel Pabón, em 2012, no contexto da barragem de Hidrosogamoso, na Colômbia, e Onésimo Rodríguez, em 2013, no contexto da barragem de Barro Blanco, no Panamá (Ross, 2012; Yan, 2013). Em 2014, no contexto da barragem de Santa Rita, na Guatemala, duas crianças indígenas (David e Ageo Chen) foram assassinadas; os pistoleiros não conseguiram localizar o líder que eles haviam sido contratados para matar” (2016:81).

<sup>17</sup> Disponível para download em <<http://unsr.vtaulicorpuz.org/site/index.php/es/documentos/country-reports/154-report-brazil-2016>>. Acesso em 31/01/2016.

### ***Crescimento, interesse nacional e os “proprietários” do país***

A promoção do “crescimento econômico” foi o lema bradado pelos governos de Lula da Silva e Dilma Rousseff, junto a uma das suas principais bandeiras: o Programa de Aceleração do Crescimento (PAC), lançado nos primeiros dias do segundo mandato de Lula na Presidência, em 2007. Dividido em duas fases (entre 2007 e 2010, e de 2010 adiante), o PAC consiste, em suma, em uma estratégia de articulação entre o capital estatal e o capital privado, na qual os investimentos privados recebem aporte financeiro do Estado. Além disso, toda a sorte de estímulos estatais é dada aos ditos “empreendedores” – como, por exemplo, concessões para que as empresas envolvidas nas obras de infraestrutura do Plano (estradas, hidrelétricas etc.) as explorassem economicamente, uma vez concluídas e em operação. Ainda que não haja um levantamento, pelo próprio Ministério do Planejamento, Desenvolvimento e Gestão (MP), sobre interferências do PAC em terras indígenas, foi identificado pelo Conselho Indigenista Missionário (Cimi) um total de 519 “empreendimentos” impactando 437 TIs e 204 povos – o que, segundo avaliação do Cimi, ainda não corresponde à totalidade (Feitosa & Brighenti, 2014:9). Vale destacar que o setor de energia – responsável por 267 “empreendimentos” (pequenas centrais hidrelétricas, usinas, linhas de transmissão e termoelétricas) – é o de maior impacto sobre as TIs (Libardi, 2016:10; cf. Verdum, 2015a, 2015b).

A transição entre as duas fases iniciais do PAC coincidiu com as eleições presidenciais de 2010, e tanto as realizações da primeira fase como as projeções para a segunda, conta-nos Ricardo Verdum, “foram o núcleo da propaganda de campanha da coligação partidária que apoiou e sustentou a candidata governista Dilma Rousseff” (2012:3). A noção de que as obras do Plano atendiam o que havia de mais urgente no “interesse nacional” ganhou ainda mais força nesse momento. Difundindo-se ao longo de toda a gestão de Rousseff na Presidência, os discursos em torno dessa noção agiram com especial força no caso das hidrelétricas, então colocadas como contraponto às lutas dos povos amazônicos contra as barragens. Tudo se passa como se os projetos governamentais de aproveitamento hidrelétrico e os projetos indígenas de *vida* fossem comensuráveis; e, nesse sentido, a racionalidade estatal supõe razoável sacrificar

os segundos no altar do “interesse nacional”.<sup>18</sup> Verena Glass (2015) oferece uma síntese perspicaz do protagonismo do Estado-nação brasileiro nas violações em nome do “interesse nacional”:

quando é o Estado que *altera marcos legais ou precariza direitos* - seja via Código Florestal, Código de Mineração, restrição à demarcação dos territórios de populações tradicionais, desafetação de unidades de conservação, etc., seja via desapropriações compulsórias, intervenções da Advocacia Geral da União em procedimentos judiciais que defendem populações violadas, Suspensões de Segurança, etc. -; quando é o Estado que *financia a incursão dos “setores produtivos” sobre os territórios tradicionais* (via BNDES ou contratos, convênios e acordos com investidores estrangeiros); quando é o Estado que *subdivide o país entre sujeitos colonizadores e sujeitos colonizáveis*; e quando, para lograr os projetos desenvolvimentistas, o Estado *subverte, converte, alicia, amedronta ou reprime em nome do “bem maior”, as resistências* nos territórios enfrentam uma multiplicidade de ofensivas comumente mais letais do que as advindas dos setores privados, e que exigem graus organizativos muitas vezes superiores às disponíveis (Glass, 2015:43. Ênfases acrescentadas).

Uma vez que os direitos indígenas garantidos pela CF de 1988 e pelas normas internacionais estariam subordinados aos interesses dos setores hegemônicos, caberia a esses povos, no máximo, “aproveitar a oportunidade de negociar ações mitigadoras e compensatórias”, mostra Verdum (2012:11). Ao discutir a “‘ambientalização’ dos direitos indígenas” e sua materialização nos processos de licenciamento ambiental de “empreendimentos” diversos, o autor argumenta que essa “ambientalização” tem atuado “num papel de controle e disciplinarização, de cooptação e subordinação da população indígena, assessores e analistas aos procedimentos orientados para viabilizar o ‘licenciamento ambiental’” (id.:12). Diante de um cenário que já se mostrava devastador em 2012, quando publicou o estudo que ora cito, Verdum conclui que dificilmente a Funai teria condições de oferecer um contraponto à pressão dos setores hegemônicos nos processos de decisão tomados nos três poderes da República. Falta ao órgão indigenista poder político, capacidade instalada e orçamento suficiente para um desafio dessa magnitude, afirma o autor, dando como exemplo dos problemas que compõem esse desafio a pressão do setor elétrico “para que sejam revistas, urgentemente, as regras que dão à FUNAI poderes que na sua visão extrapolariam as atribuições do órgão, tornando o licenciamento ambiental ‘mais moroso e arriscado aos investimentos’” (id: 23).

E o cenário piorou notavelmente desde 2012: como já vimos, a Funai está cada vez menos autônoma e mais enfraquecida, tendo sido submetida às estratégias de governabilidade dos partidos políticos que comandam o país e dos planos de “crescimento” que levam à frente essas estratégias (cf. Libardi, 2016).

---

<sup>18</sup> Ver Alarcon et. al. (2016b) para uma análise do discurso oficial, reproduzido pela imprensa, no caso do complexo hidrelétrico projetado para o rio Tapajós e da resistência da população local.

Além disso, os supostos entraves colocados pelo licenciamento ambiental aos “empreendimentos” viraram alvo de propostas legislativas diversas de 2015 para cá. Duramente criticadas por especialistas<sup>19</sup>, essas propostas seguem o intuito de reduzir ao máximo os procedimentos requeridos para emitirem-se licenças – o que levaria o já precário processo de licenciamento ao fim, tendo em vista que as mudanças inviabilizariam os estudos necessários para esse processo, reduzindo, inclusive, as etapas de consulta às populações impactadas. Um exemplo revelador das pressões exercidas pelas corporações interessadas em grandes obras no Brasil é a posição de empresários chineses perante o processo de licenciamento. Durante uma reunião com representantes do governo brasileiro, realizada em dezembro de 2015 e narrada por uma reportagem jornalística, esses empresários teriam ficado perplexos ao se defrontarem com as etapas prévias à emissão de licenças: para eles, bastava saber quanto custava a autorização para se colocar em leilão um megaprojeto hidrelétrico para um rio amazônico.<sup>20</sup>

Possuindo mais da metade das hidrelétricas do mundo, a China treinou bem as suas empresas na competição pela construção desse tipo de projeto; e no momento de expansão no qual se encontram hoje, a Amazônia figura entre os seus principais focos de interesse. Em uma reportagem intitulada “Quem são os chineses de olho na Amazônia”, Piero Locatelli (2016) mostra como convergiram, de um lado, o contexto de derrocada das empresas brasileiras por conta da Operação Lava Jato<sup>21</sup> (ligando-se à desvalorização do Real e os altos preços do crédito no país) e, de outro, o intuito das empresas chinesas de aumentar a sua atuação no Brasil. Assim, ficaram na mira dos chineses megaprojetos como o da usina São Luiz do Tapajós, que já em 2014 foi objeto de um “acordo estratégico”

---

<sup>19</sup> Sobre cada uma das propostas que tramitam no Congresso Federal a respeito do licenciamento ambiental (proposta de Emenda Constitucional 65/2012 e o Projeto de Lei do Senado 654/2015 e PL 3729/2004), ver, por exemplo: “A PEC 65/2012 representa 30 anos de retrocesso na legislação ambiental” (Disponível em < <http://politica.estadao.com.br/blogs/fausto-macedo/a-pec-652012-representa-30-anos-de-retrocesso-na-legislacao-ambiental/>>, acesso em 30/01/2017); “Senado pode desmontar licenciamento ambiental” (Em < <http://www.redebrasilatual.com.br/revistas/118/licenca-para-tratorar-6071.html>>, acesso em 30/01/2017) e “Câmara quer afrouxar Licenciamento Ambiental” (em: < <http://www.ihu.unisinos.br/563363-camara-quer-afrouxar-licenciamento-ambiental>>, acesso em 30/01/2017).

<sup>20</sup> Segundo a legislação ainda vigente, não se pode leiloar uma usina que não tenha tido os estudos de impacto socioambiental aprovados. Sobre “impasse” dos empresários chineses, ver: “Licenciamento ambiental é dilema para chineses interessados em investir no Brasil”, em: <http://www.istoedinheiro.com.br/noticias/economia/20151213/licenciamento-ambiental-dilema-para-chineses-interessados-investir-brasil/325961>. Acesso em 30/01/2017.

<sup>21</sup> Trata-se de uma operação voltada para grandes esquemas de corrupção e lavagem de dinheiro, na qual estão implicados a estatal Petrobrás, as empreiteiras citadas acima, membros de diversos partidos políticos e outros. Para mais informações: <http://lavajato.mpf.mp.br/entenda-o-caso>. Acesso em 30/01/2017.

entre a estatal brasileira Furnas e a chinesa Three Gorges – responsável pela usina de Três Gargantas, a maior do mundo em potência instalada. Com o “licenciamento ambiental mais polêmico desde Belo Monte” (Locatelli, 2016:1), São Luiz do Tapajós integra um grande complexo hidrelétrico de 43 grandes barragens e “impacta” (para usar um termo corrente, mas insuficiente) diretamente as comunidades indígenas e ribeirinhas que habitam as margens do rio. Tratarei especificamente do projeto de São Luiz do Tapajós nos capítulos 1 e 2 deste trabalho, e por isso me atarei, aqui, a destacar os elementos propriamente conjunturais na qual a usina e as lutas contra ela estão ligadas.

O principal diferencial dos novos projetos de hidroeletricidade na região amazônica é a *parceria entre estatais brasileiras e chinesas* e o fato de as obras em questão estarem no *centro dos maiores conflitos socioambientais no cenário nacional nos últimos anos*, emblemáticos da condução do modelo de desenvolvimento e do atropelo, pelo governo, dos processos de licenciamento ambiental, da questão indígena e seu direito à consulta prévia, em um histórico de violações da legislação ambiental, dos direitos das populações atingidas, da responsabilidade fiscal (no caso da participação do BNDES), direitos trabalhistas, etc. (Moreno, 2015:71. Ênfases no original).

Trata-se de uma trama muito bem articulada e, na mesma medida, aparentemente indecifrável para aqueles que não são iniciados no universo corporativo e sua relação com o Estado. Camila Moreno (op. cit.) mostra, por exemplo, como a participação de empresas chinesas nos projetos de geração e transmissão de energia – a exemplo da sua inserção em Belo Monte, ou da sua participação na usina São Manoel (MT) – “consolida o início de um novo ciclo do setor elétrico brasileiro” (:72). A China passou a ter “participação privilegiada e estratégica nos planos dos grandes grupos econômicos para ocupação territorial do Brasil e exploração dos recursos naturais”, diz ainda Moreno. E a autora destaca: firma-se, com isso, a incorporação do chamado “Arco Norte” como fronteira, marcando “um outro patamar de inserção da China no tecido econômico nacional” e sinalizando “sua entrada definitiva na região amazônica” (:73). Sendo a “principal aposta logística do agronegócio brasileiro para a próxima década” (:ibid.) por permitir o escoamento de grãos sem passar pelos eixos Sul-Sudeste, o “Arco Norte” – que abarca os estados de Rondônia, Amazonas, Amapá, Pará, seguindo até o Maranhão – figura como elemento de destaque para a caracterização de São Luiz do Tapajós, por exemplo, como projeto prioritário para o governo, tendo em vista que junto com as represas estão previstas hidrovias para o transporte de grãos (cf. Fearnside, 2016).

Tendo como objetivo baratear os custos de exportação para os mercados europeus e asiáticos, essas obras passam a ter grande relevância nas negociações

entre o Brasil e os demais países do bloco econômico e político BRICS (Rússia, Índia, China e África do Sul), explica Verena Glass (2015:37). Com efeito, os países desse grupo estão entre os principais importadores das commodities que caracterizam hoje a “reprimarização da economia nacional” – processo no qual agronegócio e a mineração figuram como “grandes provedores do PIB” (id.:43). Tomando como base dados da primeira metade de 2014 fornecidos pela Câmara de Comércio Exterior (Camex) do Ministério do Desenvolvimento, Glass mostra que nesse período “o minério de ferro, a soja em grãos e petróleo responderam por mais de  $\frac{3}{4}$  das exportações brasileiras para os demais países do BRICS”. E nesse panorama, diz ainda a autora, “a China é a principal importadora de produtos brasileiros, equivalendo a 21,2% das exportações do país (quanto aos demais países do bloco, a Índia participa com 7,2 %, a Rússia com 5,5% e a África do Sul com 2,2% das exportações do Brasil)” (id.:37).

Além dos planos de hidrovias, a exploração minerária anda também de braços dados com projetos de Aproveitamento Hidrelétrico (AHE) – uma vez que a energia gerada pelos AHEs supriria, com baixos custos, as demandas da mineração. No caso do Tapajós (a maior província aurífera do Brasil e uma das maiores do mundo) essa convergência já é largamente notada, e também se expressa no interesse das estatais chinesas na região (Alarcon et. al., 2016b: 73, Moreno, 2015:81). Deve-se ainda somar ao já complexo quadro da conjuntura na qual estão inseridas as lutas indígenas as propostas de mudança para o Código de Mineração, em discussão no Congresso Federal. Em contraste com as proposições legislativas que buscam regular a atividade minerária em TIs (uma pendência que se arrasta desde a promulgação da CF de 1988), as propostas de alteração do Código – cujo projeto “formaliza uma política econômica intervencionistas e desenvolvimentista” – têm tramitado com notável rapidez, em sua busca por atender os interesses do próprio setor de mineração (Moreno, 2015:82). Além disso, note-se que com a atuação sinérgica entre mineração e produção de energia, são impostas pretensas necessidades de infraestrutura e multiplica-se a presença de empresas, a migrações massivas de trabalhadores e todos os efeitos socioeconômicos e ambientais que daí decorrem.<sup>22</sup>

Em 2015 foi publicado o relatório final de um estudo intitulado *Quem são os proprietários das hidrelétricas na Amazônia* (Mais Democracia, 2015), que

---

<sup>22</sup> O estudo “Proprietários das hidrelétricas na Amazônia”, que apresento nestas páginas, fala de um “enclave de capital” a partir do qual outros “atores capitalistas” se espalhariam nas regiões de hidrelétricas como as de Teles Pires e Belo Monte – casos que demonstram claramente a conexão entre companhias de energia e mineração (Mais Democracia, 2015:44).

integra um levantamento mais amplo acerca da atuação conjunta de empresas públicas e privadas, e do governo brasileiro de maneira mais ampla, expondo as relações entre setores proeminentes da economia nacional (como o agronegócio, a construção civil, a mineração e a produção de energia elétrica) e a política institucional brasileira. Tomando como objeto as cinco principais hidrelétricas em construção no país – Santo Antônio e Jirau (no rio Madeira), Estreito (na bacia do rio Tocantins), Belo Monte (na bacia do rio Xingu) e Teles Pires (na bacia do rio Teles Pires) –, a pesquisa mostra como os setores de produção de energia, de mineração e de construção civil formam um complexo voltado para acumulação de recursos e capital. O “Complexo Mínero-Energético-Financeiro” (ou MEFC, segundo a sua sigla em inglês), age em estreito alinhamento<sup>23</sup> com o governo brasileiro (Mais Democracia, 2015:6). Este, ao atuar ao mesmo tempo como financiador e regulador/facilitador desses projetos, é entendido no estudo como um “parceiro-cimento”<sup>24</sup>: uma caracterização que se torna ainda mais evidente quando é considerada a proeminência do BNDES no financiamento desses grandes “empreendimentos” (id.:27-30; Cf. Garzón et. al., 2016), e quando se analisa a contínua *flexibilização das leis ambientais* (Mais Democracia, 2015:25) e a *participação do Estado nos consórcios construtores* das hidrelétricas (id.:26).

O estudo mostra ainda que as corporações ligadas à produção de energia, à mineração e à construção civil têm atuado conjuntamente para pressionar o governo, investindo em setores específicos, como o energético, e participando de forma central na expansão econômica brasileira no último século – como fizeram as empresas de construção civil (id.: ibid.). Não à toa, as empreiteiras que ocuparam os noticiários nacionais e internacionais ao longo de 2016, no contexto da Operação Lava Jato, são as mesmas que detêm o maior controle sobre as

---

<sup>23</sup> Para um caso emblemático, ver Baines (1991a; 1991b; 1999; 2001) sobre o Programa Waimiri-Atroari (FUNAI/ELETRONORTE), a construção da Usina Hidrelétrica de Balbina e a atuação das mineradoras do Grupo Parapanema. Destaca-se o desmembramento da área indígena para favorecer a mineração (a partir de manipulação cartográfica) e a desapropriação territorial dos Waimiri-Atroari, a favor da usina. Segundo Baines, “A Terra Indígena Waimiri-Atroari serviu como um precursor para o planejamento de estratégias para a implantação “regularizada” de grandes projetos de desenvolvimento regional em terras indígenas na Amazônia, tanto de mineração quanto de Usinas Hidrelétricas, e influenciou na própria formulação da Constituição em 1987, com forte lobby das empresas mineradoras lideradas pelo Grupo Parapanema” (2001:12).

<sup>24</sup> “Se pensarmos que o *único financiador de longo prazo* para projetos de infraestrutura no Brasil é o BNDES, que o *Estado regula todos os projetos por conceder os direitos de exploração dos potenciais energéticos e minerais*, além de ser o *emissor das licenças* técnicas e ambientais, então chegamos a uma situação na qual o Estado se torna parceiro dos projetos, e pode discriminar e reformular, a qualquer momento, o contexto onde operam as grandes corporações” (Mais Democracia, 2015:7. Ênfases acrescentadas).

usinas estudadas, em consequência dos seus massivos investimentos nelas. Nesse sentido, o exemplo da UHE Santo Antônio é emblemático: a Andrade Gutierrez controla 12,4% da usina por meio da subsidiária Saag, e tem parte nos investimentos da Cemig (que são de 10%), pois também detém ações dessa empresa. Já a Odebrecht controla 39% da UHE, sendo que desses, 20% são indiretos, pela via do fundo Participações Amazônia. O Estado participa diretamente do investimento através da empresa Furnas (do grupo Eletrobrás) e da Cemig, atuando ainda pelo BNDES, tanto pela sua participação na Eletrobrás (com 12%) como pelo investimento de R\$6,1 bilhões na usina.

Note-se que o lucro dessas companhias sobre as usinas não se dá apenas na etapa de construção delas, mas também na sua operação. Ao reconstituir as “cadeias societárias envolvidas nos investimentos das hidrelétricas”, o estudo do instituto Mais Democracia ainda indica que, para tais companhias, “o plano é, além de assegurar energia barata o suficiente para atender suas linhas de produção, lucrar por vender a mesma energia barata” (id.:30). E tendo em vista que são altos os preços da energia, a viabilidade econômica do setor energético – e a atratividade dos preços da energia brasileira – dependem de subsídios governamentais às empresas:

Os investimentos do governo são calculados na ordem de 186 bilhões de reais entre 2014 e 2017. E *mesmo que o argumento do governo para os empreendimentos seja as necessidades econômicas do país, a real agenda está mais relacionada com o crescimento dos setores industriais*, do que com o consumo residencial. (...) As “Quatro Irmãs”, como chamamos essas grandes companhias de construção civil – Camargo Corrêa, Odebrecht, Andrade Gutierrez, e OAS –, são companhias poderosas que, junto aos subsídios e parceiros, estão ganhando impronunciáveis montantes de dinheiro com os projetos (Mais Democracia, 2015:42-43).

### **iii) Sobre este trabalho**

No primeiro semestre de 2013 segui, ora de longe, ora de perto, as ações de um numeroso coletivo indígena que ocupou, em maio daquele ano, o canteiro de obras da UHE Belo Monte (PA). De Brasília e em contato com alguns militantes da luta contra barragens na Amazônia, pude ajudar na campanha virtual de apoio à ocupação, estendendo essa participação a um acompanhamento presencial quando os índios vieram à capital para tentar dialogar com o governo federal, nos primeiros dias do memorável *junho de 2013*<sup>25</sup>. Eu já havia sido profundamente marcada pela publicação, em outubro de 2012, da *Carta da*

---

<sup>25</sup> Seria interessante explorar as possíveis ligações entre as ações diretas promovidas pelos índios na primeira metade de 2013 e os movimentos de rua que marcaram a história do país em junho daquele mesmo ano. Não tenho elementos suficientes para tecer essa análise aqui, mas sugiro, como um ponto de partida, a leitura do artigo de Oíara Bonilla e Artionka Capiberibe (2015) acerca da ocupação indígena no Congresso Nacional, realizada em abril de 2013.

*comunidade Guarani-Kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay-Iguatemi-MS para o Governo e Justiça do Brasil*, na qual os índios comunicavam o seu propósito inequívoco de não sair – nem vivos, nem mortos – das margens do rio Hovy, sua terra, onde estão enterrados os seus antepassados. Para além do equívoco de dimensão ímpar que a carta produziu nacional e internacionalmente – tendo sido interpretada por muitos como um anúncio de suicídio coletivo –, a relação que os índios marcavam entre a terra (uma terra *específica*), a vida e a insubmissão à ofensiva do poder público e de pretensos proprietários locais me fez atentar, pela primeira vez, para a potência e a complexidade da articulação entre terra, luta e vida, que segue me inquietando, mais de quatro anos depois.

Ao ler as cartas indígenas publicadas durante a ocupação de Belo Monte, notei que algo semelhante estava sendo dito e feito ali. A articulação que eu havia vislumbrado na carta guarani aparecia novamente – desta vez em oposição ao barramento dos rios amazônicos. Não me pareceram tão distantes o anúncio de morte expresso na sentença que expulsaria os Guarani-Kaiowá da margem do Hovy e a morte anunciada em outro tipo de sentença, subjacente às declarações do governo federal, de que eram *inegociáveis* os planos de construir barragens nos rios amazônicos. Do mesmo modo, as resistências e lutas dos índios em um e outro contexto se aproximavam, a meu ver, em sua insubordinação tenaz e sua *afirmação de vida*. Contra os projetos etnocidas e genocidas de redução da multiplicidade de modos de vida em um mesmo e indistinto corpo de cidadãos – e da redução da multiplicidade de terras indígenas em pasto, monocultura ou represa para barragens –, a autodeterminação política e ontológica dos índios, a afirmação da multiplicidade, em toda a sua força: *a afirmação da diferença*.

Pouco mais de um ano depois da ocupação de Belo Monte, os Munduruku (parte expressiva do coletivo da ocupação) deram início à autodemarcação de Daje Kapap Eypi/Sawré Muybu. Como já indiquei na primeira menção à autodemarcação, as cartas publicadas nesse contexto me suscitaram a principal hipótese que persegui nesta pesquisa: de que a autodemarcação não se reduz à pressão sobre o governo, à simples garantia de direitos, ou à dimensão estritamente técnica das suas atividades. Defendo que essa iniciativa *age* sobre o ocultamento da presença indígena em Sawré Muybu – promovido por diversos órgãos governamentais – ao *produzir uma dissonância* no esquema estatal de regularização fundiária. E destaco, a partir do que incessantemente mostram os Munduruku: não é apenas da garantia de sobrevivência numa terra demarcada que se trata a luta – como se sobreviver

bastasse e qualquer terra servisse; é, antes, pela existência do coletivo como tal e a persistência de seu modo de vida, indissociável da vida *em sua terra*. A autodemarcação como autodeterminação indígena: eis a potência dessa iniciativa.

Ao ingressar no curso de mestrado, em março de 2015, dei início à pesquisa que apresento aqui, e me aproximei dos apoiadores dos Munduruku para ao mesmo tempo construir um caminho de diálogo com os índios e também apoiar a luta deles. Assim, não só pude acompanhar um pouco a atuação desses apoiadores – com quem aprendi muito –, como tive a oportunidade de apresentar a minha proposta de pesquisa ao cacique de Sawré Muybu (durante a 10ª Assembleia do Médio Tapajós, para onde fui com meu filho, em setembro de 2015). E pude, ainda, ajudar na divulgação das cartas da autodemarcação e de outras atividades desenvolvidas pelos índios. Noto aqui (como enfatizei ao conversar com o cacique e os demais envolvidos na pesquisa) que este trabalho não versa *sobre* o povo Munduruku, mas sobre uma de suas lutas, *tratada a partir de seus documentos públicos* e abordada junto a outras iniciativas de autodemarcação. Essa observação é importante, pois se fosse o caso de falar especificamente daquele *povo* – qualquer que fosse o enfoque do trabalho –, eu não poderia desenvolver a pesquisa sem antes submetê-la (seguindo as próprias regras dos Munduruku para isso) à aprovação dos índios.

Ao iniciar a pesquisa e procurar outros registros de autodemarcações no Brasil, me dei conta de que a despeito de já ter havido pelo menos outras 8 autodemarcações de áreas indígenas da década de 1980 pra cá, em distintas regiões (cf. Quadro 2), nenhum trabalho acadêmico as havia tomado especificamente como objeto de estudo até o momento da conclusão de minha dissertação. Tive conhecimento dos casos mais recentes de autodemarcação (da TI dos Encantados, da TI Passo Grande do Rio Forquilha e da TI Maró) por acompanhar pelas redes sociais organizações, coletivos e militantes indígenas e seus apoiadores. Dos demais casos eu soube por notícias antigas e esparsas, ou mesmo por breves menções em documentos diversos – ambos, notícias e documentos, disponíveis nos arquivos virtuais de organizações socioambientais e indigenistas (em especial, o Centro de Trabalho Indigenista, o Instituto Socioambiental e o Iepé). Esse material serviu de pontapé inicial para uma pesquisa posterior em publicações acadêmicas e arquivos da Funai, que fiz depois de estabelecer um recorte: aprofundaria a investigação bibliográfica-documental no caso da autodemarcação realizada pelos Kulina e Kaxinawá no Alto Purus (AM), no início da década de 1980, tendo em vista que além de ser

esta a primeira experiência de autodemarcação no Brasil, a distância temporal (e a diferença conjuntural) em relação à experiência munduruku poderia render comparações interessantes.

### **O percurso do texto e os caminhos possíveis**

No Capítulo 1, apresento inicialmente a encruzilhada na qual coexistem o processo de regularização fundiária da TI Sawré Muybu e os planos governamentais para construir, na área dessa terra indígena ainda apenas identificada pela Funai, uma das maiores usinas projetadas para a bacia dos rios Tapajós e Teles Pires. Ao tratar dessa complexa trama, mostro que além de ser permeada por problemas próprios do projeto hidrelétrico em questão – como o licenciamento ambiental conduzido à força e a despeito da consulta às comunidades afetadas –, ela conta também com outros elementos: os projetos de hidrovias para o Arco Norte, já citadas aqui, o uso abusivo de um instituto jurídico proveniente do regime militar, e o anúncio de um leilão para exploração madeireira em unidades de Floresta Nacional (Flona), ainda que estas se sobreponham ao território munduruku. Tanto no caso do imbróglcio em torno da regularização de Sawré Muybu como no caso do leilão das Flonas, podemos observar a atuação do que a crítica munduruku ao Estado chama de *faz de conta*: uma noção que me parece exprimir com acuidade o modo pelo qual o Estado-nação brasileiro tem lidado historicamente com os direitos indígenas. Veremos ainda como a atuação estatal referente à regularização de áreas indígenas se dá numa incessante produção normativa – muito próxima do que se poderia entender como “improvisação estatal” (Nascimento, op. cit.) –, cujos efeitos diretos foram não o aperfeiçoamento dos processos e a garantia dos direitos territoriais dos índios, mas o contrário.

No Capítulo 2, parto de uma descrição sintética da autodemarcação de Sawré Muybu, realizada pelos Munduruku, chamando a atenção para a “arena de combatividade”<sup>26</sup> na qual esse processo se deu: um contexto que promoveu, entre outras coisas, a aproximação entre o coletivo munduruku e a comunidade ribeirinha de Montanha e Mangabal, seus vizinhos. Em seguida, introduzo o problema de como pensar o termo “autodemarcação” – muito pouco explorado pela literatura antropológica, como já foi assinalado aqui –, para além das implicações de reflexividade e agência do radical “auto”. Argumentarei que é

---

<sup>26</sup> A expressão é de Maurício Torres (comunicação pessoal).

mais proveitoso pensar esse radical a partir das transformações promovidas por ele ao termo ao qual é acoplado, tendo em vista que as autodemarcações, longe que estão de se reduzirem à dimensão técnica, produzem efeitos – *dissonâncias de mão dupla* – sobre os conceitos e procedimentos próprios do aparato estatal, do qual os índios lançam mão nesses processos. Ainda nesse capítulo apresentarei um quadro sintético dos demais casos de autodemarcação de TIs, levantados nesta pesquisa, discorrendo mais extensamente sobre três deles: entre os Kulina e Kaxinawá no Alto Purus, entre os Kulina do Médio Juruá e entre os Wajãpi. Por fim, chamo a atenção para um tema que permeia todas essas experiências: a relação entre a vida dos lugares, suas transformações e o estabelecimento de diferentes tipos de limite em uma terra.

No Capítulo 3, exploro alguns caminhos complementares para pensar o convite que as políticas indígenas nos fazem hoje: uma análise das publicações divulgadas pelos Munduruku no contexto da autodemarcação de Sawré Muybu, um encontro entre autodemarcações e retomadas de terras indígenas, e uma articulação das reflexões desenvolvidas até ali com as teses clastreas do contra-Estado e da guerra ameríndia. No primeiro, veremos como se aliam aos múltiplos sentidos da luta pela terra as críticas dos Munduruku ao Estado e as questões com as quais esse coletivo tem se deparado durante a autodemarcação. Poderemos observar, ainda, que aquelas publicações apontam para uma dimensão desse processo propriamente *cosmopolítica*. Esta noção será especialmente vantajosa para abordar o diálogo entre autodemarcações e retomadas de terra, no momento seguinte. Nele, mobilizarei etnografias realizadas entre os Tupinambá do Sul da Bahia, com especial atenção aos processos de recuperação territorial empreendidos pelos índios e os *encantados* da aldeia Serra do Padeiro. Ainda que se trate de uma primeira articulação entre as lutas munduruku e tupinambá, a discussão que desenvolvo nesse momento permite vislumbrar em ambos *a luta como forma de habitar a terra* e como *modo de vida* – como constituição de possibilidades de vida, que tem na terra sua própria condição de existência.

A relação terra-luta-vida também no Capítulo Final, onde exploro algumas possibilidades de estender o conceito de *genocídio* visando aproximarmo-nos dos argumentos indígenas sobre hidrelétricas *de fato matarem*. Partindo das cartas produzidas na ocupação do canteiro de obras de Belo Monte, mobilizando uma discussão desenvolvida pelo Ministério Público Federal em Altamira, em 2015, e revisitando o material exposto nos capítulos anteriores acerca do Tapajós,

argumento que o conceito de etnocídio, ao basear-se na separação entre cultura e vida, espírito e corpo, não dá conta do que hoje os povos indígenas estão enfrentando. É preciso tirar todas as consequências das afirmações de que barragens matam: um esforço que começo a delinear neste trabalho, e que certamente precisa ser expandido e aprofundado em reflexões futuras.

## **CAPÍTULO 1**

### ***O faz de conta do Estado: demarcações de terras indígenas entre guerra de papéis e jogos de improviso***



Legenda:  
força centrípeta  
– o Estado deseja ser  
o centro da sociedade;  
lógica da unificação  
(Clastres, 2011a).

Imagem: Luísa Molina.

*Dá pra entender que temos leis (Constituição) para nos punir. Do mesmo modo, a natureza nos pune. Temos capacidade além da natureza, mas nunca vamos entender as suas ações.*

Jairo Saw Munduruku

*A hora pressentida esmigalha-se em pó na rua.  
Os homens pedem carne. Fogo. Sapatos.  
As leis não bastam. Os lírios não nascem da lei.*

Carlos Drummond de Andrade

## **Prólogo**

São muitos os fios que podemos puxar para começar a contar uma história ou apresentar um problema. Experimentemos aqui puxar um que seja, digamos, imprevisto: o fio de um relatório, um objeto que apesar de seu caráter aparentemente banal e de seu espírito burocrático revela-se, numa segunda mirada, um articulador de mundos marcadamente distintos. Tenho em mente um relatório específico, mas suponho que seja possível estender esta intuição aos demais exemplares dessa classe – sobretudo porque não se trata tanto do conteúdo das páginas, mas do que essas peças mobilizam e articulam, estando elas imersas em contextos particulares, atravessados por tantos e tão diversos interesses. À parte o seu próprio processo de produção e a multiplicidade de vozes que o constituem, como pode um relatório *fazer tanto*: acionar órgãos do poder Executivo federal, colocando em movimento os seus representantes (por sua vez ligados a partidos políticos, empresas nacionais e estrangeiras, blocos econômicos e mais); mobilizar um coletivo indígena e sua rede extensa de aliados (incluindo aí tanto sujeitos como organizações dos mais diversos tipos, causas e dimensões, também ligadas a outras redes); despertar a atenção aguda dos repórteres e difundir-se no espaço sem fim da internet; colocar em interação dois distintos órgãos do governo federal, mediados por tribunais, juízes e por um sem número de documentos; revelar estratégias e manobras de um governo em crise, ao articular decisões de atores dos mais altos escalões; e mobilizar, uma vez publicado, tanto órgãos governamentais como empresas particulares, empenhados em impugná-lo?

Como pode, com efeito? Talvez por, como esse quadro mesmo esboçou, não se trata apenas de um relatório, como um objeto autocontido, mas de relações em um emaranhado de sujeitos, perpassadas por processos os mais distintos – o processo histórico de um partido político que, mesmo vendo o seu projeto de poder em franco declínio, seguiu agarrado às suas estratégias de governabilidade; a paulatina despotencialização de um órgão indigenista e a iminente interrupção das demarcações de terras empreendidas por esse órgão; o avanço de determinados setores econômicos do sul ao norte do país e a pressão que promovem sobre as terras (e que seus representantes no parlamento exercem sobre os dirigentes do governo e da oposição); a ascensão de uma potência asiática na economia mundial, os interesses dos seus investidores nos novos ciclos de exploração da Amazônia e os interesses do governo federal nesses investidores; a expansão da participação de determinadas redes virtuais (e

da multiplicidade de sujeitos que elas articulam) em conflitos políticos e ambientais; e, finalmente, os processos políticos pelos quais passam os coletivos indígenas – como aqueles que têm sentido na pele a ação avassaladora de grandes projetos governamentais sobre as suas terras, as suas vidas, o seu futuro.

Este capítulo parte da narração de um evento relacionado a um relatório específico para então puxar alguns outros fios: os malabarismos discursivos e as manobras estratégicas de um governo pautado por políticas de expansão, à força, de fronteiras (energéticas, agrícolas etc.) em programas de exploração predatória do solo e do subsolo, dos rios e do que mais estiver ao alcance; a persistência, através do tempo, de determinadas noções acerca da região amazônica e suas populações, a partir das quais se supõe possível subsumir essa multiplicidade em uma massa uniforme (quando não um vazio) a ser moldada de acordo com os supostos interesses nacionais; e a persistência também de certos modos de manejar as leis e a própria produção normativa, atrelados a uma maneira específica, transversal ao tempo, com o qual o Estado brasileiro lidou com os direitos territoriais indígenas.

Se há algo central nas discussões que esboço aqui é a intrigante formulação, apresentada pelo povo Munduruku em uma carta que em breve será introduzida, acerca do *faz de conta* do Estado. Como veremos, essa noção nos desafia a pensar de modos imprevisos os processos, as relações e as formas de ação implicados no emaranhado que a alegoria exposta acima, acerca ‘do relatório’, ilustra. E nos convida a questionar o que, afinal, são os direitos e a democracia, e como pensar o poder e a política quando se está em meio a uma guerra de papéis – sobretudo quando não uma arma, mas uma *hidrelétrica* está apontada para a sua cabeça.

### **1.1. Uma encruzilhada na região do Tapajós**

“Isso é uma estratégia de governo” – disse em tom de desculpas Maria Augusta Assirati, então presidente da Funai, ao explicar a lideranças munduruku como diferentes órgãos federais haviam se inserido no processo de regularização fundiária de uma área cujo reconhecimento é reivindicado por esse povo. Trata-se da TI Sawré Muybu, situada no médio curso do rio Tapajós (município de Itaituba, oeste paraense) e no centro de uma encruzilhada de proporções e dimensões marcadamente complexas. Era setembro de 2014; o Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID) – peça técnica que embasa o reconhecimento de uma TI – de Sawré Muybu fora concluído há um

ano, e as lideranças munduruku presentes naquela reunião com a Funai, a Secretaria-Geral da Presidência da República (SGPR) e os ministérios do Planejamento e da Justiça queriam saber o porquê da demora no encaminhamento do processo referente à sua área.<sup>27</sup> A resposta de Assirati a esse questionamento não deixou dúvidas quanto às disputas por trás dessa lentidão velada, e quanto aos reais motivos para o atraso no processo (distintos da justificativa oficial do órgão indigenista, segundo o qual não seria possível publicar o RCID por falta de orçamento e planejamento):

Quando a gente conseguiu concluir o relatório, existia um conjunto de questões que estavam sendo decididas na região que fizeram com que a gente precisasse discutir o relatório não só no âmbito da Funai e vocês, povo Munduruku, mas outros órgãos do governo passaram a também discutir essa proposta de relatório, discutir a situação fundiária da região. Por quê? Porque vocês sabem que ali tem uma proposta de se realizar um empreendimento hidrelétrico (...) que vai contar com uma barragem pra geração de energia, e essa barragem tá muito próxima da terra de vocês (*in* Brum, 2014).

Conhecido como “a menina dos olhos do governo federal”, o empreendimento hidrelétrico citado por Assirati é nada menos do que um complexo de 43 grandes barragens<sup>28</sup>, projetado para toda a bacia Tapajós-Teles Pires – incluindo os rios Juruena e Jamanxim. Esse megaprojeto segue “a onda maciça de construção de UHEs [Usinas Hidrelétricas], com planos que preveem converter quase todos os afluentes do rio Amazonas em cadeiras de reservatórios”, conta-nos Philip Fearnside (2016:80), que mostra como os planos para UHEs naquela região estão casados com outros, de construção de hidrovias voltadas para o transporte de soja de Mato Grosso ao rio Amazonas, uma vez que “a construção de represas é necessária para a passagem de barcaças sobre cachoeiras nos rios” (id.:79). A convergência entre hidrelétricas e hidrovias tem ditado as prioridades do governo federal, indica Fearnside, tratando dos planos decenais de expansão de energia (PDEs), publicados anualmente pelo Ministério

---

<sup>27</sup> Em 2001 foi constituído um Grupo de Trabalho (GT) com o objetivo de levantar informações acerca de aldeias munduruku localizadas ao longo do rio Tapajós e, assim, fornecer subsídios para estudos futuros de identificação e delimitação (Almeida, 2001). A partir daí, áreas habitadas pelos Munduruku no médio curso do Tapajós – entre elas, Sawré Muybu – foram incluídas nas demandas por regularização fundiária na região. Entre 2007 e 2008 foram feitos os primeiros levantamentos dessa natureza em tais áreas, mas o RCID, que apresentaria os resultados desses estudos, nunca foi entregue ao órgão indigenista pela antropóloga que coordenava o GT (Funai, 2013:13). Os Munduruku só tiveram notícias do andamento desse processo em 2012, quando um novo GT foi criado, visando retomar os estudos etnohistóricos, antropológicos, ambientais e cartográficos (id: 15), que foram concluídos em setembro do ano seguinte.

<sup>28</sup> Os ‘grandes’ Aproveitamentos Hidrelétricos (AHEs) são aqueles cuja potência excedem 30 megawatts. Aqueles com potência menor que essa entram na categoria de pequenas centrais hidrelétricas (PCHs), segundo determina a Agência Nacional de Energia Elétrica (Aneel). Conta-nos Philip Fearnside que além dos 43 grandes AHEs, há numerosas PCHs projetadas para a bacia do Tapajós (2016:81).

de Minas e Energia (MME). No PDE 2013-2022 há a previsão de dez barragens na bacia Tapajós-Teles Pires, além de três na bacia do Juruena – e em todos esses rios há projetos de construção de hidrovias.

Fearnside mostra também como a sobreposição dos reservatórios projetados e de áreas protegidas figura entre os impactos das barragens na bacia do Tapajós – o que levou o governo federal a investir (por meio da edição da Medida Provisória 558<sup>29</sup>, que não tardou a se converter em lei) na desafetação de Unidades de Conservação (UCs) “mesmo antes das barragens serem avaliadas e licenciadas”. Uma parte significativa do Parque Nacional (Parna) da Amazônia já passou por esse processo, “explicitamente para abrir caminho aos reservatórios de São Luiz do Tapajós e Jatobá”, diz ainda o autor (2016:82). A UHE São Luiz do Tapajós está projetada para se estender por 123 km do Rio Tapajós e 76 km do rio Jamanxim, ocupando uma área fluvial de 729 km<sup>2</sup> e inundando 376 km<sup>2</sup> (Boaventura, 2016:294). E é nessa área que se situa a TI Sawré Muybu, cujos habitantes “compõem o vasto palimpsesto de ocupações humanas na bacia [do Tapajós]” (Rocha & Oliveira 2016:407) – ocupações estas largamente documentadas na literatura histórica e arqueológica.

Ou seja: para sair do papel, o empreendimento precisaria remover os índios de suas terras, descumprindo o que estabelece a Constituição Federal de 1988, segundo a qual só é possível remover comunidades indígenas de suas terras “em caso de catástrofe ou epidemia que ponham em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional”. Não é este o caso de Sawré Muybu, como comenta o procurador da República no Pará, Camões Boaventura:

Não se trata de catástrofe ou epidemia – aliás, catastróficas serão as consequências derivadas da instalação da UHE. Nem mesmo se pode afirmar que a obra é imperiosa para o interesse da soberania nacional, já que nem todas as situações que supostamente traduzem tal interesse podem ensejar a remoção de populações indígenas. Tal expressão – “interesse de soberania do país” deve ser interpretada de forma restritiva, no afã de se evitar distorções e o afastamento da real intenção do constituinte. (...) A UHE São Luiz do Tapajós, definitivamente, não encarna a ‘soberania nacional’. Muito pelo contrário: trata-se de uma obra caríssima, com resultados pífos em termos de geração de energia, sobretudo quando existem no Brasil meios mais eficazes e viáveis de produção energética (Boaventura, 2016:297-299).

Reside aí o propósito de interromper o processo de reconhecimento formal de Sawré Muybu como terra munduruku: publicando o RCID, que dá forma à TI e atesta a ocupação tradicional indígena ali – dando prosseguimento ao processo de regularização fundiária dessa área –, o Estado se veria diante de

---

<sup>29</sup> Para uma discussão específica acerca dessa MP, ver Camargo & Torres (2016).

um impedimento constitucional para levar a cabo o projeto de São Luiz do Tapajós (além de lidar com implicações anteriores, sobre o processo de licenciamento da UHE, como ainda veremos). E, para além do âmbito propriamente legal, os agentes do governo federal que tanto insistiram no discurso de que não há presença humana na área do empreendimento – a exemplo do que afirmaram porta-vozes do MME e outros atores interessados no complexo hidrelétrico (Torres, 2016:3) – não mais poderão fazê-lo.

Voltarei em breve ao problema da invisibilização da presença indígena (e ribeirinha) na região de Sawré Muybu. Antes, foquemos no que disse Assirati sobre precisar discutir a “proposta de relatório” com outros órgãos. Mais importante do que a existência ou não de um debate interno ao governo (já que não é raro o choque entre reivindicações fundiárias indígenas e interesses de outras naturezas em áreas de TIs) é a escandalosa interferência política (feita pelo próprio governo federal) em um processo administrativo regido por sistemáticas normativas próprias. Como veremos em maiores detalhes no item 1.2 (infra), o Decreto que rege a regularização de Terras Indígenas no Brasil atualmente determina um prazo específico para a publicação do resumo do RCID no Diário Oficial da União (DOU) pela presidência da Funai, e estabelece um período de até noventa dias após essa publicação para eventuais interessados (estados, municípios e outros) possam apresentar contestações ao relatório,

apresentando ao órgão federal de assistência ao índio razões instruídas com todas as provas pertinentes, tais como títulos dominiais, laudos periciais, pareceres, declarações de testemunhas, fotografias e mapas, para o fim de pleitear indenização ou para demonstrar vícios, totais ou parciais, do relatório (Decreto nº 1.775, de 8 de Janeiro de 1996).

Ou seja: não só estava a Funai descumprindo a lei ao não publicar o RCID de Sawré Muybu no prazo previsto, como os órgãos e atores interessados na interrupção do processo demarcatório buscaram driblar duplamente as determinações do decreto, interferindo em etapas do processo de regularização que competem exclusivamente à Funai (aprovação e publicação do RCID no DOU) e ignorando a etapa das contestações, que lhes cabia propriamente. Algo soa familiar nessa interferência: ecos de um tempo em que a Funai era tão pouco autônoma para demarcar Terras Indígenas quanto se revelava impotente a sua presidente, décadas depois, diante dos outros “órgãos do governo [que] têm como prioridade, sim, construir a hidrelétrica” (Brum, 2014a). Trata-se de ecos (não à toa, como veremos) da orientação governamental sobre os assuntos fundiários durante o regime militar no Brasil. Como também discutiremos na

seção 1.2 (infra), foi inserida entre 1980 e 1983 a figura de um Grupo de Trabalho Interministerial nos processos de regularização fundiária de TIs, seguindo o intuito de controlar esses processos e assegurar que interesses diversos dos indígenas fossem, para usar um eufemismo, *levados em conta*.

Mas não param aí os ecos da ditadura na atuação do governo federal em relação à demarcação de Sawré Muybu, ao complexo do Tapajós e, mais amplamente, aos projetos de barragens na Amazônia – eles mesmos criados no bojo do desenvolvimentismo das décadas de 1960 e 1970. Refiro-me especificamente à adoção, por parte da justiça federal, de um instrumento proveniente do ordenamento jurídico do regime militar para garantir a continuidade dos processos de licenciamento ambiental de usinas hidrelétricas: a *suspensão de segurança*, que dá ao presidente de um tribunal superior poderes de suspender ordens judiciais – sem exame de mérito, “sem que o assunto de fundo seja debatido” (Oliveira & Vieira, 2016:247). Criado em 1964, esse instrumento pode ser utilizado sob o argumento de *lesão à ordem* ou *à economia pública*: “conceitos *juridicamente indeterminados*”, utilizados para expressar uma noção de que, estando o Brasil em uma “crise na oferta de energia”, as hidrelétricas na Amazônia são indispensáveis, e a interrupção do licenciamento ou das obras dessas usinas, uma ilegalidade (id:250). Trata-se de “um fator de desequilíbrio processual em favor do Estado” (id.:248), comentam Rodrigo Oliveira e Flávia Vieira, para quem “o Judiciário deixou de atuar como poder contramajoritário” nos casos do Tapajós, furtando-se de defender os direitos de minorias, “ao impedir o acesso de grupos vulneráveis e vítimas de violações de direitos às garantias judiciais asseguradas pela liminar suspensa”. Trata-se de uma “opção política estatal de desenvolvimento pautada no neoextrativismo”, de consequências desastrosas para as terras e os povos indígenas (id:252).<sup>30</sup>

Um dos casos da utilização desse instrumento no contexto do Tapajós é o da decisão tomara pelo Tribunal Regional Federal da Primeira Região (TRF-1), em agosto de 2015, que, suscitado pela representação jurídica da Funai a utilizar a suspensão de segurança, inviabilizou uma sentença (concedida em primeira instância) que obrigava o órgão indigenista a seguir com a regularização Fundiária de Sawré Muybu. A sentença ora suspensa respondia a um pedido feito pelo MPF, em março de 2015, de antecipação da demarcação de Sawré Muybu e de indenização aos Munduruku por danos morais coletivos – decorrentes da

---

<sup>30</sup> Sobre a suspensão de segurança, ver também Trindade et. al. (2016); Almeida & Figueiredo (2015); Guetta (2015).

interrupção do processo de regularização dessa TI, que tornava a área mais suscetível à invasão e exploração predatória. “Há uma infeliz inversão de valores no Estado brasileiro”, diz o pedido de julgamento antecipado, que questiona: “Por que razão suplantar as leis, em especial a Constituição Federal de 1988, e condicionar um direito absoluto a interesses e atores estranhos ao procedimento normatizado?” (Ministério Público Federal, 2015a).<sup>31</sup>

“Com esse método de atuação jurídica”, comenta Helena Palmquist, que acompanhou de perto o avanço de empreendimentos hidrelétricos nos principais rios amazônicos, “o governo brasileiro avança no licenciamento e construção das UHEs que afetam diretamente povos indígenas, sem respeitar os direitos protegidos pela Convenção 169 da OIT e pela própria Constituição Federal” (2016:348). A autora se refere à Consulta Livre Prévia e Informada (CLPI), prevista na Convenção 169 (da qual o Brasil é signatário) e ignorada nas etapas de licenciamento ambiental de São Luiz do Tapajós<sup>32</sup> até o momento em que, em 2015, a justiça federal de Itaituba (PA) acatou uma ação ajuizada pelo Ministério Público Federal (MPF), determinando a obrigatoriedade da consulta. Diz a sentença judicial:

Não se pode ignorar a assertiva de que a vontade da Convenção 169 da OIT, e do artigo 231 da Constituição, é de que, *a partir do exercício do direito de consulta, seja permitida a preservação e fomento do multiculturalismo; e não a produção de um assimilacionismo e integracionismo, de matriz colonialista, impostos pela vontade da cultura dominante em detrimento dos modos de criar, fazer e viver dos povos indígenas, que corre o grave risco de culminar em um etnocídio.* (...) Em todo o procedimento de licenciamento ainda não foi observado materialmente o direito de consulta prévia. Ou seja, da leitura dos autos verifica-se que os réus estão suprimindo direitos de minorias, materializados na consulta. Ou, na melhor das hipóteses, estão invertendo, indevidamente, as fases do licenciamento (Brasil, Ministério Público Federal no Pará, 2015a. Ênfases acrescentadas).

Cumprir notar (acrescentando mais um componente ao problema da invisibilização dos povos do Tapajós) que os réus da ação – Eletrobrás, Eletronorte, Aneel e Ibama – alegaram falta de conhecimento sobre as comunidades indígenas e ribeirinhas que serão afetadas por São Luiz do Tapajós, buscando, além disso, “sustentar a tese de que não há impacto sobre populações indígenas e tradicionais porque não há terras indígenas demarcadas na área de

---

<sup>31</sup> Este é apenas um dos processos judiciais abertos pelo MPF (ecoando os interesses dos Munduruku) no contexto do conflito em torno de Sawré Muybu e de São Luiz do Tapajós. Há uma síntese sobre essa atuação em Boaventura (2016); contudo, o assunto mereceria análise mais extensa, aliada a uma discussão de fôlego acerca da arena mesma desse conflito – seus diversos atores e respectivos modos próprios de fazer política –, de modo a nos permitir vislumbrar as operações ali realizadas com e a partir do direito. Creio que esse seja um caminho interessante para explorar de forma consistente aquilo que vislumbramos aqui como “faz de conta do Estado”.

<sup>32</sup> Para mais detalhes acerca da CLPI e São Luiz do Tapajós, ver Pontes Jr. & Oliveira (2016).

impacto direto do empreendimento” (id.: *ibid.*). Não obstante, justamente por não apresentar uma análise consistente de viabilidade socioambiental – na qual figura, com destaque, o chamado “componente indígena” –, o Ibama arquivou em 4 de agosto de 2016 o processo de licenciamento de São Luiz do Tapajós. Para isso, baseou-se em uma recomendação do MPF (que argumenta acerca da inconstitucionalidade do projeto, tendo em vista que ele implicaria a remoção forçada dos Munduruku) e em pareceres da Funai e do próprio Ibama.

O arquivamento do licenciamento de São Luiz do Tapajós representou de fato uma vitória para os Munduruku: uma vitória com contornos e dimensões que devem ser considerados principalmente a partir da *resistência* munduruku, levando em conta todo o histórico das *lutas* desse povo<sup>33</sup>. É fundamental lembrar, nesse sentido, que em 2013 foi realizada uma operação pela Força Nacional de Segurança Pública (FNSP), cujo objetivo era escoltar o grupo de 80 pesquisadores enviados à região (sem qualquer consulta aos índios e ribeirinhos, repito) para fazer os estudos de impacto ambiental (EIA) do empreendimento hidrelétrico. Viabilizada por um decreto presidencial que altera a natureza da FNSP, a “Operação Tapajós” fez parte da estratégia governamental de licenciamento ambiental *manu militari*, comenta Palmquist, que vê o agravamento da repressão aos índios como uma reação direta, por parte do governo federal, à oposição feita pelos povos do Tapajós e do Teles Pires aos projetos de barramento para esses rios (id.:345).

A observação acurada de Palmquist refere-se às mobilizações indígenas de 2011 e 2012 no Pará (entre as quais se destacam a retenção de pesquisadores não-autorizados nas TIs, a participação no evento Xingu + 23 e a realização de reuniões com o MPF) e à tenacidade dos Munduruku em suas ações e posições. No entanto – e como a autora mesma aponta – é possível estender esse ponto, considerando que em 2013, em meio às tensões provenientes da ocupação do canteiro de obras de Belo Monte (um capítulo marcante nos confrontos entre os coletivos indígenas da Amazônia e o governo federal, como mencionado na introdução deste trabalho), “o Planalto declara os Munduruku sublevados em Belo Monte como inimigos públicos do progresso da nação” (Palmquist, 2016:349). Após uma reunião em Brasília, na qual os índios (um grupo extenso, que não contava apenas com pessoas munduruku) que haviam saído do canteiro de obras ouviram de Gilberto Carvalho (então ministro da SGPR) e sua equipe

---

<sup>33</sup> Qualifico o uso dos termos “luta” e “resistência” em uma discussão que toma esses modos de atuação política como foco, no Capítulo 3.

que uma eventual consulta a eles não impediria a consolidação do complexo do Tapajós, ficou evidente a natureza do discurso de “abertura para o diálogo”, tão proferido pelo braço direito da então presidente Dilma Rousseff. Confirma esse ponto – e o anterior, sobre a ligação entre as mobilizações indígenas contra as barragens e a intensificação da repressão governamental – a publicação, pela SGPR, de uma nota cujo teor difamatório fez com que os Munduruku presentes em Brasília ajuizassem no Superior Tribunal de Justiça (STJ) uma interpelação contra Gilberto Carvalho. Diz a SGPR:

Em sua relação com o governo federal essas *pretensas lideranças Munduruku* têm feito propostas contraditórias e se conduzido *sem a honestidade necessária a qualquer negociação*. Em outubro de 2012, junto com indígenas Kayabi e Apiacá, sequestraram e ameaçaram de morte nove funcionários do governo que *realizavam um processo de diálogo* na aldeia Teles Pires. (...) Agora invadem Belo Monte e dizem que querem consulta prévia e suspensão dos estudos. Isso é impossível. *A consulta prévia exige a realização anterior de estudos técnicos qualificados*. Se essas *autodenominadas lideranças* não querem os estudos, como podem querer a consulta? Na verdade, *alguns Munduruku não querem nenhum empreendimento em sua região porque estão envolvidos com o garimpo ilegal de ouro no Tapajós e afluentes*. Um dos principais porta-vozes dos invasores em Belo Monte é proprietário de seis balsas de garimpo ilegal (*apud* Palmquist, 2016:349-350. Ênfases acrescentadas).

Voltarei ao ponto específico dos confrontos entre os Munduruku e o governo federal na seção 1.3, onde discutirei a possibilidades de pensar essas tensões, as disputas no âmbito do reconhecimento de direitos, por um lado, e da produção normativa, por outro, efetivamente em termos de guerra – de *um certo sentido* de guerra, argumentarei (outros sentidos de guerra serão explorados no Capítulo 3, e outros aspectos desses confrontos serão abordados no Capítulo Final). Por ora, e afora a desonestidade (para dizer o mínimo) da nota exposta acima, vale observar alguns elementos da atuação governamental nesse conflito: o declarado empenho da Presidência (com ecos diretos na postura de diversos ministérios) em levar à frente o projeto de barragens no Tapajós, com destaque para a edição do decreto presidencial que permitiu ao ministro de Minas e Energia enviar a Força Nacional àquela região, para cumprir às pressas a etapa do licenciamento ambiental desses empreendimentos; a presença recorrente de forças policiais nas terras munduruku dos rios Tapajós e Teles Pires – sendo o envio da Força Nacional apenas um episódio<sup>34</sup>; o deliberado (e também declarado) esvaziamento da prerrogativa da consulta pública às populações

---

<sup>34</sup> Em novembro de 2012, uma operação da Polícia Federal destinada a desativar garimpos ilegais na TI Munduruku (no rio Teles Pires) – operação esta “feita dentro da legalidade, com ordem judicial e conduzida por um delegado tipo como *expert* em assuntos indígenas”, conta Palmquist (2016:345) – termina com o trágico assassinato de um homem munduruku – com “todos os sinais de execução” –, que recebera quatro tiros: “três nas pernas, que o imobilizaram, e o quarto, fatal, na parte de trás da cabeça” (id.:ibid.).

afetadas pelas hidrelétricas; e o desvio (expresso na nota da SGPR) da prioridade da consulta em relação ao licenciamento – quando a justiça federal em Santarém e o STJ já haviam se manifestado pelo cumprimento da consulta.<sup>35</sup>

Ainda no sentido de observar os malabarismos narrativos do governo federal em relação à área de Sawré Muybu e aos protestos indígenas, merecem destaque os esforços do Serviço Florestal Brasileiro (SFB) e do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio) em colocar para leilão as Florestas Nacionais (Flonas) de Itaituba I e II – esforços esses que também foram objeto de ações judiciais impetradas pelo MPF e de mobilizações contrárias por parte dos Munduruku. Ainda que a primeira Flona faça fronteira com Sawré Muybu e a área da segunda coincida com a da TI – sendo que essa sobreposição já está assinalada no RCID da TI (Funai, 2013: 10) –, o Plano de Manejo de ambas as florestas ignora a existência de aldeias indígenas no seu interior. Conforme aponta um parecer técnico especializado, esse documento, aliás, passa ao largo de qualquer consideração acerca dos usos e práticas das populações tradicional e indígena na área (Torres & Rocha, 2015). Não obstante, em novembro de 2014 – mais de um ano depois da conclusão do RCID de Sawré Muybu –, o SFB publicou um edital para abrir para exploração madeireira, via leilão, quase 300 mil hectares de uma área cujos polígonos “estão demasiado próximos e a jusante da TI Sawre Muybu”, diz ainda o parecer (id.:6). Na esteira das críticas à inexistência de estudos de avaliação dos eventuais impactos dessa exploração e contrapondo-se à afirmação, por parte do SFB, de que não haveria sobreposição entre TIs e as áreas destinadas à concessão, o parecer questiona:

Acaso o fato de os Munduruku ocuparem as Flonas, ou melhor, de as Flonas terem sido decretadas sobre o território Munduruku *faz com que eles deixem de existir? Pois, apenas assim, deixaria de haver a ocupação* e, por conseguinte, a terra indígena como direito preexistente a qualquer formalização de cunho declaratório por parte do Estado (id.:8. Ênfases acrescentadas).

### **Jogos de improviso e ocultamento**

Observemos a recorrência de certas elaborações narrativas, casadas a estratégias e arranjos políticos (no sentido empregado por Assirati, visto acima) de atores e órgãos do governo federal, para levantar algumas questões iniciais sobre os modos de operação das normas, categorias e processos estatais. De partida,

---

<sup>35</sup> Cumpre notar que o licenciamento ambiental, em sua complexidade, articula um rol de discussões próprias que já contam com uma extensa e diversa literatura. O próprio Estudo de Impacto Ambiental (EIA) de São Luiz do Tapajós foi objeto de análises técnicas multidisciplinares e de um extenso debate entre pesquisadores, governo e sociedade civil desde que os resultados dessas análises foram publicados e divulgados na imprensa e em eventos no Brasil e no exterior. Para acessar essas análises, ver Greenpeace (2015).

temos a assumida interferência de órgãos outros, que não aquele designado por lei, sobre o reconhecimento da TI Sawre Muybu como terra tradicionalmente ocupada pelos Munduruku. Ao impedir a aprovação da delimitação da área e os estudos sobre a ocupação indígena ali, com a publicação do RCID no DOU, inviabiliza-se a aferição de possíveis impactos do projeto hidrelétrico sobre a TI – uma vez que a publicação do RCID tornou-se condição para o levantamento de impactos sobre os índios e suas terras, pelos estudos de licenciamento ambiental, a partir da edição de uma Portaria Ministerial em 2011, como ainda veremos. Além disso, torna-se possível declarar a inexistência de impactos sobre povos e terras indígenas, uma vez que não haveria TIs reconhecidas na área do empreendimento. A *condição de existência* da usina no Médio Tapajós, portanto, é ela mesma *condicionada* pela *suposta inexistência* da ocupação indígena ali.

Em outras palavras, e adiantando uma discussão que ainda farei neste capítulo (cf. seção 1.4, infra), há (específica mas não exclusivamente) no caso da regularização de Sawre Muybu e do leilão das Flonas uma espécie de jogo de luz e sombra que, ao ocultar a presença indígena para que se possa dar visibilidade ao “aproveitamento hidrelétrico” e à “exploração de recursos naturais”, promove a passagem de um conceito de terra (centrado na habitação indígena, em seus múltiplos aspectos) para outro, centrado na exploração madeireira e nas UHEs. (A sobreposição da Flona e da usina à TI não é apenas técnica, portanto, mas fundamentalmente *conceitual*. Voltarei a esse argumento no Capítulo 2.) Menos do que discutir o Estado como entidade empírica – isto é, menos do que me ater às diferentes formas de agir de seus órgãos, aos conflitos de interesse que se dão em seu âmago etc. –, pretendo chamar a atenção para as operações que no seu âmbito são realizadas, como “fazer de conta” que uma determinada área é inabitada, por exemplo. É desse “faz de conta” que trata a segunda *Carta da autodemarcação de Daje Kapap Eypi* (cf. Anexo III) publicada pelos Munduruku em 24 de novembro de 2014. Diz ela:

Como o Governo, o Serviço Florestal Brasileiro e o ICMBIO vai explicar que está preparando um leilão da Flona, ignorando, *fazendo de conta que não sabe* que tem uma terra indígena identificada? (...) A Intenção do governo de expulsar os Munduruku de seu território milenar não é de hoje. Primeiro ele *esqueceu por décadas que nessa região existe populações*: indígenas, seringueiros, pescadores, agricultores, ribeirinhos e outros; segundo, passa como um trator de esteira por cima da lei (...). Na região do Tapajós enquanto todos os dias se mata mais e mais florestas, com os madeireiros invadindo os Parques e Flonas, inclusive a terra que estamos autodemarcando, enquanto aumenta a quantidade de balsas de garimpo matando o rio Tapajós, bem em frente ao Parque Nacional da Amazônia, o governo se preocupa em atacar o povo Munduruku, e a negar o nosso direito da terra tradicional (...). Se eles pensam que a gente vai desistir da luta pela nossa terra, na proteção da floresta e de todos os seres que vivem nela, na luta pelo futuro de nossos filhos, estão enganados. Seguimos fortalecidos e unidos pela sabedoria

de nossos pajés e caciques, e pela ligação com a natureza e os espíritos que Karosakaybu<sup>36</sup> nos ensinou.<sup>37</sup>

“Ao menos desde o século XVIII, a ocupação humana do alto Tapajós é documentada. Ainda assim, até hoje, não falta quem insista – por ignorância ou má-fé – em sua inexistência”, afirma o pesquisador Maurício Torres (2016:3).<sup>38</sup> Mostrando a insistência de funcionários do Ministério de Minas e Energia (MME) em afirmar que o complexo do Tapajós está projetado para uma área inabitada, Torres nos permite ver a ligação direta entre esses discursos – pronunciados em 2012, 2013 e 2014 – e aqueles que buscavam defender a política dos governos militares de “ocupação” da Amazônia:

Muito antes de os tecnocratas do MME negarem até a existência da gente do vale do Tapajós, no início dos anos de 1970, quando o regime militar decidiu que a Amazônia seria “ocupada” como saída para a grave crise social das regiões Sul e Nordeste, criando o embrião dos atuais projetos hidrelétricos, Emílio Garrastazu Médici teria proclamado: “terra sem povo para um povo sem terra” (Torres, 2005; Cunha, 2009). Ao que parece, o ditador e os tecnocratas de hoje, convenientemente, não consideram como gente os indígenas, quilombolas, ribeirinhos, varzeiros e cidadãos da região. Como no período colonial, a região é esvaziada pelo discurso, em um esforço para se “justificar” a expropriação territorial e o solapamento dos modos de vida desses grupos (Torres, 2016:15).

O que desejo enfatizar com o exposto até aqui é a persistência de elementos daquilo que Sandra Nascimento (2016) chama de “improvisação estatal”: uma “atitude política de fazer arranjos estruturais oportunistas, tecnicamente frouxos e dissociados de um plano/programa mais consistente” (:82). A autora argumenta que a partir do “controle legal da situação de existência dos povos indígenas” – com a criação de artifícios para “redefinir conceitos, inventar classificações, forjar realidades e recriar estratégias de dominação cultural” –, essa improvisação perpetua a “alienação dos indígenas” (:90). Digo que há, no caso de Sawré Muybu, *elementos* de “improvisação estatal”

---

<sup>36</sup> Karosakaybu é o criador do mundo e de todos os seres vivos na cosmologia munduruku, como ainda veremos (cf. seção 1.4, Capítulo 3, infra).

<sup>37</sup> Trata-se do anúncio, por parte do Serviço Florestal Brasileiro (SFB), de um leilão de concessão para exploração de recursos naturais da Floresta Nacional (Flona) de Itaituba I e de Itaituba II. A existência de aldeias indígenas e comunidades extrativistas (que dependem diretamente da floresta para o seu sustento), o processo demarcatório de Sawré Muybu em curso e os conflitos preexistentes na região foram ignorados pelo SFB ao lançar o edital – esse foi o argumento do Ministério Público Federal do Pará na ação através da qual demanda que esse órgão suspenda o edital. “II carta da autodemarcação – o governo ataca contra a demarcação da terra indígena Sawré Muybu preparando o leilão da Flona Itaituba I e II”, disponível em <<https://autodemarcacaonotapajos.wordpress.com/2014/11/24/carta-ii-da-autodemarcacao/>> , acessado em 27 de dezembro de 2015.

<sup>38</sup> Sobre as pesquisas arqueológicas desenvolvidas na região, ver especialmente Rocha (2012), Oliveira (2015), Pugliese Jr. & Valle (2016).

porque, em primeiro lugar, o jogo de luz e sombra evocado acima<sup>39</sup> chama a atenção para algo de fundo mais complexo, parece-me: o próprio *faz de conta* indicado pelos Munduruku em sua carta (cf. seção 1.4, infra). Em segundo lugar, e ainda que nesse contexto tenham sido editadas medidas provisórias (MPs) e portarias que minimizem eventuais empecilhos a projetos hidrelétricos<sup>40</sup>, os “arranjos estruturais” me parecem ser secundários em relação à “estratégia de governo”. Esta opera um “controle legal” da “situação de existência” de Sawré Muybu pela manipulação dos processos administrativos e dos ditames legais, buscando consolidar-se através de pretensas brechas nas disposições normativas e cuidando para que eventualmente essas disposições não se voltem contra ela. Em suma: para não produzir provas contra si mesmo e seus objetivos, digamos, *estratégicos*, o governo brasileiro lança mão do artil de não reconhecer a ocupação tradicional munduruku numa região de tão rico “potencial hidrelétrico”.

Estella Libardi (2016) considera o caso de Sawré Muybu exemplar para pensar a orientação do governo “para implantar empreendimentos que afetam os territórios indígenas”, na medida em que essa orientação se expressa também na morosidade dos processos de demarcação de TIs, “uma vez que, enquanto permaneçam em estudo, esses territórios serão, em tese, desconsiderados no processo de licenciamento, ao se aplicar os parâmetros da portaria interministerial [nº. 419/2011]” (:19). Editada em 2011 e mantida em 2015 (na figura da Portaria Interministerial nº 060 de 24 de março de 2015), o instrumento ao qual a autora se refere trata, entre outras coisas, da regulação dos órgãos federais envolvidos em processos de licenciamento ambiental (Funai, Fundação Cultural Palmares, Iphan e Ministério da Saúde). Além disso – e este é o ponto para o qual desejo chamar mais atenção aqui, seguindo ainda o argumento de Libardi –, a portaria estabelece que as TIs e as terras quilombolas estritamente consideradas pelo licenciamento *serão aquelas que tiveram os seus estudos publicados no DOU*; isto é:

---

<sup>39</sup> O que, na verdade, é mais do que luz e sombra, pois visibilizar/ocultar ainda supõe uma espécie de coexistência, quando as disputas ali parecem dizer respeito, em última instância, ao que pode existir de fato: Terra Indígena, hidrelétrica, Flona leiloadas (sendo que a primeira e a segunda se excluem mutuamente).

<sup>40</sup> Como a já citada MP nº 558/2012 – cujo objetivo era reduzir a extensão das unidades de conservação (UCs) que “atrapalhariam” as UHEs (Palmquist, 2016:341) – e as portarias interministeriais nº 419/2011 e nº 060/2015, que versam sobre as terras indígenas e quilombolas consideradas nos processos de licenciamento ambiental.

a) áreas ocupadas por povos indígenas, *cujo relatório circunstanciado de identificação e delimitação tenha sido aprovado por ato da FUNAI, publicado no Diário Oficial da União*; b) áreas que tenham sido objeto de portaria de interdição expedida pela FUNAI em razão da localização de índios isolados, publicada no Diário Oficial da União; e c) demais modalidades previstas no art. 17 da Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973; XIII – terra quilombola: área ocupada por remanescentes das comunidades dos quilombos, que tenha sido reconhecida por RTID *devidamente publicado* (Brasil, 2015. Ênfases acrescentadas).

Libardi mostra ainda que a primeira edição desse instrumento se deu apenas alguns meses após a conclusão de um levantamento voltado para possíveis impactos de aproveitamentos hidrelétricos em TIs, intitulado “PAC 2 e as Terras Indígenas – Geração” (2016:15). Realizado pela Funai, esse levantamento aponta doze casos de “interferência” desses empreendimentos na região Norte – sinalizando, no caso das terras munduruku ainda em processo de identificação, que os estudos de licenciamento poderiam encontrar “problemas” do ponto de vista dos seus “componentes indígenas” (id.:13). Não se trata de uma coincidência, evidentemente, mas de um esforço sistemático de driblar entraves e criar vias legais (ou gerir a ilegalidade<sup>41</sup>) para consolidar projetos considerados prioritários pelo executivo federal. Não à toa foi tão significativo o desfecho do imbróglgio em torno da publicação do RCID de Sawré Muybu, que se deu apenas em 19 de abril de 2016 – às vésperas de se consolidar o *impeachment* da presidente Dilma Rousseff, afastada pelo Senado Federal em 12 de maio do mesmo ano.<sup>42</sup> “[A] crise política desnudou, mais do que nunca, a decisão política do Estado brasileiro de violar os direitos territoriais indígenas”, comenta Libardi (2016:8), mostrando como os avanços observados em alguns processos de TIs no ‘apagar das luzes’ da gestão de Dilma estão ligados à busca, por parte do governo, de “adotar medidas que ampliassem a sua sustentação social, como atender demandas dos movimentos sociais” (id:ibid.).

Embora não se trate de um exemplo isolado, o caso de Sawré Muybu é, a meu ver, especialmente revelador dos vetores que atravessam a regularização fundiária de TIs no âmbito mais amplo de uma política de governo: seus

---

<sup>41</sup> A expressão é de Andressa Lewandowski (comunicação pessoal), a quem agradeço pela leitura cuidadosa deste capítulo.

<sup>42</sup> Note-se, no entanto, que em dezembro de 2014 o RCID de Sawré Muybu “vazou” para o público (já havia chegado às mãos dos Munduruku alguns meses antes), sendo divulgado em um furo jornalístico pela Agência Pública (2014a). Essa divulgação, ao mesmo tempo em que chamou a atenção para o imbróglgio em torno de Sawré Muybu (dois meses depois que a notícia da reunião com Maria Augusta Assirati ganhou ampla repercussão), permitiu que atores com interesses opostos à demarcação da TI se manifestassem imediatamente – como o Ministério de Minas e Energia, que encaminhou à Funai, em agosto de 2015, um extenso documento no qual se opunha formalmente a Sawré Muybu.

programas e projetos, suas diretrizes e (sobretudo, talvez) seus cálculos e negociações com setores e atores extra governamentais, como o consórcio de empresas chinesas interessadas em São Luiz do Tapajós, por exemplo. A ideia de “improvisação estatal”, embora não me pareça ser suficiente para explorar em profundidade o “faz de conta” do Estado, é interessante para experimentar uma primeira aproximação com essas tramas e seus vetores (cf. seção 1.4, *infra*). Como veremos na discussão a seguir, esse modo de funcionamento do Estado brasileiro não é exclusivo do contexto do Tapajós, da configuração política e histórica ou do ordenamento jurídico brasileiro atual: ele pode ser observado em décadas pretéritas, e persiste como uma espécie de característica da forma como diferentes governos trataram dos assuntos ligados às populações indígenas.

## **1.2. Histórico: regularização fundiária de TIs aos *trancos e barrancos***

Ainda que a política de proteção fundiária de áreas indígenas date dos primeiros anos do século XX – com a criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), em 1910, e a sistemáticas que precedentes, como o Decreto nº 5484, de 1928, o Regimento do Conselho Nacional de Proteção aos Índios, de 1963, e o Estatuto do Índio, de 1973 –, os primeiros esforços da Funai para formalizar os procedimentos de regularização fundiária de terras indígenas se deram em 1975, com a publicação da Portaria nº 225/N. Assinalando a importância crescente do tema no âmbito normativo e trazendo mudanças notáveis, como a definição de limites das “áreas próprias para a subsistência do grupo tribal” (Souza Lima, 2005:57), essa portaria, que versava apenas sobre a atuação interna da Funai, precedeu o Decreto nº 76.999, de 1976, que já apresentava os elementos básicos do que se tem hoje na criação de TIs. Em síntese, esse decreto previa a produção de um relatório pelo antropólogo e o engenheiro ou agrimensor enviados a campo a partir de sua nomeação pelo presidente da Funai; a subsequente demarcação física dos limites apresentados nesse documento; a homologação da área pelo presidente da República; e seu subsequente registro no Serviço de Patrimônio da União (SPU).

Alguns meses depois da publicação desse decreto, e visando diminuir “conflitos administrativos” provenientes da existência de comissões diversas de identificação de áreas indígenas (Bigio, 2007:52), foi criado pela presidência da Funai, a partir de uma portaria (nº 380/N de 26 de Julho de 1976), um grupo de trabalho (GT) “com o objetivo de controlar os estudos e a definição de terras indígenas” (*id.:ibid.*). Trata-se de uma instância centralizadora desses processos

de regularização fundiária, interna ao órgão indigenista, que examinaria todas as informações acerca das áreas a serem estudadas e então selecionaria quais teriam os seus processos encaminhados, formando subgrupos que atuariam em campo e posteriormente elaborariam um relatório. Esse relatório era avaliado pelo GT, que então encaminhava o processo para deliberação por parte do presidente da Funai. Nota-se que “essa portaria proibía a formação de qualquer outra comissão nos departamentos ou nas unidades executivas; ou ações isoladas de servidores para tratar de questões relacionadas a terras indígenas” (id.:ibid.).

Sete anos depois da publicação do Decreto nº 76.999, um novo decreto presidencial (nº 88.118, de 1983) atualizou os procedimentos para o processo regulatório, inserindo a figura de outro GT, agora composto por ministérios e outros órgãos (federais ou estaduais, de acordo com cada situação), para quem a equipe técnica da Funai apresentava uma proposta de área a partir do trabalho de identificação preliminar da mesma. Uma vez aprovada pelo GT, a proposta era encaminhada aos titulares do Ministério do Interior e do Ministério Extraordinário para Assuntos Fundiários, que o enviavam ao presidente da República para a homologação de um decreto referente aos limites da área e os procedimentos demarcatórios, que então eram autorizados, restando apenas a etapa de registro em cartório e no SPU.

Em 1987, durante o governo de José Sarney, um terceiro instrumento normativo entra em vigor: o Decreto 94.945, que determina a participação, na equipe técnica da Funai responsável pela identificação preliminar da TI, de agentes de órgãos diversos (funditários e outros, de acordo com a necessidade). Entre esses agentes – que não raro representavam interesses conflitantes com as reivindicações indígenas (Bigio, 2007:62) –, destaca-se a figura do representante da Secretaria-Geral do Conselho de Segurança Nacional (CNS), que deveria participar de estudos que versassem sobre áreas em faixa de fronteira. Mantêm-se as instâncias do GT supracitado e dos ministros, a quem a proposta de área era apresentada, mas é inserida também a obrigatoriedade de submetê-la ao secretário-geral do CNS quando a demarcação pretendida se desse em regiões fronteiriças. A finalização do processo se dava a partir da publicação de uma portaria interministerial declaratória, a partir da qual a Funai realizava a demarcação física da área, submetendo então o processo à etapa final de homologação pelo presidente da República e de registro.

Já sob a vigência da Constituição Federal de 1988, foi editado pelo então Presidente Fernando Collor de Mello o Decreto nº 22, de 4 de fevereiro de 1991,

segundo o qual o processo de regularização fundiária seria composto, primeiro, por uma etapa de identificação, realizada por um GT da Funai (sem a obrigatória participação de representantes de outros órgãos). A identificação era seguida pela aprovação, pelo presidente dessa agência indigenista, do relatório de caracterização da área a ser demarcada, produzida pelo GT. O processo era então encaminhado ao ministro da Justiça, que declarava a terra como de posse indígena permanente com a publicação de uma portaria. Esta, que apresentava os limites da área, era seguida pela Funai na etapa de demarcação física – a última, antes da homologação pelo presidente da República e do registro.

O Decreto nº 22 foi revogado cinco anos depois da sua publicação, quando passou a vigorar o instrumento que ainda hoje regula a demarcação de TIs no Brasil. Publicado por Fernando Henrique Cardoso em 8 de janeiro de 1996, o Decreto PR nº 1.775 estipula que o processo demarcatório se dê em sete fases: (i) estudos de identificação – realizados por um GT sob coordenação de um antropólogo, e cujo produto final é o Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID); (ii) aprovação do RCID pela Funai, que publica o seu resumo no Diário Oficial da União (DOU); (iii) apresentação de contestações ao RCID (que devem ser dirigidas à Funai dentro do prazo de 90 dias após a publicação no DOU) e elaboração de pareceres acerca das contestações, pela Funai, dentro do prazo de 60 dias; (iv) deliberação por parte do ministro da Justiça – que pode expedir a portaria declaratória da área e ordenar a sua demarcação ou determinar que se façam diligências no prazo de 90 dias, ou mesmo indeferir a identificação; (v) demarcação física da área e reassentamento de ocupantes não-índios, quando for o caso<sup>43</sup>; (vi) homologação da TI pelo presidente da República, por meio de decreto; (vii) registro da TI.

Entre as mudanças promovidas por esse decreto – alvo de intensas manifestações contrárias, nacional e internacionalmente (Nascimento, 2016:122) –, destaca-se a inserção da etapa para apresentação de contestação, cujo objetivo era fazer cumprir o princípio constitucional do contraditório, e o fenômeno das crescentes “juridificação” e “burocratização” dos processos administrativos (Neves, 2012:546; Verdum, 2011). No dia seguinte à edição do Decreto 1.775 foi

---

<sup>43</sup>Segundo Lino Neves (2012:547), a etapa da demarcação física pode ser realizada, hoje, a partir de três procedimentos distintos: “demarcação convencional” (realizada por empresas de engenharia e topografia); “autodemarcação” (feita pelos próprios índios, a partir de convênios estabelecidos entre organizações indígenas e a Funai); e “demarcação participativa” (realizada no âmbito do PPTAL). Para uma análise mais detalhada acerca das demarcações participativas, ver o capítulo 9 de Neves (idem), Kasburg e Gramkow (1999) e Gramkow (2002).

publicada a Portaria MJ nº 14/96, de autoria de Nelson Jobim, que regulamenta a produção dos RCIDs, estabelecendo os elementos que devem ser contemplados por ele. Essas disposições normativas, irmãs em espírito, compõe o quadro de reações às conquistas indígenas após a promulgação da CF de 1988 (Barreto Filho, 2005:121) – entre as quais se destacam as experiências de autodemarcação que se deram nos primeiros anos da década de 1990 (Neves, 2012:542), sobre as quais falarei no Capítulo 2.

Editados em contextos de oposição às demarcações no país (id.:123; Nascimento, 2016:122), o decreto presidencial e a portaria ministerial supracitados respondem a arranjos já seguidos por Fernando Henrique Cardoso e Nelson Jobim no momento da Constituinte. Ambos, então deputados federais, coordenaram os debates técnico-jurídicos em torno do artigo 231 – debates esses que foram permeados por denúncias de que os interesses de Jobim (que afirmava o caráter de “incapacidade absoluta” dos índios, por exemplo) eram incompatíveis com os pleitos indígenas (Nascimento, 2016:116). Outras denúncias apontavam para a orientação de Jobim, Cardoso e Jarbas Passarinho de levar à frente, na comissão de sistematização e redação, posições anti-indígenas “que atenderam aos interesses das oligarquias agrárias” (id.:118).

O quadro apresentado a seguir – uma adaptação da sistematização oferecida por Sandra Nascimento (2016:446) – sintetiza o que foi discutido até aqui acerca das normas reguladoras dos processos administrativos de TIs no Brasil. Além disso, acrescenta outras disposições normativas de destaque, a partir das contribuições de Bigio (2007).

**Quadro 1: normas sobre o processo administrativo, editadas entre 1976 e 2012**

Ano	Tipo	Ato	Destaque
1976	Decreto	76.999, de 8 de Janeiro de 1976	Primeira sistemática da Funai referente à demarcação oficial de terras indígenas; já previa produção de relatório por antropólogo
1976	Portaria/PRES/FUNAI	380/N, de 26 de Julho de 1976	Criação de grupo de trabalho com objetivo de controlar os estudos de definição de terras indígenas
1978	Portaria/PRES/FUNAI	517/N, de 3 de Agosto de 1978	Determina a necessária participação dos índios na identificação e a averiguação da imemorialidade da ocupação indígena
1983	Decreto	88.118, de 23 de Fevereiro de 1983	Inserção da figura do Grupo Interministerial
1987	Decreto	94.945, de 23 de Setembro de 1987	Torna-se obrigatória a participação de representantes de outros órgãos <u>na identificação e na delimitação das terras</u> - com destaque para Secretaria-Geral do Conselho de Segurança Nacional
1987	Decreto	94.946, de 23 de Setembro de 1987	Classifica as terras em "área indígena" e "colônia indígena", a depender do "grau de aculturação" do povo em questão
1991	Decreto	22, de 4 de Fevereiro de 1991	A participação de representantes de outros órgãos não é mais obrigatória. É assegurada a participação indígena em todas as fases do processo de regularização fundiária.
1991	Portaria/PRES/FUNAI	239, de 20 de Março de 1991	Normatiza os procedimentos dos GTs de identificação de delimitação
1996	Decreto	1.775, de 8 de Janeiro de 1996	Resumo do RCID passa a ser publicado no DOU antes de ser encaminhado ao Ministério da Justiça; Inserção do prazo para contestações
1996	Portaria/MJ	14, de 9 janeiro de 1996	Regulamentação da produção dos RCIDs
2011	Portaria/MJ	2498, de 31 de outubro de 2011	Regulamenta a participação dos entes federados no âmbito do processo administrativo de demarcação de terras indígenas
2012	Portaria/PRES/FUNAI	116, de 14.02.2012	Diretrizes e critérios a serem observados na concepção e execução das ações de demarcação de terras indígenas

Atentemos, de partida, para as portarias publicadas ao longo dos vinte anos compreendidos no quadro exposto acima. A primeira delas (nº 380, de 26 de julho de 1976) visava centralizar em um grupo de trabalho os estudos de identificação e delimitação de TIs, sob o argumento da necessidade de diminuir conflitos administrativos provenientes da existência de comissões diversas de identificação. Com esse arranjo, o GT selecionava as áreas que poderiam ser de fato identificadas, submetendo a proposta à presidência da Funai – que tinha então o total controle sobre o processo inicial de formação de uma TI (Bigio, 2007:52). Apenas dois anos depois da publicação dessa portaria, a presidência da Funai edita outra (nº 517/N, de 3 de agosto de 1978), com novas normas para a identificação e delimitação de TIs, entre as quais se vê a preocupação central com a caracterização da imemorialidade da ocupação indígena.

O que desejo enfatizar ao citar essas normas é: ainda que em termos dos períodos entre publicações de decretos para a regulação dos processos administrativos o intervalo de 1976 a 1983 seja o maior do quadro acima, há nesse meio tempo a edição, pela Funai, de *duas* normas. Mas a ingerência de outros órgãos federais – a partir, inclusive, de produção normativa – também se fez marcada nesse ínterim. Destaco, nesse sentido, a Portaria GM/023, de 30 de janeiro de 1980, publicada pelo então ministro do Interior Mario David Andreazza, que institui o embrião do que três anos mais tarde seria o Grupo de Trabalho Interministerial, o famoso “Grupão”, que a partir do Decreto 88.118, de 23 de fevereiro de 1983, participaria das fases de identificação e delimitação de TIs, afetando diretamente a autonomia da Funai na condução desses processos. O que se vê é, por um lado, uma constante formulação normativa sobre o que as categorias de terra ou área indígena deveriam abranger, e como a sua materialização deve se dar; e, por outro, um esforço crescente de diferentes órgãos no sentido de ter alguma ingerência sobre a regularização dessas áreas, desde o delineamento dos seus contornos.

“Pode-se observar que, desde o início da década de 1980, o governo tentava obter um maior controle sobre o processo de regularização fundiária das terras indígenas”, afirma Bigio (2002:62). Ao comentar, como exemplo desse intuito de controle, a criação do “Grupão” – que desde o seu primeiro esboço se revelou como “clara estratégia de assegurar demandas não indígenas” –, o autor diz ainda:

Fica evidente que a estratégia do governo ao criar o “Grupão” era incluir nos grupos de trabalhos para identificação e delimitação de uma terra indígena representantes de outros órgãos, com critérios e interesses diferentes daqueles que norteavam a atuação dos técnicos da Funai. Essa estratégia tornou o reconhecimento das terras indígenas ainda mais problemático (id.:ibid.).

Uma expressão da crescente tendência do governo federal de criar obstáculos aos processos demarcatórios é o acúmulo de terras não-homologadas na passagem da década de 1970 para a de 1980, observa João Pacheco de Oliveira (1998a:39) – um problema que é ainda analisado pelo autor em outro trabalho, com Alfredo Wagner Berno de Almeida (1998). Ali, ambos colocam em foco o processo paulatino de subordinação da Funai – que se expressa tanto política como juridicamente –, a criação do Ministério Extraordinário para Assuntos Fundiários (MEAF) em 1982, a edição do Decreto PR nº 88.118 no ano seguinte e a inserção do GT Interministerial nos procedimentos demarcatórios:

A relação da Funai com os demais órgãos públicos não é mais feita diretamente. Há intermediações necessárias das instâncias superiores. Ocorre, neste sentido, todo um esforço burocrático de separar e de dificultar os contatos diretos da Funai com outros organismos que atuam diretamente em regiões onde se localizam áreas indígenas. Tudo passa pela mediação do MEAF. O controle alcança toda e qualquer etapa do processo (Oliveira Filho & Almeida, 1998:103).

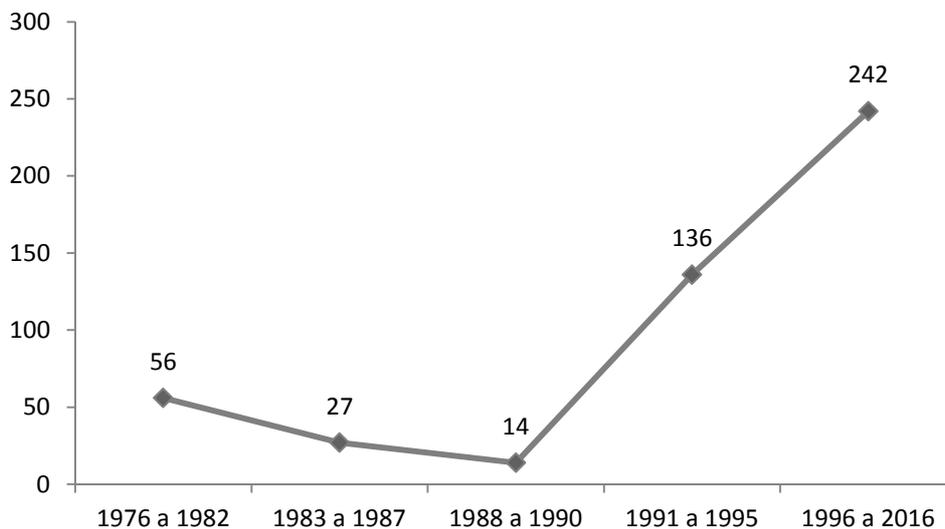
Ainda em outro texto, e no que diz respeito especificamente à atuação daquele GT, Oliveira Filho e Almeida argumentam que há uma nítida relação entre a participação dessa instância deliberativa e a desaceleração das delimitações e homologações no país: “fica claro que a tramitação regular conseguiu delimitar uma proporção praticamente desprezível (0,31%) da extensão total das propostas encaminhadas pela Funai ao GT” (1985:49). Crítica semelhante foi feita também por Manuela Carneiro da Cunha, para quem a morosidade nas demarcações evidenciava a influência de interesses anti-indígenas sobre esses processos (1987:35).

Com a edição do Decreto nº 22, de 4 de fevereiro de 1991, a figura do GT Interministerial desaparece e a participação de outros órgãos nas demarcações passa a ser facultativa. (Note-se que vinte anos mais tarde, e – não à toa – sob os efeitos do julgamento do caso Raposa Serra do Sol no STF, essa questão seria retomada, com a edição da Portaria MJ nº 2.498, que regulamenta a participação de órgãos governamentais nos processos administrativos de TIs.) Isso não significa, no entanto, que tenham diminuído os esforços, por parte de órgãos governamentais, de interferir nesses processos. O que parece haver – com a passagem do regime militar para o democrático, e posteriormente com a edição do Decreto PR nº 1.775/1996 e da Portaria MJ nº 14/96 – é uma mudança nos mecanismos ou nas vias de interferência nos processos que eles desencadeiam. Voltaremos a esse ponto em um instante (cf. seção 1.3, infra). Antes, observemos o que precedeu a edição do decreto e da portaria de 1996, de modo a iluminar alguns aspectos das mudanças produzidas por esses dispositivos.

A Figura 1, abaixo, apresenta uma comparação do número de homologações de TIs de 1976 a 2016 em relação às normativas vigentes em cada período. Por referirem-se justamente aos decretos presidenciais reguladores desses processos fundiários, os intervalos contidos no eixo horizontal do gráfico não são regulares. Mas eles tampouco são o foco de minha atenção aqui: desejo, primeiro, mostrar a diferença expressiva entre os períodos anterior e posterior à promulgação da CF de 1988. Em seguida, poderemos observar, com a Figura 2, como o número de homologações variou de 1996 a 2016: apesar de ter chegado

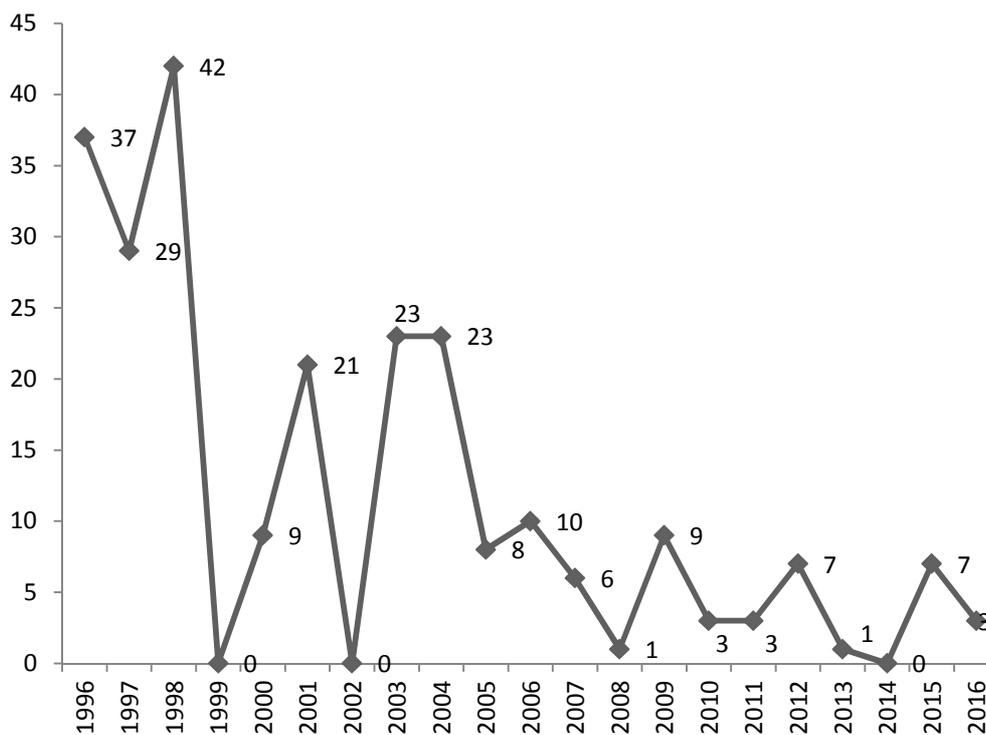
a 42 casos em 1998, apenas em três anos (2001, 2003 e 2004) houve um número superior a 21, em termos de terras homologadas – nos demais, os números de caso oscilaram entre 0 e 10.

**Figura 1: Número de TIs homologadas em relação aos períodos de vigência de suas sistemáticas reguladoras**



Fonte: dados fornecidos pela Funai

**Figura2: Número de TIs homologadas por ano (período 1996-2016)**



Fonte: dados fornecidos pela Funai

“Não é difícil perceber que os arranjos legislativos e a prática jurídica respondem seletivamente aos interesses postos, fragmentando as realidades”, comenta Sandra Nascimento (2016:122) ao discutir o decreto e a portaria de 1996. Diz ainda a autora que uma das razões, elencadas à época, para a publicação dessas normas era a dita necessidade de “qualificar o processo demarcatório, tanto em relação ao procedimento quanto em relação ao trabalho dos antropólogos” (id.:ibid.). Mas o que se observou, na prática, foi “um controle penetrante e sutil” sobre a atuação dos antropólogos a partir de “uma nova epistemologia” – esta, forjada no seio da reedição de um intuito de controlar politicamente as demarcações “desde as suas primeiras etapas” (Barreto Filho, 2005:124). Ao mesmo tempo em que promove uma “disciplinarização da diversidade” (parafraçando Barreto Filho), a Portaria MJ nº 14 retrocede em relação à participação indígena nos processos demarcatórios, argumenta Neves (2012:557). Junto com o Decreto 1.775, essa portaria anulou “todos os avanços de cunho político que através da efetiva participação nos processos de demarcação os índios vinham conquistando”, diz ainda o autor (id.:554). Para ele, aliás, tanto o decreto como a portaria estabeleceram as bases para as propostas de mudanças no processo administrativo das demarcações de TIs (em especial as chamadas “19 condicionantes” elaboradas a partir do caso Raposa Serra do Sol e a PEC 215/2000), que têm recebido fortes críticas, nacional e internacionalmente, nos últimos anos.

Não se trata de um exagero ou de uma crítica isolada. Em 1996, Beto Ricardo e Carlos Frederico Marés já chamavam a atenção para a verdadeira ofensiva contra as áreas indígenas que a edição do Decreto 1.775 e da Portaria 14 representavam, uma vez que, além de não incluir procedimentos a partir dos quais as comunidades indígenas pudessem defender os seus direitos, esses instrumentos deixam os processos administrativos vulneráveis à obstrução pela via das contestações, além de estimular os interesses anti-indígenas a questionar inclusive TIs já homologadas (Ricardo & Marés, 1996:12). Um ano mais tarde, e refletindo sobre os mesmos instrumentos normativos, Carlos Fausto argumenta que é introduzida, com eles, uma igualdade formal *para reforçar uma desigualdade de fato*. O Decreto 1.775, segundo Fausto, promoveu uma inversão da modernização e racionalização pretendida com a sua edição, ao produzir uma “modernização clientelista”, isto é, uma “transferência de poder que permite ao

Ministro da Justiça, e ao governo como um todo, atender às demandas políticas e interesses privados locais” (1997:9).

Em síntese: improvisação estatal. Mas um exercício de improvisação em nada fugaz, considerando que, duas décadas depois, o Decreto 1.775 segue como principal norma reguladora dos processos de criação de TIs. Tampouco se trata de improvisos fortuitos – como não o é o recurso, nas contestações a propostas de TIs, à tese do “marco temporal” (que fixa a data de 5 de outubro de 1998 como referência para considerar a ocupação indígena em determinada área). Nesse sentido não vejo como não concordar com Neves quando este interpreta a inserção do princípio do contraditório pelo Decreto 1.775 como a criação de uma via de contraposição *ao próprio direito territorial* firmado no artigo 231 da CF de 1988 (2012:560). Ainda que barrar esse direito não fosse o propósito primeiro da inserção do princípio do contraditório, ou mesmo que num momento imediatamente após a edição do decreto as homologações de TIs tenham dado um salto (cf. Gráfico 1, infra), os efeitos observados em longo prazo são mesmos esses: uma queda vertiginosa no número de homologações a partir de 1999 (cf. idem) e a indiscutível morosidade ou mesmo a interrupção de processos demarcatórios, como vimos na introdução deste trabalho.

### **1.3. Uma guerra de papéis na política indigenista brasileira**

A deixa de Neves me parece especialmente profícua para pensar os termos do jogo e o pano de fundo das disputas e estratégias que pudemos observar até aqui. Parece-me especialmente reveladora do âmbito no qual essas disputas se dão a centralidade dos esforços (opostos, mas mutuamente implicados) de produção normativa, por parte do governo, e de reivindicação indígena pelo amplo reconhecimento de direitos. Tudo se passa como se os processos de demarcação de TIs se dessem em uma verdadeira “guerra dos papéis”<sup>44</sup>: movem-se ações na justiça; perícias e mais perícias são produzidas; editam-se leis, medidas, portarias; ofícios vêm e vão; cartas batem às portas, incessantemente... De um lado, há um empenho constante – por parte não apenas do poder Executivo, do qual temos tratado com maior fôlego aqui, mas também do Legislativo e do Judiciário (como vimos na introdução deste trabalho) – de produzir normas, mecanismos de controle e vias legais e administrativas de

---

<sup>44</sup> Pegando de empréstimo uma expressão cunhada pelos Wajãpi no contexto dos conflitos entre políticos locais e o Centro de Trabalho Indigenista (Gallois, 2011:35).

ingerência sobre os processos de regularização fundiária de TIs.<sup>45</sup> De outro, há algumas faces da luta indígena – que tomam forma em reuniões com órgãos públicos, publicação de cartas e outros modos de manifestação – voltadas para a pressão sobre o governo federal, para que este cumpra o que está previsto nas suas próprias normas. (Sublinho: são apenas *algumas* faces, pois a resistência está longe de se reduzir a essas formas de pressão ou ao plano dos direitos. Retomarei brevemente esse ponto abaixo, mas o discutirei mais extensamente nos capítulos seguintes deste trabalho.)

Mas há algo anterior aí – a guerra *dos* papéis não se resume à guerra *nos* papéis –, pois o vetor dos esforços de produção normativa citados acima parece se chocar (de forma não acidental, não custa lembrar) com aquele que busca justamente partir dessas disposições para constituir possibilidades de vida para além delas – já que, como ainda discutirei aqui, a garantia de direitos é apenas um ponto mínimo entre aqueles a partir dos quais se redistribuem os possíveis. Nas páginas precedentes pudemos ver que mesmo revestida, por vezes, de um verniz meramente técnico/ administrativo (como se deu com a inserção do “Grupão”, no início da década de 1980, e sua atualização, digamos, ‘informal’, no caso de Sawré Muybu), ou eminentemente jurídico (a exemplo da inserção do contraditório, a partir de 1996), esses esforços de interferência sobre a criação de TIs revelam que o problema não reside propriamente na viabilização e na consolidação dos processos de regularização fundiária. Não se trata apenas de uma simples revisão do aparato legal-administrativo que regula esses processos – isto é, que os torna realizáveis (e faz das terras sobre as quais versam terras ‘existentes’) sob o regime estatal.

Se por um lado o vetor de produção normativa se volta para dentro – para a revisão de normas e aperfeiçoamento de seus instrumentos –, num movimento que parece revelar um fim em si mesmo, por outro, o foco do que discuti aqui em termos de ‘improvisação estatal’ parece residir justamente no controle do que ‘entra’ no regime do Estado e de como isso se dá. Ou seja, trata-se da determinação do que *pode ser determinado* (com o perdão da redundância) como Terra Indígena: do que o governo reconhecerá sob essa categoria, com as devidas implicações desse reconhecimento dentro do seu âmbito de ingerência e de ordenamento jurídico e administrativo, a exemplo do que vimos acerca do

---

<sup>45</sup> Pudemos observar, acima, a confirmação da regra pela exceção, com a análise do que se passou na primeira metade da década de 1990: um período de vitórias consideráveis dos índios nos anos imediatamente posteriores à promulgação da CF de 1988, seguido de uma reação contundente por parte da Presidência da República e do Ministério da Justiça.

licenciamento ambiental. Em outras palavras – e novamente pensando o Estado não apenas como entidade empírica–, o que parece estar em questão são as possibilidades de interiorização, por parte do Estado, da multiplicidade existente em seu exterior (as terras indígenas anteriores às TIs) para uma subsequente estabilização dessa multiplicidade através do processo de *regularização*, que se dá no seu interior, sob seus códigos.

Pensemos por um momento no argumento deleuze-guattariano do Xadrez como um jogo de Estado, cujas peças, codificadas e qualificadas, realizam movimentos, tomam posições e fazem afrontamentos a partir das propriedades intrínsecas de sua natureza interior: “cada uma é como um sujeito de enunciado, dotado de um poder relativo; e esses poderes relativos combinam-se num sujeito de enunciação, o próprio jogador de xadrez ou a forma de interioridade do jogo” (Deleuze & Guattari, 2008:13). Trata-se de uma guerra, efetivamente, mas *uma guerra institucionalizada*, “regrada, codificada, com uma fonte, uma retaguarda, batalhas” (id.:14). Em tudo distingue-se o Go, “uma guerra sem linhas de combate, sem afrontamento e retaguarda, no limite sem batalha: pura estratégia” (id.:ibid.). Nesse jogo, e no espaço aberto, *liso*, no qual se distribui e o qual busca-se ocupar, há a possibilidade (que deve ser preservada) de surgir em qualquer ponto. Já no xadrez e seu espaço estriado, vai-se de um ponto a outro, procurando ocupar, com o mínimo de peças, o máximo de casas.

É que o xadrez codifica e descodifica o espaço, enquanto o go procede de modo inteiramente diferente, territorializa-o e o desterritorializa (fazer do fora um território no espaço, consolidar esse território mediante a construção de um segundo território adjacente, desterritorializar o inimigo através da ruptura interna de seu território, desterritorializar-se a si mesmo renunciando, indo a outra parte...). Uma outra justiça, um outro movimento, um outro espaço-tempo (Deleuze & Guattari, 2008:14).

Mobilizo esse exemplo para que ele ilumine alguns aspectos da ‘guerra dos papéis’ apresentada acima – ela mesma uma guerra tão *institucional* (pela organização e controle dos meios e das ações<sup>46</sup>) quanto *institucionalizada* (por tratar-se de comportamentos institucionalizados, de ações em linhas etc.). Pois, se o xadrez é uma guerra, a ‘guerra dos papéis’, parece-me, guarda aproximações instigantes com o xadrez: dá-se no interior e sob os códigos do aparelho de Estado; realiza-se com e a partir dos instrumentos próprios do governo (tanto instrumentos normativos como os papéis propriamente ditos, que veiculam esses instrumentos); é executada por sujeitos anteriormente ‘interiorizados’ (órgãos

---

<sup>46</sup> Cf. Deleuze, G. 1990. Instintos e instituições. In: Escobar, C. H. (org.): Dossier Deleuze. Hólon Editorial.

governamentais, empresas, organizações não-governamentais, associações e demais entidades de representação social); e restringe a possibilidade de movimento e ação a um espaço limitado e limitante<sup>47</sup>.

Não creio que a aproximação seja um exagero, sobretudo ao lembrar a encruzilhada no Tapajós, citada anteriormente. Nela, vemos como diferentes agentes (órgãos governamentais, empresas etc.) movimentam-se de forma pontual (de um ponto a outro, entre um e outro momento de negociação, entre um e outro arranjo político ou entre a edição de uma ou outra portaria etc.), provocando reações também pontuais por parte dos índios e dos atores que os apoiam e acompanham. O processo de regularização fundiária de Sawré Muybu, especificamente (e a etapa de passagem da realização dos estudos à publicação do RCID, *especialmente*), ilustra bem essa ideia. Cumpridos os ritos internos à Funai – marcados por envios sucessivos de ofícios e toda a sorte de papeis carimbados, assinados e protocolados, que estabelecem a comunicação entre uma e outra de suas repartições, ou entre estas e outros atores –, o relatório de identificação e delimitação dessa TI (um documento que revela muito sobre as relações em jogo na guerra dos papeis, como ainda veremos) fica retido por mais de dois anos na presidência do órgão indigenista – esta que é uma dupla fronteira: tanto das instâncias superiores do governo (no ponto de vista do processo de regularização), como do lugar em que se faz a passagem de uma terra indígena ‘disforme’ (e inexistente para o Estado) para uma TI.

Ao interferir na publicação do relatório pela Funai, os ‘outros órgãos do governo’, dos quais Assirati falou aos Munduruku, buscam impedir que o relatório (e a TI que ele materializa) atravesse essa dupla fronteira e acione outros sujeitos, outras relações e outros discursos implicados no processo – e que até então poderiam ser em alguma medida ocultados, considerando o status ambíguo (novamente: do ponto de vista estatal) de uma área cujos estudos não foram aprovados pelo órgão indigenista. É justamente para romper com essa ambiguidade que os Munduruku (enquanto ‘povo’ e representado por suas associações – uma coletividade que, nesse contexto, ganha contornos específicos), o MPF, as organizações e os demais coletivos apoiadores dos índios se mobilizaram para pressionar a Funai para que o RCID fosse publicado no

---

<sup>47</sup>O espaço estriado é limitado “nas suas partes, às quais são atribuídas direções constantes, que são orientadas umas em relação às outras, divisíveis por fronteiras, e componíveis conjuntamente”. E é limitante por suas muralhas, “esse conjunto em relação aos espaços lisos que ele ‘contém’, cujo crescimento freia ou impede, e que ele restringe ou deixa de fora” (Deleuze & Guattari, 2008:54).

DOU. Embora sejam diversos os modos pelos quais essa pressão se deu, há algo de comum a eles, parece-me: referem-se à passagem de um ponto a outro (da não-publicação à publicação), visando outros movimentos pontuais – a consolidação da consulta prévia em relação ao empreendimento hidrelétrico, a interposição nas demais ações e projetos previstos para a área, a garantia de proteção contra invasões na terra etc.

No que diz respeito à consulta livre prévia e informada (ou CLPI, da qual tratei brevemente acima), e ainda no sentido de observar articulações, no xadrez do Estado, entre diferentes “sujeito[s] de enunciado, dotado[s] de um poder relativo” (op. cit.), destaco o protocolo de consulta desenvolvido pelos Munduruku (assinado pelo Movimento Ipereg Ayu e as associações Da’uk, Pusuru, Wuyxaximã, Kerepo e Pahyhyp, todas desse mesmo povo), com o apoio do MPF e de diversas organizações. Concluído em dezembro de 2014, esse documento<sup>48</sup> foi elaborado em oficinas realizadas ao longo de dois meses, em aldeias do Médio e Baixo Tapajós. Firmando uma posição em relação ao imbróglho (mencionado acima) em torno da CLPI para projetos que afetem os Munduruku e as suas terras, o protocolo determina, com detalhes, *quem* deve ser consultado e *como* esse processo deve ser feito. Entre as definições apresentadas pelo documento está a de que qualquer reunião voltada para a CLPI deve ser coordenada pelos Munduruku e realizada em sua própria língua, contando com intérpretes escolhidos pela própria comunidade. Destaca-se, ainda, que se torna vedada a participação de não-indígenas armados (Polícia Militar, Polícia Federal, Polícia Rodoviária Federal, Exército, FNSP, Agência Brasileira de Inteligência ou qualquer outra força de segurança pública ou privada).

Além disso, o protocolo – escrito, todo ele, na primeira pessoa do plural – afirma, já em sua abertura, que todo e qualquer procedimento de consulta só poderá ocorrer depois que a demarcação de Sawré Muybu for concluída. E determina, ainda:

Queremos ouvir o que o governo tem para nos falar. Mas não queremos informação inventada. Para o povo Munduruku poder decidir, precisamos saber o que vai acontecer na realidade. E o governo precisa nos ouvir. Antes de mais nada, exigimos a demarcação da Terra Indígena Sawré Muybu. Em hipótese alguma aceitaremos ser removidos. Exigimos também que o governo proteja os parentes isolados que vivem em nossa terra e garanta o direito de consulta dos outros povos atingidos por seus projetos, como os Apiaká e os Kayabi. E, finalmente, exigimos que as comunidades ribeirinhas que serão atingidas pelas barragens no rio Tapajós (como Montanha e Mangabal, Pimental e São Luiz) tenham seu direito à consulta garantido, de modo adequado e específico à

---

<sup>48</sup> Disponível para download em < <http://fase.org.br/pt/acervo/biblioteca/protocolo-de-consulta-munduruku/>>. Acesso em 25/01/2017.

realidade delas. Assim como nós, os ribeirinhos também têm direito a uma consulta própria (Protocolo de consulta Munduruku, p. 3).

O Protocolo de Consulta Munduruku foi entregue a Miguel Rosseto, então ministro da Secretaria-Geral da Presidência da República, em fevereiro de 2015, junto com o protocolo <sup>49</sup> das comunidades vizinhas de Montanha e Mangabal, que poderão ser diretamente impactadas por Jatobá, outra UHE do complexo do Tapajós. “Nós vamos entregar e queremos apenas abrir o espaço para mais discussões e discutir mais o que é protocolo e consulta prévia”, afirmou ao ministro o cacique de Sawré Muybu, Juarez Saw. <sup>50</sup> A mesma iniciativa foi tomada alguns meses antes pelos Wajãpi (povo de língua Tupi que habita a região dos rios Oiapoque, Jari e Araguari, no Amapá), que em agosto de 2014 entregaram à Funai o seu próprio protocolo de consulta – o primeiro documento desse gênero produzido por índios no Brasil. Resultado de um processo de discussão que envolveu as 48 aldeias wajãpi e foi também apoiado por organizações não-governamentais diversas, esse protocolo foi apresentado como um instrumento amplo de mediação entre os índios e os governos municipal, estadual e federal.<sup>51</sup>

Ainda que não seja possível desenvolver aqui uma reflexão específica sobre a agência dos papéis nas disputas em torno de Sawré Muybu e São Luiz do Tapajós, podemos desde já atentar para alguns elementos que subjazem a ela, e que se aproximam do que tratarei no Capítulo 2, acerca das iniciativas indígenas de autodemarcação de TIs. De partida, considero fundamental frisar que embora a ‘guerra dos papéis’ se dê no tabuleiro e sob as regras do Estado (algo que é perpassado por uma série de outras questões, como a atuação de organizações diversas junto aos índios, inclusive na interlocução com o governo), seria equivocado concluir que as lutas indígenas por garantia de direitos territoriais se encerrem nesse âmbito – ou que a política indígena se limite à reivindicação de direitos. Como dito acima, os papéis estão longe de encerrar as possibilidades de vida que se busca construir a partir da consolidação das demarcações de TIs ou da interferência em processos estatais, como a CLPI e o licenciamento ambiental.

---

<sup>49</sup> Disponível para download em <[http://www.prpa.mpf.mp.br/news/2014/arquivos/Protocolo%20de%20Consulta%20Montanha%20e%20Mangabal\\_Set\\_2014.pdf/view](http://www.prpa.mpf.mp.br/news/2014/arquivos/Protocolo%20de%20Consulta%20Montanha%20e%20Mangabal_Set_2014.pdf/view)>, acesso em 05/12/2016.

<sup>50</sup> Citado em <<http://www.prpa.mpf.mp.br/news/2015/indios-e-ribeirinhos-entregam-ao-governo-federal-protocolo-para-consulta-previa-da-usina-sao-luiz-do-tapajos>>, acesso em 05/12/2016.

<sup>51</sup> É o que nos diz a reportagem a respeito do diálogo entre os Wajãpi e a Funai, disponível em <<http://www.institutoiepe.org.br/2014/10/protocolo-proprio-de-consulta-wajapi-e-apresentado-a-orgaos-do-governo-federal/>>. O protocolo wajãpi pode ser acessado no mesmo endereço.

Do mesmo modo, a concretização de uma TI e o veto a um projeto hidrelétrico são apenas alguns dos elementos que perpassam essa vida possível.

Proponho-me a tomar a adoção dos códigos e do aparato normativo estatal por parte dos índios (sempre parcial e como uma transformação, como argumentarei no Capítulo 2) não como uma sujeição destes àqueles, mas como uma estratégia (ainda seguindo a aproximação com o xadrez e o go) que permite aos índios movimentarem-se dentro do tabuleiro e para fora dele, fazendo com que o jogo estatal se volte contra si mesmo, uma vez que é com os seus elementos que se joga. É nesse sentido que vejo a autodemarcação como a produção de uma *dissonância de mão dupla*: pensando-a a partir do encontro entre perspectivas distintas relacionadas à terra e da adoção do aparato conceitual-procedimental-normativo estatal que faz a passagem de terras indígenas a TIs (cf. Capítulo 2). Certamente há diferenças dessas iniciativas em relação à do protocolo de consulta, considerando a complexidade dos processos de autodemarcação e das operações conceituais que ela promove, por um lado, e a atuação ‘pontual’ (de um ponto a outro) do protocolo, por outro. Todavia, ambas me parecem expressar a possibilidade mesma de surgir em algum ponto do jogo e do espaço (promovendo tensões nos arranjos previamente estabelecidos) e dele sair – podendo, no entanto, voltar; e tornar a partir...

#### **1.4. Desvelando o *faz de conta* do Estado**

Há ainda um elemento marcante naquela guerra dos papéis, apenas evocado até aqui: as cartas coletivas<sup>52</sup> produzidas pelos Munduruku no contexto específico do conflito em torno de Sawré Muybu. Estas reúnem não apenas muitas vozes, como imagens múltiplas (da terra, do Estado, do povo Munduruku, das lutas indígenas etc.), além de enunciados de diversos tipos: denúncias relativas às ações (ou omissões) do governo, ou às recorrentes invasões da área de Sawré Muybu por não-indígenas; descrições de acontecimentos recentes envolvendo o governo e os índios (como a reunião com Assirati ou o leilão das Flonas), ou do

---

<sup>52</sup> Recorto aqui apenas as cartas do coletivo munduruku referentes especificamente à autodemarcação – isto é, separo do conjunto maior de publicações feitas no contexto de luta as cartas assinadas por lideranças específicas. Não o faço por julgar que haja alguma descontinuidade significativa entre esses documentos: não acredito que haja, como creio que seria problemático fazer uma distinção entre produção individual e produção coletiva. Defendo, aliás, que todos os documentos produzidos pelos Munduruku em suas lutas sejam objetos, eles mesmos, de uma análise etnográfica própria, aprofundada. Como não é esse o foco de meu trabalho, o recorte das publicações específicas da autodemarcação se fez necessário. Assim, abordo aqui as quatro *cartas da autodemarcação* (expostas integralmente nos anexos II a V deste trabalho) e o comunicado que antecedeu imediatamente essas cartas (cf. Anexo I), e que já anuncia o início do processo de autodemarcação.

processo de autodemarcação; chamados à ação coletiva e outros (cf. Capítulo 3). É possível destacar dois padrões preponderantes nesses enunciados – como um recurso (certamente impressionista) para uma primeira aproximação desses documentos: respostas imediatas a determinadas ações do governo federal e divulgação das atividades da autodemarcação, casadas à exposição da situação em que a área se encontrava de elementos cosmopolíticos centrais da luta munduruku. Foco, por ora, no primeiro grupo (o segundo será abordado no Capítulo 3), que nos oferece algumas formulações especialmente intrigantes acerca do Estado e dos modos pelos quais o governo federal tem agido em relação aos direitos indígenas. Apostando que essas formulações nos permitem estender e aprofundar o sentido de “improvisação estatal” brevemente discutido aqui – a exemplo do que a luta munduruku faz com os sentidos de política, como busco mostrar nos capítulos seguintes deste trabalho –, meu intento é fazer uma primeira experiência de pensar com e a partir das ideias contidas nessas formulações e nos seus modos de enunciação.

O *Comunicado ao governo brasileiro* (cf. Anexo I), de 3 de novembro de 2014, divulgado pelos Munduruku imediatamente depois de saberem do descumprimento, por parte da Presidência da República, de um acordo estabelecido previamente com eles, é aberto com uma crítica algo indireta (talvez por não ser o único objetivo desse trecho específico), mas certamente contundente, a esse descumprimento:

Nós, povo Munduruku, aprendemos com nossos ancestrais que devemos ser fortes como a grande onça pintada e nossa palavra deve ser como o rio, que corre sempre na mesma direção. O que nós falamos vale mais que qualquer papel assinado. Assim vivemos há muitos séculos nesta terra.

Em outra passagem do mesmo documento, as críticas são apresentadas de uma outra forma: lança-se mão de um modo de enunciação distinto para expor o problema central dali – a recusa, por parte da Presidência, de estabelecer um diálogo real com os Munduruku, expresso na recusa a ir às aldeias do Tapajós. “Queremos dizer ao governo que não precisa ter medo em vir nas Aldeias Munduruku”, afirmam os índios, que em seguida complementam, citando o assassinato de Adenilson Krixixi pela Polícia Federal, em 2012, e a invasão de Sawré Muybu pela Força Nacional, no ano seguinte: “Queremos lembrar que é o próprio Governo que nos mete medo com sua força.” Creio que a utilização da ideia de *medo* seja especialmente significativa, além de crucial para a eficácia desse discurso. Pois não se trata de uma simples denúncia da recusa ou do

descumprimento do acordo, nesse primeiro momento – como afirmar que o governo *faz de conta* que não há uma TI identificada na área posta para leilão, na segunda carta da autodemarcação (cf. Anexo III), *faz muito mais* do que apenas afirmar que há ocupação indígena e ribeirinha ali, e que submeter a área à exploração madeireira, sem consultar essas comunidades, é um acinte.

Tampouco se trata de exagero, pois ao incluir o medo que o governo teria deles *como uma possibilidade*, os Munduruku estão sinalizando que essa possibilidade não surge de lugar nenhum – isto é, ela surge *de algum lugar*; e, principalmente, ela *se insere* em algum lugar, pois articula sujeitos que já estão em relação e faz com que a articulação diga algo sobre essa relação. Em outras palavras, esse modo de enunciação cria um cenário em que as relações em jogo são afetadas pelas possibilidades: aquilo que *não se sabe* se é real, mas *poderia* sê-lo – e, ao fim e ao cabo, não importa se é ou não real, pois mesmo o que é surreal ou quase-real<sup>53</sup>(o medo do governo como possibilidade) já seria uma realidade, uma vez é um desdobramento ou uma expressão de algo tão real quanto a distância marcada pelo governo com a recusa a um diálogo que não seja sob as suas regras e nos seus termos.

Mas esta é apenas uma face do movimento que esse modo de enunciação promove. Além dela, vemos que essa utilização da ideia de medo permite deslocá-lo, promovendo uma *inversão* no discurso (e no seu tom, que passa de algo cômico para trágico) e completando a evidenciação das assimetrias de poder entre índios e governo. Tudo se passa como se esse duplo movimento – a hipótese (“cômica”) do medo do governo e a afirmação (“trágica”) do medo dos índios – dissesse, num primeiro momento, que “o governo age como se tivesse medo dos Munduruku”, criando o cenário supracitado; e, em seguida, perguntasse: “o que isso diz sobre a relação do governo com os índios?”. A afirmação que segue, acerca do medo que os Munduruku têm do governo, parece então articular-se à estrutura própria desse modo de enunciação, ao dizer: “vejam o que está realmente em jogo aqui” (a vida dos índios e a terra, ambas ameaçadas e violadas pelas forças policiais); “vejam quem realmente pode ter medo” – as pessoas de carne e osso, que vivem em uma terra ameaçada por um

---

<sup>53</sup> O surreal, neste caso, seria tão somente uma imagem expandida do real, como uma caricatura: amplia-se para olhar de modo diferente o objeto, e para que esse outro modo de olhar revele elementos imprevistos ou não plenamente observados. E, com isso, pode-se fazer algo, como a inversão contida nos trechos citados, que por sua vez permite que se enfatize determinados pontos de vistas de (determinados sujeitos). O meu uso da ideia de “quase-eventos” segue a elaboração de Viveiros de Castro (2011b), discutida mais à frente aqui (cf. Capítulo Final).

projeto hidrelétrico, e não uma entidade que só se torna corpórea em instantes fugazes, mediados por meros representantes de órgãos específicos e limitados.

É de poder que trata esse discurso, certamente. Mas seria só um discurso *sobre* poder? Voltemos à segunda carta da autodemarcação (cf. Anexo III), que com o *Comunicado* citado acima compõe o grupo de enunciados voltados a ações específicas do governo. Vimos na seção 1.1 deste capítulo o contexto no qual esse documento foi publicado – contexto esse que é apresentado ali, já no primeiro parágrafo, e de um modo interessante: mais do que apenas narrar fatos, essa apresentação indica algo como um plano de comunicação no qual o conflito se dá, como se vê nos termos do trecho a seguir, grifados por mim:

*Todo mundo sabe* que nós povo Munduruku estamos fazendo a autodemarcação de nossa terra Sawré Muybu, conforme os pariwat chamam, e a gente *foi pego de surpresa* com o edital do Serviço Florestal Brasileiro para fazer o leilão da Flona Itaituba I e II para exploração da madeira de nossa floresta. *O governo fala* que tem sobreposição da Flona com a nossa terra e que essa é uma das *desculpas* usadas para o atraso na demarcação, mesmo *a gente sabendo* que a Constituição Federal define o direito primeiro da terra indígena.

O primeiro movimento da carta é, portanto, o de marcar a existência desse plano – em que coexistem os processos de regularização fundiária e de autodemarcação de Sawré Muybu, dos quais tanto os índios como o governo têm pleno conhecimento, ainda que este *não aja como se* soubesse da autodemarcação (ao agendar o leilão) e da preeminência do direito originário dos índios sobre a terra (ao usar a sobreposição de áreas como “desculpa”). Esse plano comum é inclusive evidenciado nas suas instabilidades e fissuras: no caso do discurso acerca da sobreposição, o governo *age como se* os Munduruku não soubessem do status dos seus direitos; e no caso do leilão, os índios são “pegos de surpresa” pelo agendamento. Ou seja: trata-se de um plano de comunicação em que apesar de haver um conhecimento compartilhado (e cuja partilha é mutuamente sabida) acerca das questões em pauta, pode-se agir *como se* não se soubesse delas, ou de aspectos delas. Creio que seja justamente a evidenciação primeira dessa possibilidade de disjunção que permite aos Munduruku colocar a questão em termos de “fazer de conta” (que é mais do que simplesmente “ignorar” a existência da TI identificada), no parágrafo que segue aquele:

Como o Governo, o Serviço Florestal Brasileiro e o ICMBIO *vai explicar* que está preparando um leilão da Flona, *ignorando, fazendo de conta que não sabe* que tem uma terra indígena identificada? Essa é mais uma violência contra nossos direitos, contra a floresta e o futuro do nosso povo. (...) Vamos perguntar de novo: *Será que as autoridades do Governo e da Justiça Federal podem concordar na preparação de um leilão que vai destruir parte de nossa terra indígena?*

Há dois movimentos especialmente significativos nesse trecho. Primeiro, o destaque ao jogo próprio do *fazer de conta*, que como apontei acima, permite ao governo ocultar a presença indígena para afirmar que as Flonas em leilão e a área para onde foi projetada São Luiz do Tapajós não são habitadas por populações humanas. Essa omissão, penso, além de ser um produto e uma expressão da encruzilhada própria na qual esse conflito se dá – em que se confrontam o projeto de aproveitamento hidrelétrico do PAC e, digamos assim, o projeto de *vida* dos Munduruku –, certamente não se restringe ao caso do leilão (pois não publicar o RCID de Sawré Muybu “permitiria” ao governo fazer de conta que a TI não existia), como não se restringe ao caso do reconhecimento, por parte do governo, da ocupação tradicional munduruku no médio Tapajós. É ao atacar a *possibilidade mesma* de fazer de conta que a denúncia dos Munduruku, na forma de incorporação do objeto denunciado, parece dizer algo potente sobre o modo com o qual o governo brasileiro tem lidado (nas últimas décadas, como vimos na discussão deste capítulo) com os direitos indígenas. E ao dizê-lo, *faz* algo potente a respeito.

*Como o governo vai explicar que está fazendo de conta que uma TI identificada por ele mesmo não existe?*, é o que questiona a carta, fazendo com que o jogo de luz e sombra da omissão se volte contra o jogador, ao falar a partir do mesmo plano de comunicação deste, *do mesmo jogo*.<sup>54</sup>Fala-se a partir do mesmo plano, mas para evidenciar a inexistência de um plano comum de fato (ou de direito); e joga-se o jogo para trai-lo, para rompê-lo internamente, desde as suas frestas. Como no caso do comunicado citado há pouco, vemos aí a possibilidade agindo sobre o cenário e sobre as relações: poder fazer de conta que a TI não existe e a autodemarcação não está sendo feita – e atestar ou não a realidade disso é um problema secundário *nesse momento*, como é secundária a questão acerca do medo real ou metafórico que o governo teria dos índios – permite que se diga e aja de maneira consoante, e que se apague a agência dos índios. A assimetria destacada pela inversão que o comunicado fez a respeito do medo é ainda mais evidente aqui, pois o jogo de omissão está a serviço apenas de um único jogador – e por isso a destruição da imagem de um plano comum é também fundamental. Também como no caso do medo, esse modo específico de

---

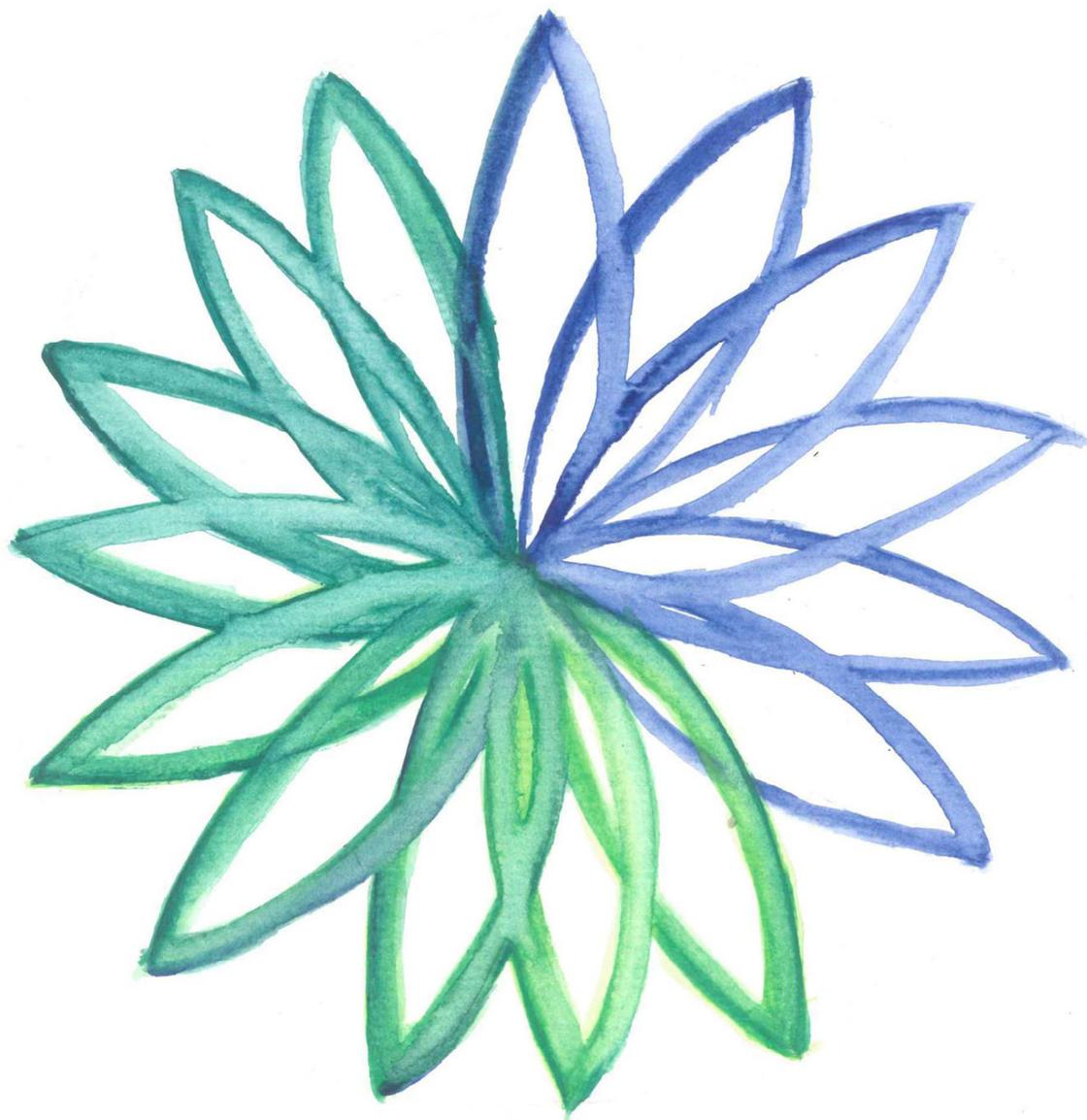
<sup>54</sup> Eu mesma nunca joguei Go; mas não me parece ser Xadrez o que o governo e os Munduruku estão jogando no caso em que o primeiro trai as próprias regras (constitucionais), atropelando o processo administrativo de regularização de uma TI em nome de seus projetos, e que o segundo trai o jogo de traição, por assim dizer. É curioso que um governo possa operar em um jogo de Estado (pois, como vimos anteriormente aqui, ele o faz) e fora dele – e que esse fora seja desdobrado (seria isso?) pela denúncia dos índios.

enunciação que põe as possibilidades para funcionar em um cenário próprio (“o governo age como se tivesse medo...”, “o governo age como se fizesse de conta...”), confrontando-as com as suas implicações (“o que isso diz sobre a relação do governo com os índios?”; “o que isso faz com os índios”), para então torcer essas possibilidades e apontar *o que realmente está em jogo*: quem de fato tem medo, a terra e os índios que de fato existem.

Com isso, abre-se o segundo movimento crucial, promovido pelo trecho destacado acima, no qual se insere a pergunta direta, crua, às “autoridades do Governo e da Justiça Federal”: poderiam estes ser coniventes com um leilão que destruiria a terra indígena – aquela terra à qual o futuro do povo Munduruku está inextricavelmente atrelado, como a carta mesma diz? Sem incorrer num exagero, creio que a pergunta, em última instância, diz àqueles a quem se dirige: vocês vão mesmo autorizar a destruição do nosso futuro? Entendo essa colocação como uma continuidade do modo de enunciação que descortina o jogo de omissão ao evidenciá-lo e denuncia, pela inversão, a ameaça real à qual os índios estão submetidos pela violência do governo. Pois apenas com essas quebras – e com a afirmação da posição de sujeito dos Munduruku (aqueles que têm medo; aqueles que existem na terra) –, como uma fratura exposta, é possível fazer ver o que está no âmago da questão.

## CAPÍTULO 2

### Autodemarkações de terras indígenas, *dissonâncias e equivocidade*



Legenda:  
não um contorno, mas  
uma maneira de ser;  
movimento de contração-dilatação  
a partir de um centro.  
Limite-dinâmico.  
(Nodari, 2014).

Imagem: Luísa Molina.

*Nós falamos agora pelo nosso povo, pelas crianças e pelos animais. As estrelas no céu nos contam nossas histórias passadas, nos guiando no presente e indicando o futuro. Esse é o território de Karosakaybu, onde sempre vivemos. Somos a natureza, os peixes, a mãe dos peixes, a mangueira, o açazeiro, o buritizeiro, a caça, o beija-flor, o macaco e todos os outros seres dos rios e da floresta.*

*Ainda vivemos felizes em nosso território, a correnteza dos rios nos leva para todos os lugares que queremos, nossas crianças podem nadar quando o sol está muito quente, os peixes podem brincar e ainda se multiplicam com fartura, mas fomos obrigados a aprender duas novas palavras da língua dos pariwat, palavras que nem existem na nossa língua: preocupação e barragem.*

26ª Assembleia Geral da Nação Munduruku

*O indígena olha para baixo, para a Terra a que é imanente; ele tira sua força do chão. O cidadão olha para cima, para o Espírito encarnado sob a forma de um Estado transcendente; ele recebe seus direitos do alto.*

Eduardo Viveiros de Castro

## Prólogo

No capítulo anterior, apresentei a encruzilhada na qual se encontra Sawré Muybu, terra do povo Munduruku, destacando da crítica que esses índios fazem ao governo brasileiro a ideia de *faz de conta* como a maneira pela qual, historicamente, os direitos territoriais indígenas são tratados pelos órgãos governamentais. O modo de enunciação específico no qual essa ideia se expressa permite aos índios virarem contra o governo o seu próprio jogo discursivo, evidenciando a possibilidade mesma do faz de conta. Ao fazê-lo, esse modo de enunciação produz uma tensão, quando não uma fissão, no jogo – ainda que a assimetria de poder entre as partes em conflito seja insuperável.

Persigo, neste capítulo<sup>55</sup>, a ideia de que a autodemarcação de uma Terra Indígena (TI) promove tensões semelhantes, por lançar mão do aparato de categorias e procedimentos jurídico-administrativos governamentais para que uma determinada área, submetida (de diversas maneiras) ao *faz de conta*, seja reconhecida pelo governo Federal como TI. Pegando de empréstimo (apenas como licença poética) uma noção da teoria da música, elaboro aqui o argumento de que as tensões promovidas pelas autodemarcações são *dissonâncias de mão dupla*, algo que se dá sobre o plano dos conceitos e dos procedimentos, uma transformação do termo “demarcação” antes do que uma definição prévia dos limites do radical “auto”, nele acoplado.

Para isso, apresento inicialmente o caso da autodemarcação de Sawré Muybu, que motivou a produção de todo este trabalho, situando-o num quadro geral de experiências de autodemarcação no Brasil – uma síntese que se mostrou imperativa no decorrer da pesquisa, tendo em vista a escassez de menções a essas experiências na literatura, e à inexistência de um apanhado de todos os casos que ocorreram no país. Alio a essa exposição a discussão de três outros casos, que junto o dos Munduruku me permitiram esboçar a definição, digamos, *intensiva* de autodemarcação que aqui apresento: entre os Kulina e Kaxinawá no Alto Purus, entre os Kulina do Médio Juruá e entre os Wajãpi, no Amapá. Ao voltar-me para o encontro *instável* e a dissonância que a autodemarcação promove, discuto o rendimento da noção de equivocidade (no sentido mobilizado pela literatura antropológica recente) para pensar a relação entre os diferentes conceitos de terra (índice de outras diferenças) presentes nesse encontro. Essa noção é ainda mobilizada na seção final do texto, quando toco o

---

<sup>55</sup> Meus reiterados agradecimentos à antropóloga Nicole Soares Pinto, amiga e colega, pela leitura cuidadosa e pelos comentários fundamentais sobre este capítulo.

problema do estabelecimento de determinado tipo de limite e da criação de fronteiras na consolidação de uma TI.

### **2.1. A autodemarcação dos Munduruku no Médio Tapajós**

Em 14 de outubro de 2014 foi dado início ao processo de autodemarcação da TI Sawré Muybu, no território Daje Kapap Eypi<sup>56</sup>, do povo Munduruku. Situada no Médio curso do rio Tapajós, entre os municípios de Itaituba e Trairão, no oeste paraense, essa TI encontra-se no centro da encruzilhada que apresentei com um pouco mais de fôlego no Capítulo 1. Em síntese, encontram-se nela, de um lado, interesses políticos e econômicos (transversais aos diferentes níveis da administração pública e às tantas empresas às quais os governos se aliam) empenhados em construir 43 hidrelétricas na bacia Tapajós-Teles Pires, incluindo os rios Juruena e Jamaxim. E, de outro, a resistência dos Munduruku à força desses interesses, e a sua luta para que Sawré Muybu – que pode ser completamente alagada caso saia do papel São Luiz do Tapajós, uma das maiores usinas previstas para o complexo do Tapajós-Teles Pires – seja reconhecida como terra indígena pelo Estado brasileiro. Compondo esse complexo cenário, um novo ciclo de exploração da Amazônia, no qual projetos de usinas hidrelétricas desenhados durante a ditadura militar foram requeitados pelo PAC, convergindo, assim, com a pressão política sobre o já tão frágil aparato jurídico e administrativo de proteção aos direitos indígenas.

Como vimos no Capítulo 1, o processo de regularização fundiária de Sawré Muybu foi atravessado por sucessivos esforços de “improvisação estatal”, entre os quais se destacam as interferências diretas na Funai, feitas por órgãos governamentais ligados ao chamado “setor elétrico”; e a edição de normas diversas (medidas provisórias, decretos presidenciais etc.), voltadas para viabilizar as barragens – incluindo o uso de força policial como via de garantir os estudos de licenciamento ambiental. E vimos, principalmente, como os Munduruku descortinaram o jogo no qual essa “improvisação” se dá, chamando a atenção para a existência uma estrutura de *faz de conta*. Foi assim que um mês depois de ouvir da então presidente da Funai, Maria Augusta Assirati, que a agência indigenista estava impedida de prosseguir com o processo administrativo de Sawré Muybu por haver “órgãos dentro do governo que têm como prioridade,

---

<sup>56</sup> Utilizo “Sawré Muybu” para me referir especificamente à TI já identificada e delimitada pela Funai, e “Daje Kapap Eypi” para tratar do território munduruku no Médio Tapajós em sentido mais amplo.

sim, construir hidrelétrica” – e de posse dos estudos de delimitação feitos pela Funai<sup>57</sup> –, os Munduruku decidiram demarcar, eles mesmos, a sua TI.

A autodemarcação de Daje Kapap Eypi ocorreu em duas etapas: a primeira, de outubro de 2014 a fevereiro de 2015, e a segunda em julho de 2015. Em uma cartilha<sup>58</sup> produzida pelos Munduruku acerca desse processo, vemos que a primeira etapa dele se deu em viagens pontuais, nas quais os índios – acompanhados de ribeirinhos da comunidade vizinha de Montanha e Mangabal, sobre os quais falaremos adiante, e por outros apoiadores não-índigenas (pesquisadores, ativistas autônomos e jornalistas) – marcaram pontos estratégicos dos limites da TI, abrindo picadas e fixando nesses pontos placas pintadas a mão. Realizadas com recursos próprios e apoios logísticos pontuais de organizações indigenistas e ambientalistas<sup>59</sup>, as expedições mais longas reuniram cerca de 20 *guerreiros* do Alto ao Baixo Tapajós (além de mulheres, responsáveis pela alimentação nos acampamentos, e dos apoiadores), e as mais curtas, cerca de 10 pessoas. Sobre uma das expedições longas, realizada de 30 de outubro a 17 de novembro, contam os Munduruku, na cartilha:

Nesse percurso, havia dois ramais madeireiros abertos e muito desmatamento e muitos açais explorados por palmiteiros. Dos quatro açais que cruzamos, três estavam completamente explorados. Só último deles, mais distante das margens do Tapajós, ainda continha açais intactos.

No dia seguinte ao final dessa viagem foi publicada a primeira das quatro *Cartas da Autodemarcação*: documentos voltados à divulgação dessas atividades e dos principais elementos que compõe a luta munduruku por Daje Kapap Eypi, além de denúncias das atividades de agentes ilegais (como os madeireiros e palmiteiros citados acima) e das ações do governo a respeito desse conflito. Hospedadas no blog *Autodemarcação no Tapajós* (organizado por lideranças

---

<sup>57</sup> O Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID) de Sawré Muybu (que reúne os levantamentos feitos em campo acerca da ocupação indígena na área e indica os seus perímetros) “vazou”: não só os próprios Munduruku tiveram acesso a ele, como a Agência Pública de Jornalismo Investigativo publicou uma reportagem exclusiva acerca do documento, disponibilizando-o online para download (cf. Pública, 2014). Lembremos: o RCID só foi oficialmente aprovado pela Funai (com a publicação no DOU) em abril de 2016.

<sup>58</sup> Disponível para download no sítio da associação munduruku Pariri: <[http://media.wix.com/ugd/c99e01\\_7dcfb3cedf6546869a9d9ac542ec73da.pdf](http://media.wix.com/ugd/c99e01_7dcfb3cedf6546869a9d9ac542ec73da.pdf)>, acesso em 25/01/2017.

<sup>59</sup> As organizações não-índigenas que têm apoiado os Munduruku são tantas e tão diversas quanto o são os seus modos de atuação. Não discutirei esse ponto – que, no entanto, merece atenção, sobretudo a partir de pesquisa etnográfica – por não ser este o foco do meu trabalho. Como não fiz uma etnografia da autodemarcação munduruku, e como é resumido o espaço que posso por ora dar a essa experiência neste trabalho (considerando o material de que disponho), não entrarei em detalhes acerca dessas entidades.

munduruku e apoiadores não-indígenas), essas cartas foram traduzidas para diversas línguas e circularam em redes sociais e sites diversos. Analisei alguns elementos delas no Capítulo 1 (supra) e voltarei a elas no Capítulo 3 (infra). Por ora, destaco um dos aspectos que não está enfatizado nesses capítulos: o de relato das experiências na autodemarcação, a exemplo dos seguintes trechos da primeira carta (cf. Anexo II), nos quais os índios ligam a devastação observada em sua área à morosidade na demarcação e à exploração madeireira:

Esperamos pelo governo há décadas para demarcar nossa Terra e ele nunca o fez. Por causa disso que a nossa terra está morrendo, nossa floresta está chorando, pelas árvores que encontramos deixados por madeireiros nos ramais para serem vendidos de forma ilegal nas serrarias e isso o IBAMA não atua em sua fiscalização. Só em um ramal foi derrubado o equivalente a 30 caminhões com toras de madeiras, árvores centenárias como Ipê, áreas imensas de açazais são derrubadas para tirar palmitos. Nosso coração está triste.

Nesses 30 dias da autodemarcação já caminhamos cerca de 7 km e fizemos 2 km e meio de picadas. Encontramos 11 madeireiros, 3 caminhões, 4 motos, 1 trator e inúmeras toras de madeiras de lei as margens dos ramais em nossas terras, e na manhã do dia 15 fomos surpreendidos em nosso acampamento por um grupo de 4 madeireiros, grileiros liderado pelo Vilmar que se diz dono de 6 lotes de terra dentro do nosso território, disse ainda que não irá permitir perder suas terras para nós e na segunda próxima estaria levando o caso para a justiça.

Foram publicadas ainda duas outras cartas entre a primeira e a segunda etapa da autodemarcação. Intitulada *O Governo ataca contra a demarcação da Terra Sawré Muybu preparando o leilão da Flona Itaituba I e II*, a segunda (de 24 de novembro de 2014) trata especificamente de uma ação governamental acerca de uma área sobreposta a Sawré Muybu (a Floresta Nacional – Flona – citada no título) que ignorou a habitação munduruku naquela região e desconsiderou os índios como sujeitos, ao abster-se de consulta-los acerca de um leilão para exploração de madeira *dentro*, inclusive, dos limites da TI (cf. Cap. 1). Quatro dias depois da divulgação desse documento, a *III Carta da autodemarcação do Território Daje Kapap Eypi* (Cf. Anexo IV) foi publicada. Nela, os índios tratam da experiência de revisitar um local considerado sagrado por eles; dão algumas pistas dos complexos sentidos implicados em sua *luta* (cf. Cap. 3); evidenciam o clima de tensão com os invasores não-indígenas vivido no processo da autodemarcação; e comunicam a seguinte decisão, tomada em assembleia:

A FUNAI tem três dias para publicar o nosso relatório e dar continuidade à demarcação, homologação e desintrusão da nossa terra. Caso não sejamos atendidos, vamos dar continuidade ao trabalho da autodemarcação até o final. Por enquanto só estamos avisando os invasores que eles devem sair do nosso território, mas, se a Funai não fizer o que tem que ser feito, ou seja, publicar o nosso relatório e demarcar nossa terra, a mesma, com sua omissão, estará provocando um conflito com proporções inimagináveis entre Munduruku e invasores, que já é anunciado há muito tempo, com todas as denúncias de ameaças que estamos sofrendo.

Como indiquei no Capítulo 1, o destravamento do processo administrativo de Sawré Muybu, com a publicação do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID) dessa TI – peça técnica fundamental para regularização fundiária – no Diário Oficial da União (DOU), só se deu em 19 de abril de 2016. Em 12 de setembro de 2014 (cinco dias antes da reunião entre os Munduruku e Maria Augusta Assirati, descrita no Capítulo 1), o MME publicou no DOU a data para a realização do Leilão de Compra de Energia Elétrica de São Luiz do Tapajós: 15 de dezembro daquele mesmo ano. Trata-se de um processo licitatório para a concessão de novas usinas e estabelecimento de contratos de fornecimento de energia no futuro. Ou seja: o governo federal planejava vender aquela usina ainda no final de 2014 – já anunciara essa meta um ano antes<sup>60</sup> –, prescindindo absolutamente do processo de consulta às populações potencialmente impactadas com o “empreendimento” e do cumprimento das análises (obrigatórias) desses impactos nos estudos de licenciamento ambiental – o famoso “componente indígena” (que inclui, evidentemente, outras populações). As reações ao agendamento foram imediatas e tão contundentes, que quatro dias depois do agendamento o MME recuou, revogando a portaria que estabelecia as diretrizes para o leilão. O motivo: a “necessidade de adequações aos estudos associados ao tema do componente indígena”<sup>61</sup>.

### **E a autodemarcação continua...**

A segunda etapa da autodemarcação foi realizada de 2 a 23 de julho de 2015 e reuniu cerca de 60 pessoas – dessas, 50 eram *guerreiros* munduruku do Médio e Alto Tapajós, vindo de 10 aldeias. A cartilha munduruku (supracitada) descreve os percursos das expedições, indicando os pontos da área que então foram marcados, e contando que em determinados lugares foi possível observar as transformações que a atividade garimpeira promoveu na terra. Um exemplo disso é a breve narrativa acerca de um trecho percorrido na expedição final, quando ao navegar pelo igarapé Formosa e depois percorrer cerca de 20km a pé os

---

<sup>60</sup> Em novembro de 2013 o então presidente da Empresa de Pesquisa Energética (EPE), Maurício Tolmasquim, afirmou em entrevista que o governo Federal estava trabalhando para licitar São Luiz do Tapajós em 2014: <<https://economia.terra.com.br/governo-quer-fazer-leilao-da-usina-sao-luiz-do-tapajos-em-2014,02bb6b62a3962410VgnCLD2000000dc6eb0aRCRD.html>>. Acesso em 09/01/2017.

<sup>61</sup> “MME revoga portaria que definia diretrizes do leilão da UHE São Luiz do Tapajós”. Em: <[http://www.mme.gov.br/web/guest/pagina-inicial/outras-noticias/-/asset\\_publisher/32hLrOzMKwWb/content/mme-revoga-portaria-que-definia-diretrizes-do-leilao-da-uhe-sao-luiz-do-tapajos;jsessionid=BD50342FFA82DA6FD9133C2255F1FCDC.srv155](http://www.mme.gov.br/web/guest/pagina-inicial/outras-noticias/-/asset_publisher/32hLrOzMKwWb/content/mme-revoga-portaria-que-definia-diretrizes-do-leilao-da-uhe-sao-luiz-do-tapajos;jsessionid=BD50342FFA82DA6FD9133C2255F1FCDC.srv155)> . Acesso em 09/01/2017.

índios viram “muitos acampamentos e barrancos de garimpo, ativos e abandonados, sendo que um deles modificou o curso desse igarapé”. Mas dentro da TI, pontuam os mesmos, “não há sinal de garimpo, estando os igarapés ainda bem preservados e a caça ainda abundante”<sup>62</sup>.

Ainda que os trabalhos propriamente demarcatórios tenham sido concluídos nesse momento, a autodemarcação não teve fim: é preciso monitorar os limites da TI, constantemente ameaçada por invasores; manter-se na luta para que a regularização fundiária se conclua; e seguir “preservando” a terra (para usar um termo mobilizado pelos Munduruku na *IV Carta da autodemarcação*). O primeiro ponto – que atravessa os demais, na medida em que a morosidade do processo de regularização facilita a exploração ilegal da área por não-indígenas, impactando diretamente a vida *na* terra – é enfatizado por Juarez Saw, cacique Sawre Muybu, em depoimento destacado na cartilha da autodemarcação:

A gente ainda não terminou a autodemarcação. Com a demarcação dos pontos a gente apenas fechou uma etapa. Tem muita coisa pra gente fazer ainda, para poder assegurar o nosso território. Porque o pessoal está entrando, não estão respeitando. Principalmente os madeireiros. A gente pede pra eles, mas eles não respeitam e a gente está muito preocupado com isso.

Nessa empreitada, novamente os índios contaram com o apoio de lideranças de Montanha e Mangabal, entre as quais se destaca Chico Caititu. Descendente de seringueiros que chegaram ao Tapajós na passagem do século XIX para o XX – inimigos históricos dos Munduruku (Torres, 2016: 1) –, Caititu aliou-se aos índios no contexto em que a ofensiva dos projetos hidrelétricos para a Amazônia terminou de consolidar a presença, entre as diversas populações da região, de um inimigo comum. Mas não é apenas contra o complexo hidrelétrico do Tapajós que Caititu e os demais moradores de Montanha e Mangabal vêm lutando. Essas comunidades – que viveram o boom da borracha no século XIX<sup>63</sup>, figurando nos registros dos seringalistas como que incluídos no seu patrimônio (Torres, 2014: 252) – não tinham o seu vínculo com a terra reconhecido oficialmente até 2006, quando uma Ação Civil Pública contra a grilagem promovida pela empresa Indussolo na região permitiu que fosse interdita uma vasta área de ocupação tradicional, tendo mobilizado, para isso, uma extensa pesquisa acerca da história, da memória e da identidade desses ribeirinhos

---

<sup>62</sup> Trechos retirados da Cartilha da autodemarcação, citada anteriormente.

<sup>63</sup> Sobre o histórico da ocupação ribeirinha e indígena na região do Tapajós, ver Torres (2016) e Rocha (2012). Sobre a exploração da seringa e o garimpo nessa região – e sua relação com a população local –, ver Torres (2016). Para uma discussão específica sobre a exploração aurífera, ver Burkhalter (1982).

(Torres & Figueiredo, 2006). Antes disso, conta-nos Maurício Torres, a “história oficial” narrada no processo judicial que deu origem ao título da Indussolo sobre a terra formalizou “uma longa cadeia dominial, (...) centenas de milhares de hectares [que] desde o final do século XIX seriam um imenso vazio concentrado nas mãos de um só proprietário” (Torres, 2014: 235).

Como mostram os trabalhos de Maurício Torres (2008, 2014, 2016) e seus interlocutores de Montanha e Mangabal, a ameaça de expulsão da terra por grileiros – um conflito cujo histórico tem na construção da rodovia Transamazônica um capítulo de destaque (Torres, 2016: 15) – assombrou os ribeirinhos durante tempo demais, não tendo ainda desaparecido por completo. Não fosse terror suficiente, a usina de Jatobá, que compõe o projeto do complexo hidrelétrico do Tapajós, tem a sua localização prevista no exato centro geométrico de Mangabal (Torres, 2014: 253). Os esforços governamentais para tornar viáveis os planos de barrar esse rio (comentados no Capítulo 1, supra), além de promoverem uma redução drástica nas Unidades de Conservação (UCs) da região, impediram a criação de uma reserva extrativista (Resex) reivindicada pela população de Montanha e Mangabal. O processo referente à Resex foi arquivado tão logo chegou à Casa Civil da então ministra Dilma Rousseff; esta, ao responder ao MPF acerca de um eventual descumprimento da Convenção 169 da OIT em relação à criação da Resex, afirmou com todas as letras que os interesses de barramento do Tapajós inviabilizariam o pleito dos ribeirinhos:

Os estudos de inventário em andamento, realizados pela Eletronorte [Centrais Elétricas do Norte do Brasil S.A.], indicam a existência de que apresentarão [sic] interferência direta na unidade de conservação caso ela seja criada. A bacia do rio Tapajós está em fase final dos estudos. Os resultados estão indicando a existência de 3 alternativas de barramento que poderão apresentar cerca de 10.000 MW de potência instalada. A Resex Montanha-Mangabal causará interferência em qualquer uma das alternativas estudadas, visto que as alternativas estão inseridas na área proposta para a unidade de conservação. *Desta forma, conclui-se que a unidade de conservação não deve ser criada* (citado em Torres, 2016: 18-19. Ênfases no original).

A definição daquela área tomou outros rumos: criou-se, em 2013, o Projeto de Assentamento Agroextrativista (PAE) Montanha e Mangabal. Além disso, os ribeirinhos seguem em frente com a luta contra o barramento do Tapajós, atuando diretamente (ainda que recebam muito menos visibilidade do que os índios, em geral, e do que os Munduruku, em específico) na “arena de combatividade”<sup>64</sup> que se formou nesse contexto. Essa arena é deveras complexa

---

<sup>64</sup> A expressão, que eu já havia citado na introdução deste trabalho, é de Maurício Torres (comunicação pessoal). Este pesquisador, que atua em Montanha e Mangabal há mais de uma década e participou como apoiador da autodemarcação munduruku, destaca a preeminência

e merece uma discussão à parte; por não consistir o núcleo de minha investigação, só posso evoca-la, indicando a importância de toma-la como objeto em análises específicas. Em resumo e de modo apenas aproximativo, articula-se nela: (i) a multiplicidade própria das populações do alto ao baixo Tapajós, suas diferenças marcadas, as relações que estabelecem umas com as outras e as questões que aí se articulam; (ii) as diversas organizações (ONG's indigenistas e ambientalistas; movimentos sociais ligados à igreja, ao enfrentamento a barragens, à população do campo, ao acesso a terra etc.), com suas políticas interna e externa específicas e suas relações com outras entidades, dentro e fora do país (relações de financiamento, de parcerias, de oposição etc.); (iii) os apoiadores autônomos (i.e., não ligados a organizações específicas) e pesquisadores; (iv) as diversas instâncias governamentais (municipal, estadual e federal) e sua multiplicidade interna – órgãos próximos às reivindicações indígenas e ribeirinhas, como o MPF no Pará; órgãos que essas populações confrontam com frequência (localmente, como o ICMBio, e de forma mais ampla, como o MMA e o MME, ou mesmo a SGPR); órgãos em posições ora ambíguas, ora de marcada tensão, como a Funai ou a Câmara Federal; e a justiça – mais especificamente a justiça federal –, em suas tantas instâncias e seus labirintos próprios; (v) as empresas de diversas modalidades e os demais atores interessados no complexo de barragens; (vi) os veículos de imprensa nacional e internacional; (vii) a “opinião pública”, no Brasil e alhures, as redes sociais etc.

## **2.2. Experimentos em torno do termo “autodemarkação”**

Há, nas últimas quatro décadas, mais registros de casos identificados como “autodemarkação” de TIs do que a uma primeira vista se poderia supor (cf. Quadro 2, infra). Essa classificação, contudo, demanda o cuidado de uma primeira análise criteriosa, tanto pelos problemas que uma definição preliminar levanta, como pelo risco de estendê-la demais, esvaziando-a de sentido. Em uma primeira mirada, experiências de autodemarkação referem-se ao envolvimento direto de coletivos indígenas com uma determinada etapa do processo de regularização fundiária de suas terras: a consolidação dos limites físicos dessas áreas, através da abertura de picadas e da fixação de placas de identificação. No entanto – e como a experiência munduruku já nos permite ver –, essas

---

dessa arena (e o episódio específico da ocupação do canteiro de obras de Belo Monte, também citada na introdução) no processo de aproximação entre as comunidades ribeirinha e indígena do Médio Tapajós.

experiências estão longe de reduzirem-se à dimensão técnica e a um momento pontual de um processo que, ele mesmo, não é apenas legal ou administrativo, mas também político – como a literatura antropológica não cansa de frisar há pelo menos três décadas. Não está no envolvimento político e técnico dos índios, portanto, a especificidade de uma autodemarcação. Em muitos outros processos de criação de TIs, é mesmo a partir de uma reivindicação indígena que o processo se inicia; em outros, há uma atuação também direta dos índios na identificação dos limites da área. Parecem-me poucos, senão inexistentes, casos em que a demarcação não se deu sem muita mobilização pelo pleno reconhecimento dos direitos territoriais indígenas.

Lino Neves (2012) entende a autodemarcação como “a iniciativa contra-hegemônica mais eficaz no sentido de questionar o papel centralizador do Estado sobre as questões indígenas”; um mecanismo de pressão que tem como intuito promover alterações no processo de regularização fundiária como um todo (:542). Para o autor, iniciativas desse tipo refletem a visão eminentemente “coletivista” da terra que funda a noção indígena de “terra de viver” – física, cultural e temporalmente contínua, de e para todos. Trata-se, portanto, de “uma visão de terra muito diferente da visão que os brancos têm da ‘terra indígena’”, conclui Neves (:530) – sem contudo aprofundar-se numa discussão sobre como essa visão específica da terra (ou melhor, essa diferença de visões sobre um mesmo ‘objeto’) permite entender a *especificidade*, com o perdão da redundância, da autodemarcação. Por fim, essas iniciativas se dão, ainda segundo o autor, na etapa propriamente demarcatória do processo, a partir de convênios assinados entre organizações indígenas e a Funai – distinguindo-se, assim, das “demarcações convencionais” (realizadas por empresas de engenharia e topografia) e das “demarcações participativas”, como as que se deram através do PPTAL, discutido no Capítulo 1.

A meu ver, há dois problemas na descrição de Neves. Primeiro, a redução da questão ao plano dos mecanismos de pressão (e a limitação da política à pressão sobre o Estado), ou da busca por garantir, por conta própria, o reconhecimento de direitos – com o respectivo problema da redução da política à reivindicação de direitos. Segundo, a restrição dos casos de autodemarcação àqueles nos quais foram firmados convênios com a Funai. Discutirei o primeiro problema com mais fôlego no Capítulo 3 deste trabalho. Por ora, tratemos da segunda: talvez por focar-se no caso da autodemarcação realizada pelos Kulina no Médio Juruá (mais a respeito em um instante), Neves tenha deixado em

segundo plano a existência de casos que não se deram através de convênios, como o dos Kulina e Kaxinawá do Alto Purus (que ele chega a citar como a primeira iniciativa desse tipo, mas apenas de passagem), por exemplo. De todo modo, depois da publicação da tese de Neves, quatro outras experiências de autodemarcação foram realizadas por outras vias e em um contexto de notável tensão na relação dos índios com a Funai – das quais destaco a dos Munduruku do Médio Tapajós, já citada. Longe de querer tirar o crédito do trabalho do autor, pretendo, com essas observações, apenas inserir mais um problema na análise que proponho fazer aqui.

Essa análise não é uma tarefa fácil, sobretudo porque a definição de autodemarcação que ora esboço não prescinde, mas *parte* da sua relação com o conjunto de normas, procedimentos administrativos e agentes implicados na demarcação – isto é, na regularização fundiária de TIs, um processo e uma categoria que foram criados pelo aparato estatal e pertencem ao seu rol de instrumentos para lidar com as áreas habitadas por índios. Não poderia ser diferente: ainda que haja algo de particular nessas experiências, quando comparadas às demarcações ‘convencionais’, é mesmo *a partir* da categoria e do processo jurídico-administrativo estatal que ela se dá, é sobre esse aparato que ela se dobra. O que busco compreender, portanto, é a natureza e a expressão dessa particularidade, para então poder refletir sobre o que ela nos diz acerca dos múltiplos planos de relação que nela estão implicados: entre os conceitos indígenas de terra e a figura da TI; entre os modos indígenas de fazer política e a burocracia estatal; entre as forças do aparelho de Estado e da máquina de guerra indígena – entre outras questões, que comecei a discutir no Capítulo 1, e desenvolverei aqui e no próximo capítulo.

É fundamental ponderar, portanto, que *há uma assimetria no próprio centro desta questão*: o ‘objeto’ dela – as TIs e aquilo que as consolida – pertencem a um regime de significação radicalmente distinto dos regimes indígenas. Seguindo a trilha da discussão desenvolvida por Julia Miras (2015), vemos que essa diferença se expressa, de partida, pelo imperativo de ordenação e dominação do solo, intrínseca à própria conformação do Estado nacional, que age tanto sobre as terras (cuja demarcação estabelece o domínio da terra pela União) como sobre os seus habitantes. A autora mostra que subjacente a esse imperativo, há uma concepção de território como terra dividida, e uma operação de separação entre sujeitos habitantes e objetos habitados – o que, em última instância, eclipsa a capacidade da terra de ser ao mesmo tempo *ego* e *oikos*

(casa). Nesse ponto Miras segue o argumento de Nodari (2007), de que a noção moderna de propriedade se baseia na divisão entre sujeitos possuidores e objetos possuídos. No caso da terra, essa separação se daria entre sujeitos que habitam e objetos habitados: “algo exterior ao sujeito e não produzido na relação entre múltiplos sujeitos” (Miras, 2015:22).

Para poder ser dividida, dimensionada, mensurada – podendo, então, tornar-se uma abstração e ser dominada –, a terra é cindida, e tanto a sua própria multiplicidade como a multiplicidade de seus “nativos” é obstruída, esvaziada de seu caráter de processo e acontecimento, argumenta Miras (:22). Essas operações limitam a terra a uma forma, dão-lhe fronteiras, fixam seus habitantes, controlam os seus fluxos, submetem-na a uma ordenação do solo e implicam “uma territorialidade específica que envolve um tipo de relação com a terra (...) [e] da imposição de relações de poder, da estratégia de domesticação da terra” (:26). Assim, frisa a autora, ainda que a categoria de TI parta de um reconhecimento acerca da existência de territorialidades diversas, a sua criação se deu (como a sua atualização se dá) como uma forma de o aparato jurídico-administrativo estatal dar sentido aos modos indígenas de habitar, e também de enquadrar esses povos sob o seu ordenamento, fazendo da terra dinâmica, e de seus fluxos, território estático (:32).

No entanto, é importante notar ainda que, para Miras, apesar disso, a demarcação introduz uma possibilidade de reterritorialização após as investidas coloniais que expulsaram os índios de suas terras – isto é, como possibilidade, ou alternativa, para a construção de *oikos* (casa), quando já se consumaram as expropriações e quando os conflitos já foram perdidos (:37). Diz também a autora que mesmo com a imposição da sua forma, a TI pode ainda abrigar em seus limites e sentidos outras “terras” e ontologias. Para tal, é necessário investir em um processo de constituição de cada *terra indígena* “que contemple os lugares do passado e do presente, mas que também permita a eles [índios] um futuro”, possibilitando a emergência de novas territorialidades (:33). Veremos, na discussão que apresento no Capítulo 3, como a intuição de Miras é precisa, e como emergem questões interessantes sobre a vida (presente e futura) *nas* e *das* terras indígenas a partir de alguns casos de autodemarcação.

### **“Terras tradicionalmente ocupadas” e equivocidade**

Foquemos, por enquanto, no que a assimetria assinalada acima e as questões de alternativas de vida ajudam a ponderar sobre possibilidades de se definir “autodemarkação”. Esse termo expressa uma curiosa conjugação: por um lado, sabemos bem – e os índios sabem melhor do que ninguém – que o modelo de TI (seus limites próprios e particularmente construídos, sua ingerência sobre a ocupação da terra, a política de gestão e administração a ela ligada etc.) é alienígena às formas indígenas de habitar e às dinâmicas dos grupos locais de relacionarem-se uns com os outros e com os demais Outros da região, como veremos comentado adiante, nos casos de autodemarkação que mobilizei aqui. Por outro lado, uma terra *propriamente* indígena não é, por definição, uma terra *qualquer* – e o problema reside, justamente, na constituição de um entendimento sobre *o que ela é*: algo que o ordenamento jurídico tenta capturar com a noção de “ocupação tradicional” e com o arsenal de procedimentos administrativos, em muitos aspectos problemáticos. Discuti com mais fôlego esses procedimentos e as sistemáticas normativas que sobre eles versam no Capítulo 1 (supra). Agora, olhemos mais atentamente para a “curiosa conjugação” (ou, como buscarei argumentar, uma *dissonância*) sinalizada acima. Que tipo de encontro essa conjugação promove – e o que permanece, por assim dizer, ‘incapturável’?

Após um período de marcante embate entre posições pró e anti-indígenas – em que se reivindicava, respectivamente, as expressões “terras [simplesmente] ocupadas” e “terras permanentemente ocupadas” (Barreto Filho, 2005: 121) –, a Assembleia Nacional Constituinte consolidou a formulação ora vigente de “terras *tradicionalmente* ocupadas” no seu capítulo dedicado aos índios. Esse “advérbio ambíguo”, como o qualifica Barreto Filho, ao transitar “entre o *tempo* e o *modo*”, reúne “a ideia de imemorialidade e a noção de modo de ocupação” (id.: *ibid.*), um contraste com o qual os esforços de identificação de TIs teriam que lidar dali para a frente. Essa ambiguidade – resultado do baixo investimento em qualificar as noções de “ocupação” e de “tradicionalidade” – já era notada, aliás, na época da formulação do artigo 231 da Constituição Federal de 1988. É o que mostra Sandra Nascimento (2016:115), que então argumenta:

Ao estabelecer o direito à posse permanente das terras que tradicionalmente ocupam, *condicionando a elementos objetivos para configurar o âmbito do tradicional*, o agente constituinte, *propositalmente, renomeou, mas não ressignificou* o conceito relativamente ao núcleo jurídico da posse no direito civil clássico, em relação à exteriorização dela. *A comprovação ficou dependente da valoração de fatos. Estes devidamente valorados desencadeiam a consequência jurídica que é o reconhecimento do direito.* A natureza vaga desse núcleo normativo demonstra a manobra linguística para, de alguma maneira, manter-se o controle sobre a questão indígena (id.:120. Ênfases acrescentadas).

Sem desconsiderar a importância e mesmo a necessidade de discutir o contexto de elaboração desse texto constitucional, procuro aqui me ater ao problema da “valoração de fatos”, como Nascimento aponta acima; isto é: o entendimento traçado no artigo 231 dos elementos pertencentes às “terras tradicionalmente ocupadas pelos índios”. Estes, expostos no parágrafo 1º daquele artigo, podem ser divididos em quatro ‘critérios’ ou ‘parâmetros’ a serem aferidos: (i) a característica permanente da habitação; (ii) a ‘utilização’ da terra para atividades produtivas; (iii) o caráter imprescindível da terra para a preservação dos recursos necessários ao bem-estar dos povos que as habitam; e (iv) a preservação, pela terra, da reprodução física e cultural desses povos “segundo seus usos, costumes e tradições”. Dominique Gallois entende esses elementos como expressões de “quatro dimensões distintas, mas complementares, que remetem às diferentes formas de ocupação, ou apropriações indígenas de uma terra” (2004:37, ênfases acrescentadas). Uma interpretação apressada, a meu ver, pois nos levaria a supor a preeminência de alguma estabilidade, uma espécie de ‘encaixe’ entre o texto do artigo constitucional e a multiplicidade de realidades que ele busca abarcar; como se o primeiro fosse uma descrição dessas realidades – o que permitiria falar que ele remete a *formas* de ocupação. Acredito que é mais proveitoso dar um passo atrás, questionando essa estabilidade e atentando para o próprio encontro entre as disposições da Constituição – junto às normas que a elas seguiram – e essas formas de ocupação, com aquilo que as permeia: ontologias indígenas e seus respectivos conceitos de terra, seus modos de habitar e de constituir lugares, e tanto mais.

Ao voltar-se para os seus materiais etnográficos, a própria discussão de Gallois nos permite desconstruir a suposição desse encaixe estável. Comentando a incumbência do antropólogo responsável pelos estudos para a criação de TIs de mostrar como, em cada caso, as “lógicas espaciais” indígenas se articulam com essas “dimensões”, a autora problematiza o esforço, suposto nessa incumbência, de “tradução” – usando um termo mobilizado por Leite (1999:130) para discutir a identificação de TIs que será especialmente útil para a discussão que segue. É sobre o caso da TI Zo’é (cuja identificação e delimitação foram feitas por ela mesma e por Nadja Havt, a partir dos conceitos de território e modo de vida, elaborados por esse povo) que Gallois se apoia, mostrando como é inadequada, naquele contexto, a aplicação ‘seca’ da noção de “habitação permanente”. O padrão de ocupação territorial dos Zo’é, conta-nos ainda Gallois, alterna entre movimentos de dispersão e de concentração populacional: “um

princípio que rege a qualidade de vida do grupo, abrangendo desde as relações interpessoais entre famílias e entre grupos locais, até aquelas mantidas com os não-Zo'é". (2004:38). A definição da área de ocupação histórica desse povo – que necessariamente expressará uma sobreposição entre áreas diferentes de grupos locais também distintos – *parte* diretamente desse padrão, o que implica reconhecer as suas descontinuidades territoriais (id.: *ibid.*).

O argumento de Gallois se desdobra ainda nos efeitos que a consolidação de uma TI (ou de uma “terra” – termo equivalente a TI na exposição da autora) tem sobre a “territorialidade” indígena – isto é, sobre a relação de cada povo com o seu território. Este, para a autora, concerne “à construção e à vivência, culturalmente variável, da relação entre uma sociedade específica e sua base territorial” (id: 39). Gallois ainda discute etnograficamente os efeitos da constituição da TI a partir das transformações observadas entre os Wajãpi nos contextos de contato interétnico e no próprio processo de regularização fundiária, para então ponderar que

Teríamos então de analisar, caso a caso, *as respostas dos grupos indígenas à conversão de seus territórios em terras*, uma vez que, como sugere João Pacheco de Oliveira: “*Não é da natureza das sociedades indígenas estabelecerem limites territoriais precisos para o exercício de sua sociabilidade*. Tal necessidade advém exclusivamente da situação colonial a que essas sociedades são submetidas” (1996: 9). Na transformação de um território em terra, passa-se das relações de apropriação (que prescindem de dimensão material) à nova concepção, de posse ou propriedade (id.: *ibid.* ênfases acrescentadas).

Ainda que a ideia de ‘apropriação’ demande uma avaliação mais cuidadosa (sobretudo para tratar de relações com a terra), ou por mais que a passagem para um regime de posse ou propriedade, com a instituição de uma TI, seja algo questionável, pretendo apenas reter aqui, para os fins da argumentação que ora esboço, a ideia de que a demarcação promove *transformações* nos modos indígenas de habitar a terra e de relacionar-se com ela – transformações essas que geram “respostas” (termo tímido, que poderíamos talvez estender para ‘reação’, ou mesmo ‘impacto’). Além disso, e lançando mão de uma licença, digamos, *interpretativa* para ler a citação de João Pacheco de Oliveira apresentada por Gallois, podemos pensar o problema das “respostas” indígenas a tais transformações como tendo ‘impactos’ sobre a territorialidade desses povos, uma vez que os modos deles relacionarem-se com a terra não se encerra na *natureza*; não é, por assim dizer, *natural* – como não o é a relação do ‘nativo’ com a sua ‘cultura’ (Viveiros de Castro, 2002:114).

Por falar em natureza, e voltando para os critérios estipulados pelo § 1º do Artigo 231, citados acima, merece atenção a preeminência dada ali às “atividades

produtivas”, à “preservação dos recursos ambientais” e à “reprodução física e cultural” dos índios. É de se indagar em que medida há de fato, nessa formulação – e na produção legislativa que nela se inspirou<sup>65</sup> –, um rompimento com um paradigma positivista (como comumente se clama), quando o reconhecimento de um direito territorial pautado no princípio do *direito à diferença* (como discutimos no Capítulo 1) passa a ser atrelado à verificação de um modo e um tempo de ocupação – com as ambiguidades já comentadas aqui – e às questões de *reprodução*. Deixemos o problema para os especialistas<sup>66</sup>, mas desdobrando-o em outro, mais próximo a preocupações clássicas na etnologia: estaria a ênfase na “reprodução física e cultural” *reproduzindo*, ela mesma, noções sobre os índios que equacionam a cultura à natureza *desses povos*, e encerram a terra a um outro registro de ‘natureza’, mais próximo da ideia de ‘recurso’, isto é, um objeto separado, um meio para que essa relação ‘natural’ com a cultura se dê? Consequentemente, estaria esse equacionamento e a ênfase na reprodução seguindo uma concepção já bastante debatida de que os índios estariam sujeitos aos imperativos da subsistência – isto é, da *mera existência*?

Não me refiro ao que poderia ser identificado com uma esfera propriamente econômica das socialidades<sup>67</sup> indígenas, mas a uma ideia tácita, atrelada à de ‘reprodução’, de que existir *basta* – quando sequer sabemos o que é ‘existir’ para esses povos. “Primeiras sociedades do lazer, primeiras sociedades da abundância”, diz Marshall Sahlins, recuperado por Pierre Clastres (2003:209) em sua argumentação contra a determinação negativa dessas ‘sociedades’ – que produziram apenas o necessário para viver, seja por incapacidade técnica, seja por preguiça. Mas há *outra coisa* em jogo; “misteriosamente, alguma coisa existe

---

<sup>65</sup> Vale ainda mencionar que Alfredo W. B. de Almeida mostra, a partir do levantamento de diversas sistemáticas (constituições estaduais e leis estaduais e municipais), que a caracterização das denominadas “terras tradicionalmente ocupadas” se dá a partir das “diferentes modalidades de apropriação dos recursos naturais”. Isto é: “o uso comum de florestas, recursos hídricos, campos e pastagens aparece combinado, tanto com a propriedade, quanto com a posse, de maneira perene ou temporária, e envolve diferentes atividades produtivas exercidas por unidades de trabalho familiar, tais como: extrativismo, agricultura, pesca, caça, artesanato e pecuária” (Almeida, 2008:37-38)

<sup>66</sup> Ver, por exemplo, a discussão de Sandra Nascimento (2016) sobre a relação entre as normas que regem os processos de regularização fundiária e os paradigmas neoliberal e positivista.

<sup>67</sup> A minha opção por tratar de “socialidades” e não de “sociedades” indígenas segue a crítica melanesista (e, depois, americanista) ao segundo conceito, que tem em Marilyn Strathern e Roy Wagner nomes de destaque. Para uma discussão acerca do conceito de “socialidade” e as possibilidades de utilizá-lo não apenas no contexto amazônico, mas também no nordeste indígena, ver o segundo capítulo de Viegas (2007). Para um diálogo entre esse conceito e a obra de Clastres, ver Barbosa (2004) e Sztutman (2012). Para o debate em torno do conceito de sociedade, ver Ingold (1999).

na ausência”, como dizia também Clastres (id.:41). Ao nos colocarmos no espaço fértil da pergunta, concebendo o desencaixe, a diferença conceitual, abrimos *espaço para os outros*, como dizem Pignarre e Stengers (citados em Viveiros de Castro, 2011a:314). Como não fazê-lo, considerando que contínua e constantemente, de norte a sul do país, os índios têm chamado a atenção para o caráter indissociável da relação entre a garantia à vida e a permanência na terra?

“[A] terra ocupada é uma ‘terra de viver’”, afirma Lino Neves (2012:524) acerca dos múltiplos, diversos e complexos sentidos abarcados pela noção de *vida* aí contida. A essa constatação o autor une o argumento de que a expressão “território de reprodução física e cultural” revela-se indiscutivelmente mais ampla quando confrontada pelas realidades que ela busca descrever. Neves então conclui que a reivindicação de uma TI não poderia jamais dizer respeito a uma “terra qualquer” – apresentando um contrapondo fundamental à ideia de que ela se encerraria no registro da exploração de recursos (id.: ibid.). Para além dos problemas políticos de resumir as ontologias indígenas aos ditames da necessidade e da reprodução, portanto, a noção de ‘subsistência’ está longe de definir o que a terra é para os ameríndios – o que tampouco é capturado pelo que a categoria de “ocupação tradicional” busca abarcar. Ou seja: há um encontro desencontrado aí – um ruído, uma disjunção; como, então, pensar *a partir* (e não apesar) da disjunção?

Voltemos ao ponto que inspirou essa breve digressão. Se é *sobre* o aparato estatal que conforma a TI (categorias, normas e processos) que a autodemarcação se realiza, e se há, como vimos, uma assimetria central nas operações que consolidam essas experiências, a particularidade delas que me interessa tratar aqui está nas relações da qual partem (entre os distintos conceitos de terra) e nas novas relações que elas estabelecem (entre os índios e o Estado, grosso modo). A autodemarcação parece promover mesmo uma dobra sobre o aparato estatal, uma *tensão* que se dá não exatamente no plano da execução dos procedimentos (estes são mantidos, já que estão no cerne de tal aparato e, portanto, do lado ‘majoritário’ da assimetria)<sup>68</sup>, mas no dos *conceitos* que os subjazem. Ou melhor: a tensão sobre o aparato estatal é exercida, antes, no âmbito dos conceitos, *expressando-se* então no dos procedimentos – onde ela é

---

<sup>68</sup> Observemos, por exemplo, a ênfase dada ao rigor técnico no caso da autodemarcação da TI Kulina do Médio Juruá (cf. Merz 1997), ou a exposição de Gallois (2011) sobre o protagonismo dos Wajãpi na realização dos procedimentos técnicos durante a demarcação de suas terras.

mais percebida, por assim dizer, como é percebido o desconcerto, ou a instabilidade, a partir de acordes dissonantes em uma harmonia.

O encontro que a autodemarcação promove – uma *dissonância de mão dupla*, como me inspira a pensar o sentido geral que a teoria da música dá ao termo – é, pois, eminentemente *instável*: pois tanto é desconcertante a adoção mesma desse aparato conceitual-procedimental-normativo estatal por parte dos índios, como o são as imposições (técnicas e normativas) que esse mesmo aparato apresenta aos índios para que a ‘adoção’ funcione. Trata-se portanto de um encontro tão instável quanto irreduzível, incomensurável: a diferença da qual a autodemarcação parte não é dissolvida ou subsumida pela dobra que ali é realizada; *a tensão não é ‘resolvida’*, estabilizada. Antes, ela perdura, desdobrando-se nas relações e nos arranjos engendrados em cada caso: entre os diferentes atores que deles participam (coletivos indígenas, órgãos estatais, ONGs, pesquisadores e outros); na formação ou na atuação de organizações indígenas; ou na participação de distintas agências, não apenas nas figuras de representantes, mas também na expressão de suas forças (como o Estado e o Mercado). Poderia parecer contraditório anunciar a incomensurabilidade como o centro desse encontro, não fosse ela a possibilidade mesma dele acontecer e de se estabelecerem, com ele, relações em que persistem (e resistem) a diferença. Em outras palavras, penso que para tomar a realização do processo demarcatório para si é necessário, para os índios, saber que a TI como categoria, como forma e modelo *não equivale* ao que a terra é para eles. Isto é: a terra indígena não se encerra, dissolve ou se reduz à TI; a tradução não é completa, pois prevalece a incomensurabilidade – *índice de resistência*. Caso contrário, seria apagada a diferença que anima e dá corpo à política – como ainda discutirei no Capítulo 3.

Se a expressão da autodemarcação é a dissonância, a sua via, o seu método, é o dos *equivocos controlados*: um modelo de tradução em que a diferença é a condição para a significação, e não o seu obstáculo (Viveiros de Castro, 2004:20; ver também Herzfeld, 2001 e Lambek, 1998). Menos do que denotar apenas um simples problema de compreensão (pois o problema reside justamente em ‘entender que os entendimentos não são os mesmos’, como coloca Viveiros de Castro), a ideia de equivocidade trata de um modo de comunicação no qual diferentes perspectivas se encontram em termos homônimos para distintos referentes (De la Cadena, 2010: 351). O objetivo dessa “disjunção comunicacional” é evitar perder de vista a diferença que reside nos

homônimos equívocos, uma vez que os interlocutores não estão falando sobre a mesma coisa, e *sabem disso* (Viveiros de Castro, 2004:9).

Não se busca resolver a disjunção, apagar a diferença contida na equivocidade e suprimir a distância entre os conceitos em contato, uma vez que é o próprio espaço da equivocidade que permite “o encontro de diferentes mundos” (Coelho de Souza et. al., 2016: 3). Seguindo Michael Lambek, Viveiros de Castro afirma que a incomensurabilidade não só permite como justifica os esforços de comparação – esta, ao mesmo tempo a ferramenta analítica primária e o material bruto da antropologia (2004:4). O ponto fundamental na discussão do autor é a possibilidade de reconceitualizar a comparação a partir da equivocidade e do processo de tradução dos conceitos práticos e discursivos dos ‘nativos’ em termos do aparato conceitual antropológico – promovendo, em última instância, uma *deformação* desse aparato:

[T]raduzir é sempre trair, como o ditado italiano diz. Uma boa tradução (...) é uma que trai a língua de destino, não a língua de origem. Uma boa tradução é aquela que permite aos conceitos estrangeiros [*alien*] deformar e subverter as ferramentas conceituais do tradutor para que a intenção [*intentio*] da língua original possa ser expressada no interior da nova (Idem:5).

Inspirada no trabalho de Marisol de la Cadena (2010) – que discute os usos de “natureza” e “cultura” (e mais especificamente as montanhas e o “patrimônio cultural”) pelos movimentos indígenas nos Andes como “sites of equivocation” –, experimento estender o conceito de equivocidade para outros âmbitos em que se dão esforços de tradução e de produção antropológica, como as demarcações e as autodemarcações de TIs. Se já é reconhecido que os processos de demarcação (especialmente nas etapas de identificação das áreas, nas quais o antropólogo precisa apresentar a relação dos índios com a terra e argumentar sobre a tradicionalidade da ocupação nela) se dão a partir de traduções (Leite, 1999; Gallois, 1999, Havt, 2002), não é exagero afirmar que o mesmo aconteça nas autodemarcações. Aliás, por compreenderem procedimentos comuns que desembocam num mesmo objeto, ambas promovem passagens e produzem novos sentidos para a terra: da terra vivida e entendida na perspectiva e nos termos indígenas, para a TI consolidada no modelo e sob os códigos do Estado; da terra vista quando se olha pra baixo (como aludido na epígrafe deste capítulo) para a terra traçada em mapas e descrita em coordenadas; da terra sem fronteiras em sentido estrito para uma área com uma *forma*, cujos perímetros são marcados e monitorados.

A diferença que me interessa sinalizar ao pensar a autodemarcação a partir dos equívocos controlados está antes no plano do *processo* de fazer essas passagens – ou melhor, a adoção desses processos, a passagem para as passagens, por assim dizer – do que no ‘produto’ delas (a TI propriamente dita, ainda que ela mesma seja um equívoco, independente de ter sido criada por ação estatal ou por esforços indígenas). Ater-se ao ‘produto’, aos resultados, seria apagar a diferença primeira entre os processos empreendidos pelos índios e aqueles realizados pelo Estado; ou seria, no mínimo, resumi-la ao âmbito dos procedimentos, como já discutimos aqui. O que busco fazer é deslocar a “disjunção comunicacional” para a determinação, por parte dos índios, de adotar um processo alheio de agir sobre a terra (de marcar, criar limites e, em muitos casos, até mesmo ocupar), processo esse que gera uma sobreposição de conceitos sabidamente distintos de ‘terra’. Uma hipótese que tenho perseguido é a de que a dobra realizada pela autodemarcação faz com que o Estado, por sua vez, dobre-se sobre si mesmo (sobre suas próprias normas, seus conflitos e tensionamentos internos), tendo que ‘lidar’ com a TI que fora constituída sob o seu próprio regime.<sup>69</sup>

Para concluir o exercício de definição ao qual me ative até aqui, proponho tomar o termo “autodemarcação” menos no sentido de descrever modos de ‘participação’ indígena na criação de TIs, ou de ‘apropriação’ dessa categoria pelos índios, ou de discernir ‘graus’ de autonomia desses grupos em relação ao Estado e a outros atores, e mais sob o enfoque do encontro entre perspectivas distintas relacionadas à terra – conceitos, modos de agir, de habitar, de relacionar-se com ela etc. Experimento, assim, entender o radical “auto” como um indicador da transformação que ele exerce sobre o termo ao qual é acoplado; com isso, pode ser possível deslocar um problema com o qual me deparei ao iniciar este exercício: como traçar uma diferença entre demarcações ‘convencionais’ e autodemarcações sem deixar-se deslizar para a uma designação prévia do que um coletivo indígena poderia ‘comportar’, incorrendo na discutível operação de reificação do coletivo, grupo, povo ou sociedade indígena, já tão

---

<sup>69</sup> A discussão sobre o caso munduruku ilustra bem esse ponto, uma vez que a autodemarcação realizada por esse povo teve o seu gatilho na declaração da então presidente da Funai Maria Augusta Assiratti, de que o processo de regularização fundiária das TIs munduruku do Médio Tapajós encontrava-se parado por pressão de setores do governo interessados na construção do complexo hidrelétrico do Tapajós – que conta com uma usina, São Luiz do Tapajós, projetada para a área de uma das TIs. O reconhecimento dessa terra como de ocupação tradicional indígena, por parte do Estado, inviabilizaria a construção da usina, pois obrigaria o governo a remover os índios dali, o que é vedado pela Constituição de 1988 (salvo determinados casos, nos quais não se encaixa o dos Munduruku, como também discuti no Capítulo 1).

problematizada pela antropologia? Ou mesmo sem pretender colocar a questão em termos de ‘graus’ de autonomia ou protagonismo indígena (uma avaliação que certamente não cabe ao antropólogo fazer)? E como elaborar uma definição sobre essas experiências sem deixar-se capturar por um viés meramente técnico ou instrumental?

Ao abordar essas experiências a partir da dobra que elas realizam e da ideia de equivocidade controlada, deixando o termo a princípio ‘vazio’, permitimos que cada experiência fale por si: indicando como se deram, em cada caso, as passagens entre os diferentes registros de ‘terra’; como cada povo lidou com o Estado, os seus códigos e o seu aparato burocrático; quais relações foram construídas nesses processos – e o que elas revelam sobre os modos indígenas de fazer política; e tanto mais. (E eu diria mais: abdicando da imposição de ‘provar’ o que há de realmente “auto”, de propriamente “próprio” – para chegar a “genuíno” basta um pulo – nas experiências de autodemarcação, a etnografia se faz possível, *abrimos espaço para o outro.*) Observemos, então, quais são os casos identificados como “autodemarcação” no Brasil – reunidos no quadro abaixo, no qual se vê a localização das TIs, os períodos nas quais as autodemarcações se deram e indicações acerca do processo estatal de regularização fundiária.

**Quadro 2: autodemarcações no Brasil**

Povo/TI			Autodemarcação		Processo de regularização (estatal)		
Povo	Nome da TI	Localização	Início (ano)	Final (ano)	Início*	Final*	Status da TI
Kulina e Kaxinawá	Alto Rio Purus	AC	1984	1984	1976	1996	Homologada
Kulina	Kulina do Médio Juruá	AC/ AM	1990	1997	1985	1998	Homologada
Deni	Deni	AM	2001	2003	1985	2004	Homologada
Wajãpi	Wajãpi	AP	1994	1996	1976	1996	Homologada
Apinajé	Apinayé	TO	1985	1985	1985**	1997	Homologada
Borari e Arapium	Maró	PA	2007	2007	2008	em curso	Delimitada
Munduruku	Sawré Muybu	PA	2014	2015	2013	em curso	Identificada
Tupinambá	TI dos Encantados	PA	2016	em curso		em curso	Em identificação
Kaingang	Passo Grande do Rio Forquilha	RS	2013	2013	2005	em curso	Declarada

\* O início e o final do processo de regularização fundiária dizem respeito, respectivamente, à apresentação da primeira proposta de área (com a delimitação dos perímetros) e à homologação

\*\* O ano de 1985 ainda precisa ser confirmado em consulta ao arquivo do processo na Funai

Como indiquei na introdução deste trabalho, a produção acadêmica acerca de experiências de autodemarcação no Brasil é notavelmente escassa. Em outros contextos sulamericanos – e em especial, na Venezuela – podemos encontrar mais registros, como Jiménez & Perozo (1994), Zent et. al. (2003), Medina (2003), Tabarez (2011), Zent et. al. (2011) e Morales & Quispe (2014). De todos os casos identificados no quadro acima, apenas o dos wajãpi e o dos kulina do Médio Juruá eu tive conhecimento por pesquisa bibliográfica, e não por pesquisa na internet (em sites e arquivos de organizações indigenistas, principalmente). Esses dois casos são mais conhecidos, realmente: via de regra, quando se fala de autodemarcação entre pesquisadores, indigenistas ou apoiadores das lutas indígenas, logo se evoca a experiência wajãpi – embora, curiosamente, os trabalhos que examinei a respeito dela (Gallois 2000, 2001, 2004, 2007, 2011) não usem esse termo, referindo-a apenas como uma “demarcação” que seguiu o ritmo de vida e as determinações dos Wajãpi. Entre os Kulina do Juruá – experiência destacada por Neves (2012) –, vemos uma cartilha especialmente dedicada a registrar a experiência de autodemarcação e servir de referência para que outros povos possam levar a cabo iniciativas desse tipo (Mers, 1997). E isso é tudo. Para desenhar o Quadro 2, precisei examinar os arquivos da Funai a respeito da regularização fundiária da TI Alto Purus, entrevistar pesquisadores e levantar informações em notícias na internet ou em banco de dados.

A internet, aliás, é um elemento de destaque na “arena de combatividade” (op. cit.) onde essas iniciativas se dão – como via de divulgação *e também* como via de ação. Nesse último sentido, o caso munduruku é emblemático, uma vez que há, por um lado, uma aposta dos índios no apoio de indivíduos e coletivos à sua luta (ao publicarem cartas e vídeos), e por outro, uma intensa participação de jornalistas (brasileiros e estrangeiros) nessa arena. Algo semelhante parece estar em curso na autodemarcação da TI dos Encantados, que tem ganhado expressão em redes sociais, por exemplo. O caso da TI Maró ficou conhecido não pela autodemarcação, mas pelas disputas em torno da autodeterminação indígena, questionada por um juiz federal (cf. Peixoto & Peixoto, 2012; Ferreira, 2011). Menos conhecidos são os casos kaingang, deni e apinajé, sobre os quais há poucos registros. A dificuldade de levantar materiais sobre o último provavelmente se dá pela mesma razão de serem tão poucas as informações disponíveis acerca da autodemarcação da TI Alto Purus: ambas as experiências apinajé e kulina-kaxinawá se deram na primeira metade da década de 1980, em regiões de destaque para os ditos “interesses nacionais” (com a construção de

estradas e com o controle de fronteiras, respectivamente). Foi preciso recorrer aos arquivos da Funai acerca da regularização da TI Alto Purus, articulando o exame dos documentos com a leitura de monografias sobre a região, para poder sistematizar a apresentação que segue abaixo.

### **2.3. Autodemarkações no Alto Purus e Médio Juruá**

Apesar de serem escassos os registros a respeito da Terra Indígena Alto Rio Purus (tanto em trabalhos acadêmicos como em publicações de outra natureza), é possível observar como nela se encontram (e por vezes se confrontam) os esforços estatais de regularização fundiária e as dinâmicas territoriais e políticas dos índios. Subjacente a ambos e transversal aos séculos de expansão não-indígena na região há uma complexa trama, que abarca as políticas expansionistas promovidas pelo governo brasileiro; a sistemática captura de índios para serviços do governo, para catequese ou para escravidão (Balestra, 2013: 25); a corrida pelas “drogas do sertão” e, finalmente, a empresa seringalista, o sistema de aviamento e os ciclos da borracha (mais a esse respeito em Bonilla, 2005, 2007). Seria imprudente, portanto, adentrá-la sem algum domínio daquilo que a compõe. O que me cabe agora é chamar a atenção, a partir de um exame etnográfico do arquivo que abriga o processo referente à regularização da TI Alto Rio Purus, para os modos pelos quais essas questões ora saltam das folhas do processo, ora se tornam difusas, na opacidade própria dos documentos. Além disso, interessa-me pontuar a evidência etnográfica, observado no exame dos arquivos, dos conflitos próprios da trama como elementos com os quais os índios estavam se debatendo ao tomar a decisão de autodemarkar as suas terras.

De partida vale notar que o próprio processo de regularização fundiária promoveu efeitos imediatos no Alto Purus, gerando um expressivo deslocamento de famílias kaxinawá, então residentes na periferia de uma vila não-indígena, para a aldeia Fronteira, do mesmo povo. Essa migração gerou um expressivo aumento na densidade demográfica da aldeia, implicando uma série de dificuldades de organização e gestão da comunidade. Além disso, e como se vê em argumentos de agentes indigenistas atuantes na região, a primeira proposta de delimitação para a TI (redigida em 1976 e aprovada em 1977 pela presidência da Funai), deixava abertos “verdadeiros corredores que facilitaríamos a invasão e a diminuição da área” ao reparti-la em três – o que foi interpretado como um atendimento aos interesses de pretensos proprietários seringalistas (proc. 3279/77: 215). Somada a esses fatos, a necessidade premente de impor um limite

aos invasores *cariús* (não-indígenas brasileiros, na língua kulina) em toda a região impulsionou os vizinhos e inimigos históricos Kulina e Kaxinawá a escreverem juntos, em março de 1980, uma carta à Funai reivindicando uma terra única para ambos os povos. Nesse documento, os índios não só reivindicam claramente uma terra única para ambos, como indicam os marcos de seus perímetros e afirmam que já haviam começado a abrir as picadas:

Nós Madija e Kaxinauas quer 1 pedaço todo junto. Kulinas e Kaxinauas todo ligado. Nós queremos assim. Queremos o igarapé Canamari até igarapé Prainha deste lado outro do igarapé Nazaré até o igarapé S. Vicente. No fundo da Cabeceira do igarapé do Acre até igarapé Saperai [?]. Madija e Kaxinauas quer assim *pra tirar produto e viver bem. Queremos todos juntos que nós estamos em cima de terra.*

(...)

Índio aumentou mais, precisa mais rancho pra nós, se não passa fome e morre, *nós não queremos morrer.* Quando nós falamos que terra é nossa, cariú diz que índio gosta de falar mentira. Cariú diz que índio não tem lei pra isso e que funai só pra enganar. Funai, vamos dizer pra você escutar, *vamos demarcar terra grande pra nós trabalhar, porque nós tudo animado pra terra grande. (...) Já começamos o pique. (...) Funai embora vem logo, nós ensina medir nossa terra.* Vem breve possível, já demorar muito, já comeu muito dinheiro, já enganou muito. Já faz 4 verão que esperamos. Será que tu com medo da onça? Não ta com medo de fome, nos arruma rancho pra tu, macaxeira e banana madura. (...) Te esforça [ininteligível] nós Funai. Nós começamos o pique de nossa terra. Agora nós espera Funai fazer a tua parte (Kaxinawá; Kulina, 1980 *apud* Balestra, 2013:80-81. Ênfases acrescentadas).

As duras margens dos papéis e dos arquivos deixam apenas alguns sinais da vida que deles transborda.<sup>70</sup> Três anos se passaram entre o envio da carta dos índios (e dos documentos de pesquisadores e de funcionários da Funai, que apoiaram e reforçaram as reivindicações indígenas) e a apresentação ao Departamento Geral de Patrimônio Indígena (DGPI) – que então regulava a situação das terras, a normatização do patrimônio e a contabilização da renda indígena – de uma nova proposta de delimitação, que atendia às demandas indígenas por uma terra unificada. Seguindo os perímetros sinalizados nessa proposta, os Kulina e Kaxinawá abriram novas picadas nos limites da sua área, marcando com estacas de madeira os locais onde posteriormente deveriam ser colocadas as placas de identificação da TI. A empreitada, realizada por oitenta homens durante um mês, mobilizou toda a população das aldeias nos preparativos de alimentos, na reunião de instrumentos e no seu planejamento.

Tanto muito tempo esperamos a promessa da Funai. Nunca saiu. Só saiu promessa, mas nunca cumpriu. Agora como resolvemos por nossa conta própria e nós fomos, (...) reunimos com 80 pessoas e fomos fazer a picada. Os brancos não acreditaram que nós faríamos a picada. Nós, agora, todo mundo sabe que o índio pode fazer. Já está tudo pronto, graças a Deus. E agora vamos resolver falar com a Funai novamente para ver se os engenheiros, os antropólogos acompanham a picada que nós fizemos, pra ver, pra

---

<sup>70</sup> Para uma instigante etnografia de um processo de demarcação de TI (no caso, a do povo Krikati), com reflexões inspiradoras sobre pesquisa em arquivos, ver Miras (2015).

poder acreditar que nós fizemos mesmo. Sobre a demarcação da área, a Funai tem que cumprir, a Funai tem que tomar providências, porque por nossa conta própria já fizemos. Ela não precisa trabalhar não. É só andar dentro da picada mesmo, um caminho...que nós fizemos. Então a Funai tem que ver isso. Agora nós estamos precisando das placas pra botar nos pontos que nós fizemos... Agora precisamos cuidar da nossa área que nós demarcamos por nossa conta própria. (...) Primeiro os brancos invadiram muito a terra. Primeiro nós não sabia nada. A caça foi acabando, a pesca foi acabando. (...) E nós vamos segurar nossa área (Declaração do Tuxaua Pancho, Kaxinawá, aldeia do Recreio *apud* Proc. 3279: 208).

O depoimento citado acima é parte de uma reportagem escrita por pesquisadores indigenistas, ligados a entidades religiosas, acerca do processo de autodemarcação da TI Alto Rio Purus. Publicada em um jornal de grande circulação de Rio Branco (AC), em 2 de dezembro de 1984, a reportagem foi enviada à presidência da Funai em janeiro do ano seguinte, junto a uma carta na qual os indigenistas destacam as reivindicações dos índios pela oficialização de seu trabalho demarcatório, uma vez que esse trabalho havia seguido “rigorosamente o mapa de delimitação da Funai (...), elaborado de acordo com os interesses das duas comunidades”, e que havia então cerca de trinta famílias não-indígenas morando dentro da TI (cuja desocupação já havia sido solicitada pelos índios). Além disso, a área demarcada coincidia com a zona da rodovia Transacrea e do novo município de Santa Rosa, até então uma vila; os impactos da construção da estrada e da formação do município poderiam, segundo os indigenistas, “implicar sérios transtornos para as comunidades indígenas Kulina e Kaxinawá” (Proc. 3279:208).

Em outra reportagem a respeito dessa experiência, redigida pelos mesmos autores<sup>71</sup>, é possível encontrar mais alguns elementos relevantes para compreender a dinâmica de uma autodemarcação e os seus desafios – desafios estes próprios da adoção de uma tarefa que segue uma perspectiva sobre o espaço e a terra (e sobre modos de agir, marcar, delimitar) fundamentalmente distinta da perspectiva indígena. Entre esses desafios está a dificuldade de prever o tempo necessário para percorrer todo o perímetro da TI na abertura das picadas, e a pouca precisão (em termos de latitude e longitude, suponho – mas o texto não evidencia) quanto à localização de pontos ou elementos específicos, como igarapés, por exemplo. Não se tinha uma ideia exata do tempo que os piques demandariam, diz o texto – sem causar grande surpresa, já que esse tal exatidão (definida em termos específicos da relação tempo/espaço) pertence a um modo particular de conceber e traçar fronteiras na terra. Além disso, a

---

<sup>71</sup> Ver “Uma alternativa à indiferença”, em [pib.socioambiental.org/anexos/22991\\_20120831\\_162125.pdf](http://pib.socioambiental.org/anexos/22991_20120831_162125.pdf), acesso em 23/04/2016.

dinâmica de trabalho em um grupo diverso e com diferentes lideranças trouxe questões de ordem política (interesses, modos de conduzir as atividades etc.) e prática (definição de competências e atribuições) – todas superadas, conclui a reportagem, sem detalhes.

Há um hiato, no âmbito do arquivo referente à terra Kulina e Kaxinawá, entre a menção à autodemarcação (com o material citado acima) e os documentos nos quais a Funai, em 1986, encaminha ao Alto Purus a equipe técnica responsável pelo levantamento fundiário – que só se concretizaria plenamente na homologação da TI, uma década depois. Na dissertação de mestrado que elaborou após morar por seis anos junto aos Kulina (publicada dois anos antes da homologação da TI Alto Purus), Lori Altmann (1994)<sup>72</sup> chama a atenção para as pressões das forças militares sobre o processo de regularização fundiária dessa área, uma vez que ela se localiza na faixa de fronteira com o Peru. “Os militares do antigo Conselho de Segurança Nacional continuam determinados a não demarcar áreas que se situem nesta faixa, alegando razões de segurança”, diz a autora, indicando que, todavia, fora criado em 1992 o município de Santa Rosa, justamente na fronteira (:52).<sup>73</sup>

Ainda que a TI Alto Rio Purus só tenha sido homologada em 1996, em 1990 os Kulina e Kaxinawá já consideravam a autodemarcação um sucesso – é o que conta Martin Merz (1997:32), ao mostrar que foi essa avaliação positiva o impulso inicial para que os Kulina do Médio Juruá decidissem também autodemarcar a sua terra, que sofriam com constantes e crescentes invasões. As experiências de um e outro grupo kulina, contudo, guardam poucas semelhanças. Se por um lado ambas se iniciaram de modo ‘autônomo’ em relação à Funai (i.e., sem um acordo prévio e a despeito ou em reação à atuação desse órgão), isso logo mudaria no caso do Médio Juruá. Conta-nos Merz que depois de terem aberto as primeiras picadas, em 1991 (um ano depois de decidirem pela autodemarcação), os Kulina do Médio Juruá buscaram viabilizar política e tecnicamente a demarcação a partir de uma articulação com organizações indigenistas atuantes na região, a recém-criada União das Nações

---

<sup>72</sup> Meus reiterados agradecimentos à colega Aline Balestra, por me disponibilizar esse trabalho de tão difícil acesso.

<sup>73</sup> Altmann conta ainda que no final da década de 1980 a TI Alto Rio Purus foi finalmente aprovada como área indígena pelo Grupo Interministerial, mas não tardou a sofrer as pressões dos militares, que interromperam o processo de regularização, fazendo com que a área voltasse à condição de interdita, apenas. Só em 1991 houve a aprovação para que a demarcação física acontecesse (1994:53).

Indígenas (UNI) e a organização alemã Pão Para o Mundo (PPM). Essas organizações atuaram respectivamente como apoiadoras (no caso das indigenistas), executora (UNI) e financiadora (PPM) da empreitada, que foi formalizada em 1993, através do estabelecimento de um convênio entre a Funai, a UNI e a comunidade Kulina.<sup>74</sup>

Tomando como base uma portaria de delimitação publicada no ano anterior e um “Plano de Operação” previamente traçado e acordado, o convênio estabelecia que a contratação de técnicos para a realização da demarcação ficaria a encargo da UNI, deixando a Funai apenas com a incumbência de acompanhar os trabalhos, providenciar placas e marcos para a TI, e fornecer aos índios os mapas e respectivos memoriais sobre a área já produzidos (Merz, 1997:44). Mesmo dispondo de poucas informações sobre o caso do Alto Purus, é possível identificar, de partida, uma diferença crucial entre ele e o caso do Médio Juruá: a aposta na via institucional como estratégia de consolidação da autodemarcação. Há certamente especificidades nos arranjos políticos e nos contextos de cada uma dessas regiões (a atuação das organizações supracitadas no Juruá; a formação da UNI e sua relação com a PPM, por exemplo) e entre cada um desses grupos kulina, cujo exame poderia nos ajudar a compreender essa diferença. Como não disponho dessas informações, deixo a questão em aberto para futuras investigações, somando a ela uma complementar: que fatores determinaram a diferença de posicionamento da Funai em um e outro caso? Haveria mais elementos – ou melhor, mais *interesses* – em jogo, além das mudanças na política indigenista que se deram na passagem da década de 1980 para a de 1990 e o contexto de promulgação da Constituição de 1988?

Como vimos no Capítulo 1, é justamente nessa passagem que a Funai retoma consideravelmente a autonomia que havia perdido desde 1983, com a participação do “Grupão” nos processos de regularização de TIs. Além disso, a partir de 1991 é assegurada a participação de índios nesses processos – o que se acentuaria ao longo dessa década, com o desenvolvimento do PPTAL, do qual o convênio para a demarcação da TI Kulina do Médio Juruá é um antecessor

---

<sup>74</sup> Isso não se deu, é claro, sem conflitos. Lino Neves conta que as manifestações contrárias à demarcação da TI Kulina do Médio Juruá, por parte da população regional, cresceram à medida que a mobilização dos índios avançava – o que levou à realização de um seminário público para explicar no que consistiria a autodemarcação, realizado pelos Kulina e seus apoiadores (2012:582). Rosa Maria Monteiro, presente à ocasião, conta como ficara claro ali que o objetivo daquela empreitada era “sinalizar os limites da área indígena para acabar com os conflitos, justamente porque o Governo Federal se omitia e não cumpria as obrigações que eram suas” (*apud* Neves, 2012:583).

direto. Há, portanto, um componente contextual na diferença de posicionamento da Funai em relação a cada um dos casos citados aqui. Mas isso não é suficiente para explicar por que um processo se estende por 20 anos – no meio dos quais os índios fazem sucessivas tentativas de dialogar com o governo federal, ou de pressioná-lo, como mostra Altmann (1994:53) – e outro parece, com o perdão do trocadilho, mais *conveniente*. Que peso terá o fato da TI Alto Purus se localizar numa região de fronteira? Isto é, que peso terão tido os militares sobre os processos de criação de TIs durante a segunda metade do século XX?

Voltemos ao Médio Juruá. A primeira fase (pós-convênio) da autodemarcação se deu em 1994, com o planejamento das atividades, a compra dos equipamentos – motosserras, barcos, terçados, computadores, extensões, geradores, rádios, bússolas, teodolito, aparelhos de GPS e respectivas antenas (Merz, 1997:52) –, e a realização de cursos sobre rastreamento (determinação exata de cada ponto da área) para os Kulina.<sup>75</sup> A fase seguinte foi a das primeiras aberturas de picadas e clareiras, realizadas em 1995 e retomadas dois anos mais tarde, quando também se deu a medição topográfica da área. Vale notar, a partir da exposição de Lino Neves acerca desse caso, que o convênio estabelecido para a demarcação estipulava como *condição necessária* para o reconhecimento desse trabalho pela Funai o *pleno atendimento a normas técnicas específicas* – o que se consolidou como um fator de atraso para os trabalhos. A esse respeito, Neves também diz: “esta situação agravava-se ainda mais na medida em que os Kulina percebiam que estavam na dependência da equipe técnica [não-índigenas contratados pela UNI], que por sua vez dependia da liberação dos recursos financeiros” (2012:595).

“Toda tecnologia desenvolvida e utilizada pela agrimensura está fundada na concepção cartesiana do espaço. Concepção completamente alienígena aos Madijá”, afirma Marco Paulo Froes Schettino, antropólogo que em 1996 fez uma vistoria à autodemarcação a serviço da Funai. “O espaço cartesiano é quadriculado, atravessado por coordenadas, pontos, ângulos, números e linhas. É um espaço concebido desde uma visão de área, direcionada de cima sob um olhar vertical para baixo”, diz ainda Schettino, argumentando que também as representações desse espaço cartesiano (como as cartográficas) reproduzem uma perspectiva vertical, pois o ideal da representação cartográfica

---

<sup>75</sup> Considerando a discussão que desenvolvi acima sobre o lugar dos procedimentos técnicos nas autodemarcações, não entrarei nesse tipo de detalhes ao tratar dos casos que elenquei aqui. No que diz respeito à experiência no Médio Juruá, ver Merz (1997), Monteiro (1999) e Neves (2012:578-604) para esse tipo de informação.

é medir, quantificar ao máximo o espaço, de forma a permitir a sua apreensão a partir de uma abstração distante, sem uma experiência local. *A função básica da concepção cartesiana do espaço é a conquista e o domínio sobre o espaço*, desdobrados na conquista e no domínio militar, na exploração de recursos naturais e na definição da propriedade e da soberania, ambas últimas ancoradas nas jurisprudências ocidentais (*apud* Merz, 1997:23. Ênfases acrescentadas).

Vê-se, com essas exposições sobre os imperativos da dimensão normativa e técnica da autodemarcação, como o duplo exercício de tradução implicados nessas experiências (da TI sobreposta à terra, e dos procedimentos técnicos sobre os modos outros de habitar etc.) está sujeito a tensões e desconcertos de diferentes ordens. Ainda que as exposições de Merz (1997), Monteiro (1999) e Neves (2012) destaquem a dimensão técnica (no caso dos dois primeiros autores, em especial) e os seus efeitos políticos (no caso do terceiro), fica nítido, com o que vimos até agora, que ambos são algo como um desdobramento da tradução primeira (epistemológica e política), que se dá no plano dos conceitos de terra. Merz e Neves, aliás, chegam a pontuar essa questão, ainda que não a coloquem exatamente nesses termos. O primeiro fala, na esteira de Schettino, de uma “representação” horizontal do espaço para os Kulina, que ao ser constituída na “experiência local, direta, em contínua relação com o meio, a partir dos percursos e deslocamentos cotidianos” (1997:23), distingue-se substancialmente da concepção vertical do Estado. É igualmente distinta a noção kulina de limites:

O limite da área (...) é ‘até por onde o Madijá pode ir sem encontrar inimigos’. Com esta imagem de ‘propriedade’ o Madiká tem um conhecimento claro e definido sobre as fronteiras da sua terra. Para saber o tamanho e os limites da área o Madijá não precisa de uma demarcação com picadas, marcos e placas, nem de uma medição por rastreios e o mapeamento da área (Merz, 1997:17).

Neves se apoia nessa discussão de Merz, argumentando que cada povo conhece bem as “fronteiras” de seu espaço. Do ponto de vista indígena, diz ainda o autor, o estabelecimento de diferenças espaciais se dá não apenas pelo traçado de limites físicos, mas por relações sociais de conflito ou aliança (2012:527). Mas diferente de Merz, pra quem a autodemarcação fez com que os Kulina complementassem a sua concepção de terra, passando a usar os conceitos não-indígenas como um “serviço” – num processo de maior “conscientização” e de aumento da “vontade de assegurar e defender os seus limites exatamente para preservar o conceito tradicional dos índios sobre a área” (1997:24) –, em Neves não vemos uma preeminência da resolução da diferença. Apoiando-se na argumentação de José de Souza Martins (1991), o autor procura evitar a confusão entre distintas concepções de terra indígena, separando “território indígena” (i.e.,

“território social” – “terra da ancestralidade, terra de viver e de celebrar os ritos que dão sentido à coletividade indígena” (Neves 2012:531)) das noções não-indígenas de “reserva” e “privilégio” que têm, por sua vez, raízes nas concepções de patrimônio individual, mercadoria etc.

A distinção essencial entre essas concepções se dá pelas operações que cada uma promove: enquanto a “terra de viver” não se dissocia das pessoas, dos mitos e ritos e das formas indígenas de viver, o entendimento não-indígena traça de partida uma separação entre povo e solo/área, humanos e ambiente, cultura e natureza. Neves remete essa última concepção ao projeto de emancipação dos povos indígenas no Brasil, que ganhou força com a promulgação do Estatuto do Índio em 1973. E mobilizando ainda Martins, mostra que o propósito de desvincular juridicamente os índios das suas terras fazia com que essas fossem entendidas como indiferenciadas, equivalentes e, portanto, intercambiáveis – o que dava poder ao governo para remover populações indiscriminadamente. Veremos, com a exposição que segue acerca da experiência wajãpi de autodemarcação, como nas duas décadas pelas quais o processo de regularização dessa área se estendeu, cruzaram-se diversas propostas de áreas, diferentes orientações do governo brasileiro e distintas forças e interesses em torno da demarcação. E veremos, principalmente, como a consolidação da TI produziu efeitos sobre a vivência dos Wajãpi na terra em seus lugares.

#### **2.4. Autodemarcação entre os Wajãpi**

Vinte anos separam os primeiros esforços de identificação da área que hoje é a TI Wajãpi e a sua homologação pela Presidência da República. Localizada nos municípios de Laranjal do Jari e Pedra Branca do Amapari, no estado do Amapá, essa TI teve os seus primeiros contornos traçados por um antropólogo e retraçados por um sertanista, ambos em 1976 – apenas três anos depois do contato desse povo com a Funai (e menos de uma década depois dos primeiros contatos com não-indígenas), num período marcado pelos impactos da construção da rodovia Perimetral Norte (BR 210) e pela presença maciça de garimpeiros nos domínios indígenas (Gallois, 2011:39). Mais cinco propostas de área seriam apresentadas à Funai até o ano de 1991, quando uma portaria do Ministério da Justiça declarou a posse permanente indígena nos seus perímetros, junto à determinação para que se realizasse a demarcação dos 573mil hectares da sua área (id.:45). Esta foi realizada entre 1994 e 1996, em uma iniciativa considerada pioneira, uma vez que os Wajãpi tiveram um marcado protagonismo

– fazendo a demarcação física dos limites da TI *em si* e estabelecendo as ‘diretrizes’ do trabalho (id:47) – e que as atividades se desenvolveram em um convênio estabelecido entre a Funai, a agência de cooperação alemã GTZ e o Centro de Trabalho Indigenista (CTI).

Firmado em 1995, esse convênio se insere no quadro mais amplo das experiências de “demarcação participativas” <sup>76</sup>, que acompanharam a ampliação do Programa de Demarcações do PPG7, e a consolidação do PPTAL. A experiência, conta-nos Gallois (*apud* Krasburg & Gramkow, 1999), foi determinada pelo processo de controle territorial que os Wajãpi vinham desenvolvendo desde a década de 1980 (:139), e tomou como princípio o modo específico desse povo ocupar a terra, marcado pela dispersão (:150). Os trabalhos, diz ainda Gallois em outro lugar (2011), foram divididos em seis etapas: identificação das cabeceiras dos rios limítrofes, realizada “sob responsabilidade exclusiva dos Wajãpi, organizados em diferentes equipes” (:51); levantamento geodésico, feito por técnicos ligados a empresas e a universidades e acompanhados por um grupo wajãpi numeroso; plaqueamento de toda a extensão do rio Inipuku e de sua embocadura no rio Jari – que “constituiu uma visita de rememoração da história do grupo” (:52); abertura de picadas nos limites secos; demarcação do divisor de águas Ari-Pakwarã e plantios agro-florestais nas picadas (id.:ibid.).

Como veremos com as narrativas acerca dessa empreitada, os efeitos da criação da TI e a sua sobreposição à terra se dão em diferentes direções, extrapolando o encontro ou confronto entre as agências indígenas e estatais, e sendo também vividos como experiências na terra. Nos percursos das expedições demarcatórias são revistos caminhos e paragens do tempo dos *antigos*, passam-se a ser conhecidos locais dos quais só se tinha um vago conhecimento. É o que conta Siro, uma liderança wajãpi, acerca da expedição até a cabeceira do rio Kumakary. Em sua fala aparece um leque de lugares distintos: aqueles que haviam sido morada do criador dos Wajãpi; outros, percorridos no passado pelos *antigos*; lugares de pouso e, enfim, a cabeceira propriamente dita, que é

---

<sup>76</sup> Levando em conta a discussão da seção 2.2. (supra), não considero produtivo (ou mesmo possível) traçar, neste momento, uma distinção categórica estanque entre demarcações participativas e autodemarcações. Para avaliar uma eventual necessidade de fazê-lo e para enveredar-se por esse caminho seria preciso ter muito mais material empírico em mãos do que hoje disponho, em decorrência das limitações que esta pesquisa enfrentou e da literatura escassa. Como já indiquei aqui, não há trabalhos acadêmicos específicos, no Brasil, sobre autodemarcação: o que há são menções, em meio a discussões diversas, como assinaléi acima. Sobre demarcações participativas, ver Kasburg & Gramkow (1999), Gramkow (2002), Pacheco de Oliveira & Iglesias (2002), Barroso-Hoffmann (2005), Gramkow et. al. (2007).

apresentada por ele com generosos detalhes. “Chamamos os lugares como esse de Janejarã tapererã. Não tem árvores, só capim. (...) Não tem palmeira warakuri, nem kurua, nem mumuru” – e a extensa lista do que não há ali segue (Gallois, 2011:54). Conta Siro também que ao chegarem ali, os índios se surpreenderam com o sereno, que desafiava qualquer iniciativa de manter acesa uma fogueira durante a noite: “os antigos sabiam que fazia frio por lá, mas nunca haviam falado do sereno” (Id.:ibid.). Ainda sobre esse ponto – mas agora no curso baixo do rio Visagem, onde “não tem rastro de branco na mata”, pois estes “só andam de motor” –, Kurapi’a, outra liderança wajãpi, fala: “existem muitas capoeiras dos antigos na cabeceira (...). Pra baixo, só existe um caminho dos antigos. Não o vi desta vez, mas já o percorri há muito tempo atrás” (id.:55).

Além de rever ou conhecer lugares, torna-se também possível atualizar a relação com locais já percorridos – fazendo surgir, inclusive, novos nomes. É o que se vê no relato de Parikura, liderança wajãpi, a respeito das cachoeiras do rio Felício: “Durante esta expedição, nós demos um novo nome àquela cachoeira: é Tare’y kai ytu, a cachoeira do trairão queimado, porque Pejanã queimou o peixe que íamos comer” (Gallois, 2011:56). Algo semelhante aparece na fala do chefe Waiwai sobre diferentes locais da expedição para a cabeceira do igarapé Pakwarã; nela, vemos uma série de lugares recém-nomeados a partir da experiência da própria expedição:

chamamos o lugar de Pinoru tetã, o abrigo de folha de bacaba, porque não tem palha preta. (...) Então, dormimos no lugar que chamamos Murumuru tetã, o abrigo de murumuru. Um lugar muito difícil, onde não tem palha pra cobertura. (...) Depois, levamos o caminho até um lugar que chamamos Yjysōwa, o lugar da argila roxa. A argila é bem roxa, azul mesmo Demos esse nome (id.:58).

É interessante notar, ainda que de maneira aproximativa, como a demarcação – um processo de metrificação do espaço (no sentido de Nodari, 2014, discutido na próxima seção) por definição – não só é permeada como também engendra experiências outras, que não aquelas de estabelecer fronteiras ou de estar contido em um espaço, como se dá com o limite métrico. Tomemos também como exemplo a fala da liderança wajãpi Tapenaiky sobre uma expedição rumo à cabeceira do igarapé Y’yakã, um dos limites da área indígena. Conta ele que os seus parentes até então não conheciam esse lugar; “não sabiam que era o Y’yakã, iam caçar por ali, mas não sabiam. Meu pai sabe. Ele já tinha andado por ali há muito tempo, pra caçar, por isso que sabia que a cabeceira era por ali” (Gallois, 2011:57). Estaria o processo de demarcação – ao fazer com que as pessoas voltassem a percorrer lugares ou passassem a conhecê-los, e que

eventos ocorram novamente neles – reanimando os lugares, trazendo-os “de volta à vida” (como discute Cardoso (2016) seguindo Ingold (2000), e Coelho de Souza (2009), a partir das experiências kisedje), ou atualizando a sua vida na experiência presente?

Voltarei a essa questão em um instante. Por ora, e ainda sobre os efeitos do processo de demarcação, observemos o que discute Gallois (2000, 2004, 2007), acerca das transformações nos conceitos de terra e povo – ou de uma “auto-representação étnica” (para usar os termos da autora) – entre os Wajãpi nos contextos de defesa da sua área contra invasões e de reivindicação da TI. Conta a autora que até os primeiros anos da década de 1970, quando a Funai reuniu em um posto de assistência os Wajãpi sobreviventes da forte epidemia de sarampo decorrente da invasão de garimpeiros na região do Amapari, predominava uma “auto-representação não centralizada”, ligada a uma forma de organização e de ocupação territorial em “zonas de suporte do ‘modo de ser fragmentado’” do grupo local, conta ainda Gallois. Essa forma de ocupação marcada pela dispersão de pequenas aldeias em torno de lugares centrais (2011:21) e fundamentalmente ligada ao grupo local toma expressão no termo *ekowa*, que designa o lugar onde um indivíduo vive ao seu modo (2004:6). É apenas no contexto de emergência da categoria “nós Wajãpi” – um contexto marcado pelo contato com não-índios, ainda segundo Gallois – que surge também uma expressão para identificar a “nossa terra”, *jane yvy*. Em outras palavras, “só há terra [no sentido de TI] se há ‘Wajãpi’” (2000:4).

Por fim, e ainda no que diz respeito aos efeitos das transformações e traduções promovidas pelo processo de demarcação, vale mencionar uma anedota apresentada por Gallois sobre o contexto da instalação dos marcos da área wajãpi. Expressão direta dos equívocos que atravessam a criação de uma TI, essa anedota e o comentário subsequente de Gallois iluminam o argumento que apresentei anteriormente sobre a não dissolução do conceito indígena de terra com a criação da TI, a sua diferença em relação à concepção não-indígena e a incomensurabilidade que pauta esse encontro.

Aldeia Taitetuwa, num dia de festa. (...) Os anfitriões terminaram de limpar a praça, onde em breve todos vão dançar. Matapi, chefe da aldeia, chama seus netos: eles devem retirar o marco de cimento que ocupa o centro da praça de dança. Seis crianças extraem da terra o pesado marco, com ajuda de alavancas e, já sem forças, o deixam cair na borda do terreiro. Será recolocado no seu lugar no dia seguinte, sob os cuidados do chefe. (...)

A aldeia Taitetuwa foi, efetivamente, uma das primeiras visitadas pela equipe de geodesia responsável pelos cálculos da demarcação física da Terra Indígena e, sem conhecer ainda o modo de vida dos Wajãpi, decidiu fincar a peça bem no centro da praça. Na

perspectiva dos engenheiros este era o ponto ideal para o marco, que deveria ser apropriado como um monumento, em torno do qual a aldeia poderia crescer, como qualquer povoado (Gallois, 2000:1).

## 2.5. O lugar dos limites, e os limites para os lugares<sup>77</sup>

Ligando-se de modo algo imprevisto à equivocidade própria dos processos de autodemarcação, o estabelecimento de limites para a terra – um ponto de convergência entre esses processos e a demarcação ‘padrão’, no que diz respeito ao plano dos procedimentos e do objeto criado em ambos os casos, como já vimos – parece revelar sentidos fundamentais das autodemarcações e das lutas indígenas, mais amplamente. De forma sintética, pudemos observar, nas experiências expostas aqui, como a criação da TI figura como condição para que a vida (presente e futura) das florestas, do rio e dos índios seja possível – sendo o impedimento à construção da barragem apenas *um* dos aspectos dessa possibilidade, no caso dos Munduruku; como o processo de regularização fundiária promoveu um retorno de famílias dispersas em centros urbanos às suas terras tradicionais, como vimos no caso dos Kaxinawá, no Alto Purus<sup>78</sup>; e como as atividades da autodemarcação fazem com que determinados lugares “voltem à vida”, permitindo aos coletivos envolvidos *experimentar* essa vida, ligando-se às experiências dos seus antepassados, como conta a etnografia wajãpi. Além disso, há em todas essas experiências o princípio de proteger a terra – não apenas contra invasões de não-indígenas, mas num sentido de cuidado – ligado, por sua vez, a entendimentos específicos e mais profundos do que é *viver na terra*.

No Capítulo 3 desenvolverei um pouco mais a ideia da autodemarcação como via de garantir uma vida possível. Por enquanto, desejo focar a preeminência do estabelecimento de limites na consolidação dessa via, para que ela ilumine aspectos das lutas às quais se refere, indicando de antemão elementos fundamentais para a discussão que seguirá. Demarcar uma TI implica um processo de metrificação do espaço, uma determinada maneira de relacionar-se com o “ambiente”: constitui-se, nesse processo, uma forma, um contorno que marca uma extensão – é o “limite métrico, da lei”, mostra Nodari (2014: 8), recuperando Deleuze. Trata-se, ademais, “de uma *experiência do perito*”, na qual o espaço é medido para ser ocupado, diz ainda o autor (id.: 9). Menos do que

---

<sup>77</sup> Agradeço especialmente à antropóloga Ester Oliveira, amiga e colega, pelas partilha das reflexões que seguem.

<sup>78</sup> Vale notar o destaque que é dado pelos Tupinambá da Serra do Padeiro (BA) à possibilidade de retorno (ou de recuperação, “resgate”) de parentes dispersos a partir da recuperação territorial estabelecida pelas *retomadas* de terra (cf. Alarcon, 2013). Voltarei a esse ponto no Capítulo 3.

um tipo objetivo, o limite métrico se refere a um modo de operação, uma *experiência do limite*. Em sentido oposto há outra experiência e outra operação: do “limite-dinâmico, interno e imanente”, intensivo, que não configura uma extensão determinada, expressando antes um modo de vida, “uma maneira de habitar o mundo, uma posição relacional” (id.: *ibid.*). Como na diferença entre espaços lisos e estriados – que são antes formas de habitar, e não características intrínsecas do espaço –, entre os limites extensivo e intensivo, a diferença

não diz respeito a porções específicas do mundo, o material e o espiritual, mas sim a modos diferentes da relação “*eu com o ambiente*” que caracteriza toda experiência. Portanto, as coisas não são em si métricas ou não-métricas; tampouco é nossa percepção (mesmo cultural) que vê limites externos ou internos: trata-se de uma relação *entre* a perspectiva e as coisas, ou seja, do sentido. O que há são linhas de força, processos de metrificação e desmetrificação que se sobrepõem, se revertem, se antecipam e se conjuram uns aos outros (Nodari, 2014.8. ênfases no original).

Passa-se de uma experiência de limite para outra, e reciprocamente: a transformação de uma área em Terra Indígena não significa a extinção da experiência não-métrica do limite (novamente: não se trata de ‘tipos’) – como também é questionável que a criação da TI seja o primeiro ou o único momento em que a metrificação do espaço seja vivida pelos índios. Embora sejam estabelecidas fronteiras para a TI, traçando polígonos e quantificando o espaço, a rigidez dessas operações não é absoluta; como argumenta Julia Miras (2015), “os seus limites são constantemente permeados, ela é fluxo e está sempre se transformando: ela vaza” (2015: 33). Ainda que os procedimentos que conformam a TI visem estabilizá-la num espaço delimitado (metrificado, extenso) que segue o imperativo de controle do Estado, as terras são vivas, e também a vida *nelas* promovem “processos de (re)territorialização [que] parecem sempre escapar a essas fronteiras e colocá-las em movimento”, diz Miras (id.: *ibid.*).

Mas mesmo levando-se em conta que a criação das fronteiras de uma TI segue o modo estatal de agir sobre a terra, seria equivocado resumir os efeitos dessa criação exclusivamente ao controle do Estado – e a um sentido de perda total, pelos índios, de ingerência sobre a área. Fronteiras, mesmo sob esse registro de controle de uma determinada área, podem não apenas ser necessárias como desejadas: para que se impeça a construção de uma barragem, atue contra a ofensiva da grilagem, garanta a vitalidade da terra ou proteja determinados lugares, por exemplo. O caso munduruku é emblemático a respeito desse último ponto: tendo passado pela destruição do local para onde vão as almas dos seus mortos – a cachoeira Sete Quedas, demolida nas obras da usina Teles Pires, no rio homônimo –, os índios temem o que pode acontecer caso Dajekapap (o lugar

onde passaram os porcos que levavam o filho do criador da humanidade, que ali deixou um rastro) seja inundado por São Luiz do Tapajós:

Primeiro o governo federal acabou Sete Quedas, no Teles Pires, que foi destruído pela hidrelétrica, *matando o espírito da cachoeira*. E agora, com seu desrespeito em não publicar o nosso relatório, *acaba também com Daje Kapap Eypi*. Sentimos o chamado. Nosso guerreiro, nosso Deus, nos chamou. Karosakaybu diz que devemos defender nosso território e nossa vida do grande Daydo, o traidor, que tem nome: O governo Brasileiro e seus aliados que tentam de todas as formas *nos acabar*.<sup>79</sup>

Nesse sentido podemos vislumbrar alguns aspectos da articulação que a constituição de limites promove na equivocidade própria da autodemarcação (e na ideia de incomensurabilidade como resistência, apontada anteriormente aqui), pois é especialmente intrigante o encontro entre os distintos registros que coexistem nas terras indígenas: lança-se mão de um aparato tão alienígena quando os procedimentos que materializam as fronteiras da TI com picadas e placas para *garantir a vida* daquilo que até então persistira predominantemente em experiências outras, intensivas, de limite. Mas isso não é tudo, e a questão fundamental aqui não é propriamente preservacionista (no sentido não-indígena do termo): como os Munduruku não cansam de afirmar, garantir a vida dos lugares é zelar pela vida do próprio povo – “sem a terra não sabemos sobreviver”, também dizem eles (cf. Anexo II). A questão que então se apresenta é: se mais do que “*earthlings*” (‘terrâqueos’), somos “*placelings*”, como afirma Edward Casey (1996:19), quais serão as múltiplas dimensões (não apenas perceptivas, mas, sobretudo, ontológicas) das transformações dos lugares, ou da destruição ou morte de lugares que participam da constituição um coletivo?

Ao longo dos anos nos quais fez trabalho de campo entre os Yanéscha da Amazônia peruana, Fernando Santos-Granero (1998) viu sucessivos esforços governamentais produzirem, sob a bandeira do desenvolvimento, profundas transformações em todo o território desse povo. Conta o autor que em 1977 uma estrada de colonização já havia chegado a uma das comunidades indígenas; seis anos mais tarde, não só outra comunidade fora atingida, como se havia espalhado por toda a região guaritas do exército e escritórios das empresas responsáveis pelas obras das estradas. O autor então contrasta essas transformações com a paisagem que observara na sua primeira ida a campo, na

---

<sup>79</sup> As ênfases no trecho citado são minhas. Discutirei essa carta com mais fôlego (e a presença de Karosakaybu e Daydo na luta munduruku) no Capítulo 3. Esta carta pode ser encontrada, na íntegra, no Anexo IV deste trabalho. Ela também está disponível em “III carta da autodemarcação do território Daje Kapap Eypi”, disponível em <<https://autodemarcacaonotapajos.wordpress.com/2014/11/30/iii-carta-da-autodemarcacao-do-territorio-daje-kapap-eypi/>> , acesso em 11/01/2017.

qual conheceu lugares e elementos de destacada importância mítica, histórica e pessoal para os seus interlocutores:

No momento em que eu cheguei, a paisagem entre os povoados de Huacsho e Muerrafo tinha mudado dramaticamente desde a minha caminhada por lá em 1977. Os construtores de estradas tinham dinamitado vários morros, às vezes escavando os pés dos morros, às vezes cortando os morros mais baixos em dois. Para evitar ter que construir um grande número de pontes, eles construíram a estrada ao longo da margem direita do rio Cacazu. Como resultado disso, a antiga trilha da floresta foi destruída e muitos dos marcos (*landmarks*) que me foram mostradas na minha caminhada lá em 1977 não eram mais visíveis. Algumas das que eram ainda visíveis, como a cachoeira Yato' Ror, foram danificadas ou muito modificadas pelos construtores da estrada (:137. Tradução minha).

Com a construção das estradas e com as empresas que ocuparam o território vieram os *pishtacos*, malignos cortadores de garganta, conhecidos e temidos por diversos povos amazônicos por matarem de forma violenta as suas vítimas e utilizarem a gordura de seus corpos para fins diversos. Esses seres – que embora dotados de poderes mágicos não são espíritos, “nem seres de outro mundo mas homens de carne e osso” (id.: *ibid.*) – estão historicamente ligados a figuras de poder, comenta Santos-Granero. O autor, que até então não havia escutado dos Yanesha nenhuma referência a *pishtacos*, nota ainda que onde quer que esses personagens apareçam, eles estão ligados a contextos de grandes mudanças, onde adaptações profundas são impostas, e à pressão exercida por forças externas, como o Estado ou a Igreja.

No caso dos Yanesha, as atividades dos *pishtacos* (cujas ocorrências seguiam a mesma direção da estrada em construção) estavam ligadas não apenas a extrair a gordura de suas vítimas, mas em utilizar os corpos delas nas bases de pontes, ou servindo esses corpos como alimento para os morros ao longo das estradas, como uma forma de prevenir deslizamentos que poderiam prejudicar as obras. Sobre esse último ponto, Santos-Granero conta que os espíritos que moravam nos morros destruídos pela construção da estrada estavam muito bravos por terem sido dinamitados e removidos – e, por isso, promoveram grandes deslizamentos de terra, matando trabalhadores e enterrando o caro maquinário de construção. “As pessoas disseram que os morros exigiram ser alimentados de seres humanos para não produzir mais deslizamentos de terra”, diz ainda o autor, indicando que residiria aí a explicação para que os *pishtacos* – contratados pela empresa responsável pela construção da estrada – estivessem matando civis e soldados: “onde quer que ocorresse um deslizamento de terra os *pishtacos* matavam e enterravam duas pessoas para prevenir acidentes futuros” (id.: 138).

Embora os *pishtacos* tenham se alastrado rapidamente pelo território yanesha, provocando mudanças notáveis na conduta desse povo em relação a

lugares que antes eram considerados seguros (não se pode andar sozinho à noite, ou corre-se o risco de virar presa, por exemplo), Santos-Granero não explora os problemas e as possibilidades analíticas que com eles se apresentam. A sua presença e os atos que violentos cometiam foram interpretados pelo autor em termos de um processo de dessacralização da paisagem, que passara a contar com lugares de sacrifício (:139). Tudo se passa como se uma transformação dos lugares não tivesse ela mesma lugar, como problema, no esquema de Santos-Granero – senão como profanação daquilo que é antes de tudo ‘imaculado’, por assim dizer. Ainda que a sua própria etnografia indique importantes elementos e possíveis matizes, o trato que o autor dá à paisagem (e à sua capacidade de encapsular e transmitir história, questão central para o autor) tem o tom e a forma próprios da noção de sagrado, que lhe é cara.

De modo semelhante, outros elementos relevantes, como os nomes de lugares, ocupam espaço subsidiário nessa abordagem centrada na ‘consciência histórica’ promovida pela inscrição de "reminiscências pessoais", "tradições orais coletivas" e "narrativas míticas" na paisagem. Essa inscrição se dá por “escritura topográfica”<sup>80</sup>, uma elaboração sem dúvida criativa de Santos-Granero, mas eminentemente focada na “consagração mítica” do território, em detrimento da multiplicidade de elementos e processos nos modos indígenas de constituir coletivos e pessoas. É o que argumenta Marcela Coelho de Souza (2009), que também aponta:

a maior parte dos lugares nomeados, nos casos focados por essa literatura [da qual Santos-Granero é exemplo], parece remeter a esses dois registros — "mítico" e "histórico". Dizem-nos que esses nomes referem-se frequentemente a recursos (ecológicos, econômicos, sociais) presentes nessas localidades, bem como a seus "donos" (espíritos associados). Se tais referências, como é legítimo supor, além de registrar as ações e eventos memoráveis do passado, *associam-se aos múltiplos sentidos, atuais e vividos, envolvidos na constituição mútua de lugares e pessoas no presente, isso é algo que apenas uma etnografia mais detalhada da nomeação, narração e experiência dos lugares poderia revelar* (2009: 14. Ênfases acrescentadas).

A visão dos lugares como suporte mnemônico responde à principal preocupação de Santos-Granero, acerca de como as sociedades lembram e guardam a memória (“how societies remember”). No entanto, a ênfase dada a essa consciência histórica e sua roupagem mítica para descrever os modos ameríndios de constituição dos lugares (em detrimento dos demais sentidos

---

<sup>80</sup> Sobre escritura topográfica, diz o autor: “uma pessoa caminhando ao longo de uma trilha (...) poderia ‘ler’, e na verdade ‘lê’ as histórias deles [divindades ancestrais], seja parcialmente (lendo topogramas individuais) ou em sua totalidade (lendo topogramas interrelacionados)” (Santos-Granero, 1996:141. Tradução minha).

supracitados) tem seus problemas, como argumenta Coelho de Souza.<sup>81</sup> Desses, destaque – remetendo-me novamente ao caráter de equivocidade que tenho sublinhado a respeito da constituição de limites e da autodemarcação de TIs – o risco de confundir (i.e., subsumir) as políticas indígenas e não-indígenas de proteção de “lugares sagrados”: mesmo ali onde elas coexistem e confluem; se essa proteção é reivindicada pelo movimento indígena, como pondera a autora, “ela é uma que se ergue no campo mesmo de contestação atravessado pelas distintas maneiras de construção espacial características das culturas nativas de um lado e dos Estados e sociedades nacionais de outro” (id.: 15).

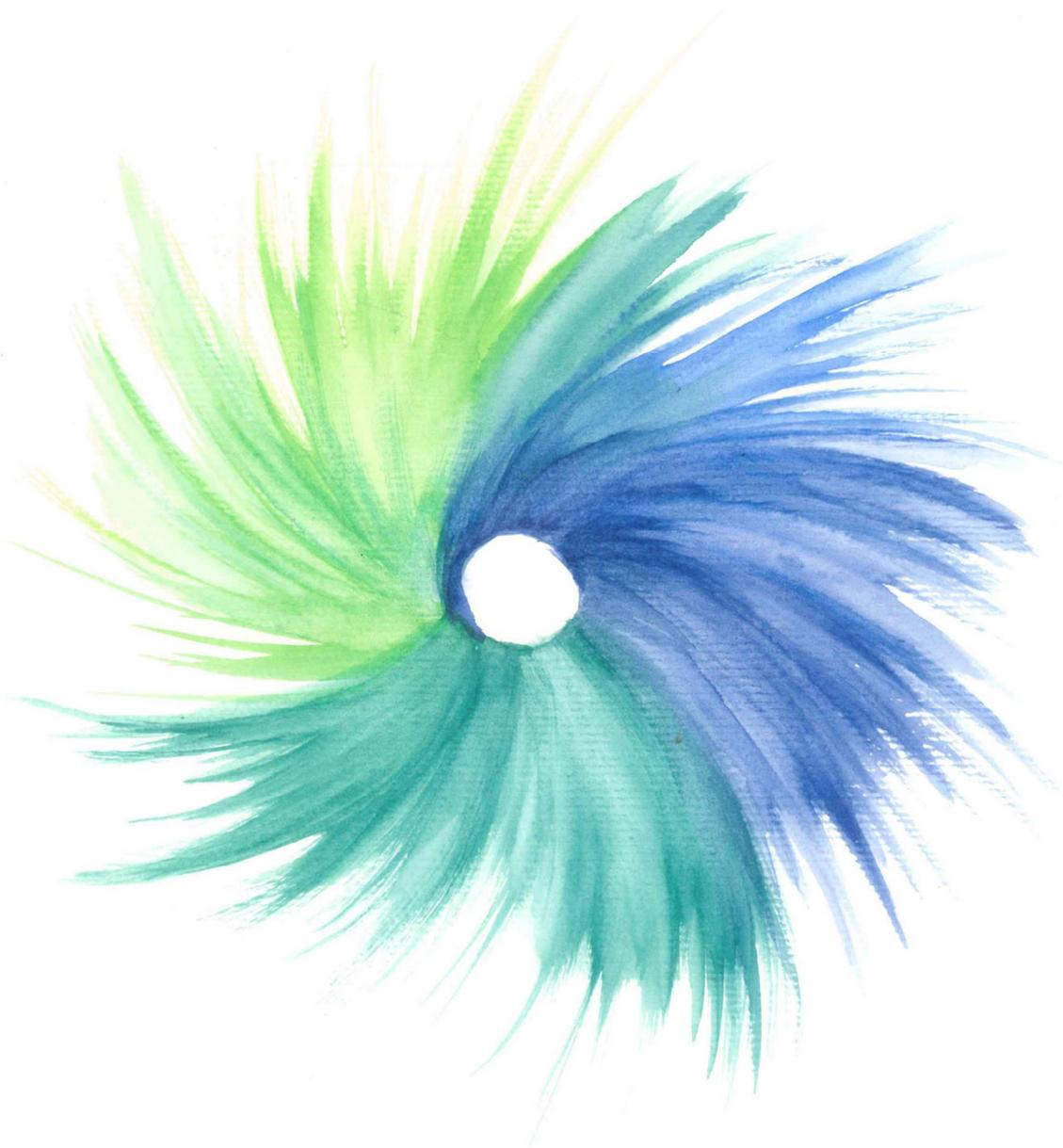
“Antes, não sabíamos que existiam limites para a terra, só sabíamos que tudo era floresta”, diz Kumai, chefe wajãpi, que complementa: “Agora, demarcamos nossa terra, porque *é só o que sobra dos lugares ocupados pelos antigos*. Os nossos netos precisam defender esta terra para *continuar vivendo como wajãpi*” (Gallois, 2000:4. Ênfases acrescentadas). Vemos na fala de Kumai um exemplo dessa coexistência de políticas distintas de proteção e da passagem do limite intensivo ao extensivo, com desdobramentos interessantes. A terra passa a ter limites (do tipo contorno) quando os lugares são subtraídos ‘do todo’ da floresta; e o limite, ao circunscrever o que sobra desse ‘todo’, confirma a subtração. Mas (e está aí o ponto mais curioso) ele o faz confirmando também a singularidade do modo de vida que constitui o limite dinâmico – isto é, afirmando a sua diferença em relação ao regime do limite-contorno, da qual a ideia mesma de ‘aquilo que sobra’ é índice. Pelo mesmo motivo, mas no sentido inverso (passando do métrico ao não-métrico), e diretamente ligado a poder “viver como wajãpi”, é instigante a possibilidade de retomar, depois que a terra fora demarcada, o modo de ocupação territorial marcado pela dispersão de pequenas aldeias, como a etnografia junto a esse povo mostra largamente (Gallois, 2000, 2007, 2011). A esse respeito, diz outra liderança wajãpi, Ajareaty, depois que a sua TI fora consolidada: “Agora estamos satisfeitos, porque vamos poder continuar a dispersar nossas aldeias, visitar uns aos outros, passear de aldeia em aldeia e os netos poderão abri novos caminhos de caça, longe” (Gallois, 2000:5).

---

<sup>81</sup> Essa ênfase seria ainda expressão de uma tendência a dar maior espaço à constituição mítica da territorialidade indígena na tematização das paisagens sul-americanas, e menos ao “envolvimento experiencial” e à “postura ontológica” nelas implicadas, indica também Coelho de Souza (2009:12).

### CAPÍTULO 3

#### *Uma afirmação de vida: as lutas por terra, a guerra ameríndia e a atualidade do contra-Estado*



Legenda:  
força centrífuga,  
de dispersão.  
“A multiplicação do  
múltiplo” pelos índios  
(Clastres, 2011a).

Imagem: Luísa Molina.

*Há muito tempo que não precisamos fazer uma expedição de guerra, mas, se for necessário, o rastro do tempo aponta o caminho do futuro: somos a nação Munduruku, os cortadores de cabeça.*

26ª Assembleia Geral da Nação Munduruku

*Parentes, vamos lutar juntos. É só observar como a natureza nos ensina. Observamos que as formigas taoca nunca caçam sozinhas, mas em bando. Elas entram nas ocas e fazem fugir as mais temíveis cobras, escorpião, centopeia, aranhas, a onça, a grande cobra. Entram em oco de paus e capturam e destroem qualquer espécie que encontram pela frente. Essas formigas são perigosas. Da mesma forma agem os maribondos. Eles nunca atacam sozinhos. E também as formigas vermelhas ferozes: primeiramente ela vem sozinha e logo em seguida vem o bando para atacar. Os porcos do mato nos ensinam tudo sobre a arte de lutar ou da guerra. (...)*

*O momento é esse para lutarmos juntos, contra o nosso maior inimigo, que é o governo. Vamos formar uma grande aliança como o nosso saber nos ensina: a sabedoria do jabuti. Ele é lento, mas não é lerdo. Ele anda devagar, mas não fica para trás. Tem uma resistência e ninguém o derrota. Ele sempre vence. É muito inteligente e sábio.*

Movimento Ipereg'ayu e Associação Indígena Pariri  
(povo Munduruku do Alto e Médio Tapajós)

## Prólogo

A que esforço imaginativo as políticas indígenas nos convidam? Essa questão, que permeou, ainda que tacitamente, as discussões delineadas nos capítulos anteriores deste trabalho, ganha corpo aqui trazendo consigo as elaborações feitas pelos Munduruku nas *Cartas da autodemarcação de Daje Kapap Eypi*. Nesses documentos, que espelham a tenacidade dos índios em suas lutas, nos deparamos com as críticas que estes fazem ao Estado, com as questões enfrentadas por eles no processo de autodemarcação e proteção territorial, e com os múltiplos sentidos da luta pela terra. Abre-se, com isso, uma via profícua para pensar as lutas indígenas como *forma de habitar a terra* e como um *modo de vida* (a luta como constituição de possibilidades de vida) que não se dissocia da terra, mas que tem nela sua própria condição de existência. Tampouco se dissocia da tríade terra-luta-vida a cosmologia munduruku, que mobilizada nas cartas, revela a dimensão propriamente cosmopolítica<sup>82</sup> da autodemarcação.

A noção de cosmopolítica também articulará a minha leitura da etnografia tupinambá e o encontro que experimento promover entre autodemarcações e retomadas de terras. Este é o segundo momento em que busco explorar o convite das formas de ação indígenas para pensar a relação terra-luta-vida e a própria noção de política. E nesse caminho, os processos de retomada levados a cabo pelos índios e os *encantados* da aldeia Serra do Padeiro, no sul da Bahia, oferecem possibilidades reflexivas especialmente instigantes. Procurarei ainda articular a discussão desse material etnográfico com as teses clastreanas acerca do contra-Estado e da guerra nas ditas “sociedades primitivas”, de um lado, e o perspectivismo ameríndio, de outro. Com isso, veremos como os processos e espaços criados pelas lutas indígenas podem ser pensados em termos de afirmação da diferença e de busca por criar possibilidades de vida – aproximando-se, assim, de experiências de “políticas radicais” vividas em outros cantos no mundo.

---

<sup>82</sup> Tomo o conceito de cosmopolítica aqui seguindo o trato de Renato Sztutman, que por sua vez cita Bruno Latour: “na palavra ‘cosmopolítica’, o ‘cosmos’ sinaliza que toda política que se fecha em si mesma para definir um mundo comum como consenso de alguns humanos deve ser vista como uma impostura, enquanto a ‘política’ sinaliza que a definição de um mundo comum que se imaginaria como acabado ou completo, sem ter sido composto artificialmente, deve ser tido, simetricamente, como uma impostura. Em outras palavras, o ‘cosmos’ evita os limites estreitos da política, enquanto a ‘política’ evita o fechamento estreito de um cosmos em um número finito de entidades. (...) O cosmos também permite à natureza entrar na política, e a política proíbe a natureza de naturalizar o cosmos”. Sztutman então sintetiza: “a noção de ‘cosmopolítica’ permitiria estender a política ao domínio das relações entre humanos e não humanos e, ao mesmo tempo, alargar a noção de cosmos, tendo-o como algo que resulta dessas relações” (Sztutman, 2012: 100-101, nº59).

Meu intuito é esboçar aqui um primeiro encontro entre retomadas e autodemarcações – seguindo o propósito exposto no Capítulo 2, de deixar que essas experiências nos informem sobre as suas formas; que elas se autodeterminem, por assim dizer. Trata-se mesmo de um primeiro encontro: é preciso aprofundá-lo, sobretudo a partir de pesquisa etnográfica em processos de autodemarcação – algo que não foi possível fazer, tendo em vista os limites do curso de mestrado. Tampouco pude estender a aproximação também às retomadas de terra realizadas em outros contextos, como entre os Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul, sobre os quais a literatura é extensa. Uma primeira leitura do trabalho de Pimentel (2012a, 2012b), no entanto, não deixa dúvidas quanto ao rendimento desse caminho: não só há semelhanças interessantíssimas entre os materiais kaiowá e guarani e o material tupinambá, como as reflexões esses coletivos e seus antropólogos desenvolvem podem iluminar de modos imprevisos aquilo que as autodemarcações em outros contextos nos provocam pensar.

### **3.1. A luta munduruku a partir de suas publicações**

03 de Novembro de 2014: um documento assinado por lideranças munduruku denuncia, na internet, a má fé do governo federal quanto aos processos de consulta pública sobre o projeto de barramento do Tapajós e de regularização da TI Sawré Muybu. Na tarde daquele mesmo dia, por um telefonema para a Funai no alto Tapajós, a Secretaria-Geral da Presidência da República (SGPR), em Brasília, cancela a reunião que se realizaria dali a dois dias entre o governo e os Munduruku. O motivo: as acusações mesmas de má fé e a oposição dos índios à mudança de local da reunião (de uma aldeia no alto curso do rio para outra, no médio), exigida pela SGPR. Essa mudança, que descumpria um acordo estabelecido entre o governo e os Munduruku um mês antes, inviabilizaria a participação de um número expressivo de caciques e demais lideranças nas discussões que iriam definir nada menos do que o processo de consulta pública. Além disso (e não à toa), a mudança romperia o fluxo de mobilização e discussão (em reuniões nas mais de 100 aldeias desse povo) acerca da consulta, enfraquecendo os esforços empreendidos pelos Munduruku ao longo de todo o mês anterior. Trata-se de um entre tantos episódios de embate não apenas com a SGPR, mas com órgãos diversos do governo federal, ao longo de muitos anos (cf. Palmquist, 2016) – embates esses que logo tornaram os Munduruku peritos nas

manobras, nas táticas e estratégias governamentais acerca do que a polidez inócua de certo idioma democrático convencionou chamar de “diálogo”.

Nós, povo Munduruku, aprendemos com nossos ancestrais que devemos ser fortes como a grande onça pintada e nossa palavra deve ser como o rio, que corre sempre na mesma direção. *O que nós falamos vale mais que qualquer papel assinado.* Assim vivemos há muitos séculos nesta terra. O governo brasileiro age como a sucuri gigante, que vai apertando devagar, querendo que a gente não tenha mais força e morra sem ar. Vai prometendo, vai mentindo, vai enganando.

Assim se inicia o *Comunicado ao governo brasileiro* (cf. Anexo I), também discutido no Capítulo 1, publicado naquela segunda-feira, 03 de novembro, em websites de organizações apoiadoras dos Munduruku.<sup>83</sup> Denunciando a quebra do acordo supracitado e a recusa do governo em seguir com o processo de regularização de Sawré Muybu por pressão do setor elétrico (lembramos: apenas dois meses antes a presidente da Funai havia justamente admitido isso aos Munduruku, como vimos no Capítulo 1), esse documento revela não apenas algumas dessas manobras, como a coerção exercida pelos diversos órgãos governamentais, a exemplo do assassinato de um homem munduruku, Adenilson Kixi, pela Polícia Federal (também comentado no Capítulo 1). Por fim, ele anuncia que a autodemarcação de Daje Kapap Eypi (um esforço conjunto dos guerreiros munduruku do alto e do médio Tapajós, apresentado no Capítulo 2) havia se iniciado, e que qualquer diálogo entre os Munduruku e o governo federal só se travaria depois que a TI Sawré Muybu estivesse homologada.

Duas semanas mais tarde foi publicada no recém-criado blog *Autodemarcação no Tapajós a I Carta da Autodemarcação do Território Daje Kapap Eypi* (cf. Anexo II), que logo ganhou tradução para o inglês e circulou intensamente por websites e redes sociais diversas. “Nossos antigos nos contavam que o tamanduá é tranquilo e quieto, (...) mas quando se sente ameaçado mata com um abraço e suas unhas”. A essas palavras, que abrem o documento, seguem: “nós somos assim. Quietos, tranquilos, igual o tamanduá. É o governo que está tirando nosso sossego, é o governo que está mexendo com nossa mãe terra – nossa esposa”. Remetendo-se à recente reunião com a presidência da Funai e à cassação da liminar que exigia a publicação do RCID de Sawré Muybu, os Munduruku apresentam, nessa carta, a autodemarcação (que se iniciara há 30 dias) como uma dupla reação e como uma via de garantia de vida. De um lado, trata-se de uma reação à insegurança manifesta ao mesmo tempo

---

<sup>83</sup> Cf. sítio do Movimento Xingu Vivo Para Sempre: <<http://www.xinguvivo.org.br/2014/11/04/munduruku-do-tapajos-denunciam-ma-fe-em-negociacao-sobre-consulta-governo-volta-a-recurar/>>. Acesso em 19/01/2017.

nas incertezas quanto à vida futura e na degradação da terra pela ação de invasores não-indígenas (impondo a urgência da autodemarcação também como estratégia de proteção da terra); e, ainda, de uma resposta à morosidade na consolidação da TI, aos interesses diversos em torno da exploração da área e às disputas internas ao Judiciário e ao Executivo Federal. De outro, há uma dimensão muito mais profunda e complexa do que a simples reação, pois

Garantir o nosso território sempre vivo é o que nos dá força e coragem. *Sem a terra não sabemos sobreviver*. Ela é a nossa mãe, que respeitamos. Sabemos que contra nós vem o governo com seus grandes projetos para matar o nosso Rio, floresta, vida. (...) Esperamos pelo governo há décadas para demarcar nossa Terra e ele nunca o fez. *Por causa disso que a nossa terra está morrendo, nossa floresta está chorando, pelas árvores que encontramos deixados por madeireiros nos ramais para serem vendidos de forma ilegal nas serrarias* (...). Só em um ramal foi derrubado o equivalente a 30 caminhões com toras de madeiras, árvores centenárias como Ipê, áreas imensas de açazais são derrubadas para tirar palmitos. Nosso coração está triste.<sup>84</sup>

Essa articulação entre denúncias e reações à atuação governamental, e indicações de outros sentidos implicados na luta, perpassa todos os documentos produzidos pelos Munduruku no contexto da autodemarcação. Do mesmo modo, os vários sentidos de terra e os registros ora díspares nos quais eles estão inseridos, a exemplo dos trechos citados acima, compõem, na experiência que esses documentos buscam comunicar, uma espécie de imagem com múltiplas exposições – isto é, a reunião de diferentes camadas ou planos de significação em um mesmo “objeto”. A autodemarcação, parece-me, ao conjugar *terra, vida e luta*, opera a mesma multiplicação e condensação semânticas. Entre elas estão dois conjuntos de passagens – um, de caráter mais geral, e outro, uma expressão deste primeiro: (i) da terra vivida e entendida pelos índios (sem a qual não há vida, como é sinalizado na carta citada acima, e cujo entendimento não é acessível aos não-Munduruku senão a partir de um denso e extenso trabalho etnográfico) para a TI construída e significada nos termos e moldes do Estado; (ii) e dos perímetros desenhados nos mapas da proposta de delimitação traçada pela Funai para a consolidação da forma física da área, a partir da abertura de picadas, da fixação de placas e do monitoramento dos seus limites. Com essas passagens, a terra passa a existir para o Estado, que não a reconhece senão sob os seus códigos e a sua linguagem.

A segunda carta da autodemarcação (cf. Anexo III), publicada uma semana depois da primeira, ilumina alguns dos pontos citados acima ao aliar

---

<sup>84</sup> As Cartas da autodemarcação de Daje Kapap Eypi, como o Comunicado ao governo brasileiro, encontram-se reproduzidas, integralmente, nos anexos (I a V) deste trabalho. Esses documentos também estão disponíveis em <<http://autodemarcacaonotapajos.wordpress.com/cartas>>, acesso em 19/01/2017.

uma crítica contundente ao governo e uma afirmação dos sentidos da luta pela terra à denúncia do agendamento do leilão para exploração madeireira da Floresta Nacional (Flona) de Itaituba I e II. À parte a discussão específica acerca do leilão (tratado no Capítulo 1, supra), destaco, desse documento, o aparecimento de Karosakaybu, o criador da humanidade para os Munduruku, nas cartas da autodemarcação.

Na região do Tapajós enquanto todos os dias se mata mais e mais florestas, com os madeireiros invadindo os Parques e Flonas, inclusive a terra que estamos autodemarcando, enquanto aumenta a quantidade de balsas de garimpo matando o rio Tapajós, bem em frente ao Parque Nacional da Amazônia, o governo se preocupa em atacar o povo Munduruku, e a negar o nosso direito da terra tradicional, em vez de fazer a sua obrigação de proteção do meio ambiente que pertence a todos os brasileiros. Se eles pensam que a gente vai desistir da luta pela nossa terra, na proteção da floresta e de todos os seres que vivem nela, na luta pelo futuro de nossos filhos, estão enganados. *Seguimos fortalecidos e unidos pela sabedoria de nossos pajés e caciques, e pela ligação com a natureza e os espíritos que Karosakaybu nos ensinou.*

“Karosakaybu nos transformou do barro (argila) e nos soprou com a brisa do seu vento, dando a vida”, conta-nos – também pela publicação de uma carta<sup>85</sup> – Jairo Saw, um grande pensador munduruku, que também explica: “antes, outros povos não existiam, assim como os *pariwat* [não-índios] não existiam”. Esses *pariwat* – cuja vinda, desde continentes distantes, os Munduruku já sabiam –, foram expulsos da Amazônia por Karosakaybu “devido ao seu pensamento muito ambicioso, que só enxergava a grande riqueza material”. Em sua carta, que mereceria uma discussão específica de mais fôlego, Jairo Saw recupera a história da conquista do Brasil, traçando uma continuidade entre a colonização de então e a exploração da Amazônia hoje; contrasta a legislação indigenista brasileira com as ‘leis da natureza’ e as leis que os Munduruku seguem; e discorre extensamente sobre mudanças climáticas, aquecimento global e iminência de catástrofes, para então concluir:

Será que o mundo vai permitir esse genocídio que está sendo anunciado com a decisão do governo brasileiro de construir grandes hidrelétricas na região amazônica, causando impactos irreversíveis para toda a humanidade? É a vida na Terra que está em perigo e nós estarmos dispostos a continuar lutando, defendendo a nossa floresta e os nossos rios, para o bem de toda a humanidade. E vocês? Vocês estão dispostos a ser solidários nessa luta?

A articulação entre as *imagens da terra* e as *imagens da luta* em todas as publicações dos Munduruku, evidencia a pluralidade de dimensões nas quais as camadas da autodemarcação operam. Pois não se trata apenas de opor-se à política desenvolvimentista de um determinado governo, ou de só confrontar o

---

<sup>85</sup> Disponível em < <http://www.cartacapital.com.br/blogs/blog-do-milanez/munduruku-escreve-a-sociedade-brasileira-9298.html>>, acesso em 19/01/2017.

Estado; tampouco a luta munduruku se resume a garantir para esse povo a subsistência numa porção de terra, num terreno qualquer. Entendo que é eminentemente política a afirmação (como o é a ação e o processo de resistência na terra – os corpos ocupando-a, percorrendo-a, marcando-a) de que Daje Kapap Eypi não é *qualquer* terra. Não poderia sê-lo; não apenas pela “ocupação tradicional” dos índios naquela área, conforme supõe a legislação indigenista, mas também, e sobretudo, porque não ser uma terra qualquer passa pela constituição de um entendimento sobre *o que ela é*. Talvez não exista, do ponto de vista indígena, “qualquer terra”, ou “uma terra qualquer”; talvez o esvaziamento que essa ideia supõe só seja possível em uma lógica que concebe um divisor comum a todas as terras, apagando, de partida, qualquer possibilidade da multiplicidade como o próprio *fundamento* dessa noção. Ao afirmar categoricamente que a sua terra e o rio Tapajós não são negociáveis porque a vida não é negociável, como fazem em pronunciamentos públicos (opondo-se, por exemplo, à ideia de compensação ambiental, prevista em megaprojetos como o de São Luiz do Tapajós) e em suas cartas, os Munduruku não deixam dúvidas quanto ao que para eles está em risco. Existir não é sobreviver, e sobreviver não é suficiente.

A *III Carta da autodemarcação do Território Daje Kapap Eypi* (cf. Anexo IV) publicada em 28 de novembro de 2014, é exemplar para pensar a dimensão propriamente cosmopolítica da autodemarcação e do conflito em torno da TI Sawré Muybu e de São Luiz do Tapajós. Aliando elementos da mitologia Munduruku a indicações de lugares e relatos com grande densidade sensorial-emocional, esse documento tece imagens densas e complexas, pelas quais o leitor não passa incólume. Já nas suas primeiras linhas, a carta traz a fala de um *guerreiro* do Alto Tapajós a respeito do que ele vira-sentira-lembrara-pensara em um lugar específico desse território, durante o processo da autodemarcação:

*Quando nós passamos onde os porcos passaram, eu vi, eu tive uma visão deles passando. Eu tenho 30 anos. Quando eu era criança minha mãe me contou a história dos porcos. É por isso que devemos defender nossa mãe terra. As pessoas devem respeitar também. Todas as pessoas devem respeitar porque a história está viva ainda, estamos aqui, somos nós.*

O lugar onde os porcos passaram – chamado de *Dajekapap* na língua munduruku e conhecido por não-índigenas como “estreito” ou “Fechos” (Chandless, 1862; Coudreau, 1896) – é considerado um lugar sagrado pelos Munduruku, que ainda em outra carta contam: “no verão, se pode ver o rastro

esculpido na rocha, que é o rastro das marcas do pé do Karosakaybu”.<sup>86</sup> A terceira carta da autordemarcação liga a experiência de revisitar *Dajekapap* durante a realização da autodemarcação com a memória de outro local considerado sagrado, a cachoeira Sete Quedas (para onde vão as almas dos mortos munduruku), no rio Teles Pires, que fora destruída pelas obras de outra hidrelétrica. “Sentimos o chamado”, concluem os Munduruku. “Karosakaybu diz que devemos defender nosso território e nossa vida do grande Daydo, o traidor, que tem nome: O governo Brasileiro e seus aliados que tentam de todas as formas nos acabar”.

Daydo é outro personagem de destaque na mitologia munduruku. Segundo relata a antropóloga Juliana Melo, em um levantamento<sup>87</sup> realizado junto à Funai, foi Karosakaybu quem ensinou esse povo a caçar, pescar e fazer roça. Eram os Munduruku que alimentavam o filho adotivo do demiurgo, seu vizinho. Até que, certo dia, negaram-se a fazê-lo e expulsaram a criança, dizendo que “cabia a Karosakaybu alimentá-lo, pois ele era seu pai”. Este, por sua vez, transforma os índios em porcos, “reunindo-os em um grande curral, pois eram animais agressivos”. É então que entra em cena Daydo, um tatu com poderes mágicos que conta ao filho do demiurgo a respeito dos porcos, atizando a curiosidade do menino e fazendo com que os porcos (que traiçoeiramente libera quando o filho de Karosakaybu se aproxima) o matem.

Apenas em 14 de Julho de 2015 foi publicada a *IV Carta da Autodemarcação* (cf. Anexo V) – que acompanha a segunda etapa da abertura de picadas na TI Sawré Muybu, concluída naquele mesmo mês. O foco desse documento reside na denúncia da presença de invasores em Daje Kapap Eypi, e dos impactos da exploração ilegal e predatória de madeira e palmito, além de grilagem de terras. Com essa descrição, os Munduruku ao mesmo tempo em que comunicam imagens outras da terra – lugares de trânsito de pessoas e animais, lugares ‘porosos’, permeáveis –, parecem expor, também, uma imagem da área (talvez um terceiro registro – ou perspectiva – da terra, além daquele concebida pelos índios e daquela definida pela categoria de TI) feita por esses invasores e marcada pela ideia de *exploração* (extração maciça, em contraste com as práticas indígenas de preservação e manejo; abertura de estrada etc.):

---

<sup>86</sup> Cf. “Carta dos Munduruku ao governo explicita conhecimentos milenares e reafirma demandas”, disponível em < <http://cimi.org.br/site/pt-br/index.php?system=news&action=read&id=6962#>>. Acesso em 19/01/2017.

<sup>87</sup> In: Fundação Nacional do Índio, 2008. *Levantamento Etnoecológico Munduruku: Terra Indígena Munduruku*. Brasília: FUNAI/PPTAL/GTZ, 2008. Pp.77-78.

Depois que a gente varou no ramal dos madeireiros, vimos uma trilha, uma ponte, que eles fazem para carregar madeira e palmito de açaí. Vimos também a roça deles. Isso aqui é uma estrada para puxar madeira e palmito. Como a gente está autodemarcando agora, percebemos que está dentro da nossa área. Estamos vendo aqui a destruição que o pessoal está fazendo no açaizal. Quem começa tudo isso são os madeireiros. Eles fazem o ramal e os palmiteiros vem atrás destruindo o açaizal. A gente estava preservando para tirar o açaí para os nossos netos, estamos vendo que não temos mais quase nada na nossa terra. Daqui que a gente tira a fruta para dar o suco aos nossos filhos e agora estamos vendo a destruição. Sempre dizemos que o pariwat (branco) não tem consciência disso.<sup>88</sup>

“Por isso que estamos fazendo a autodemarcação”, concluem os Munduruku em sua carta. “Por que a gente preserva?”, dizem, ainda, opondo-se à relação de exploração que os *pariawat* estabelecem com a terra: “porque esse patrimônio foi dado a nós por nosso guerreiro Karosakaybu, a terra é a nossa mãe de onde tiramos nossa sobrevivência e onde podemos viver de acordo com a nossa cultura”. Essa carta foi traduzida para inglês, espanhol, francês e alemão, e como as demais cartas da autodemarcação de Sawré Muybu, circulou extensamente em blogs, sites de notícias e redes sociais. Como vimos no primeiro capítulo deste trabalho (cf. seção 1.4) e retomaremos no último (cf. seção 4.1), esses documentos são, eles mesmos, uma forma de ação política: tanto por permitir que se desvelem determinados “jogos” do governo e suas estratégias (a exemplo do *faz de conta*), como por permitir uma disseminação da *dissonância* (e da possibilidade mesma de haver vozes outras) contra a propósito do Estado de ser uma voz dominante, que fala em nome de todos e abarca todas as perspectivas.

### 3.2. Um encontro entre autodemarcações e retomadas

Mais próximos da luta munduruku do que a distância de contextos etnográficos poderia de partida nos fazer pensar, os Tupinambá da Serra do Padeiro (aldeia localizada no sul da Bahia, entre os municípios de Ilhéus, Buerarema e Una) têm travado historicamente um processo de recuperação das suas terras tradicionais que se encontravam em posse de não-índios. Esses processos, chamados de *retomadas*, figuraram nos trabalhos de Patrícia Couto (2008) e Helen Ubinger (2012) e têm sido etnografados por Daniela Alarcon (2013a, 2013b, 2014), que os entende como formas de resistência à expropriação territorial e à violência histórica à qual os índios foram submetidos. Além disso, são uma via de garantir o efetivo *retorno da terra* – que uma vez recuperada pelos índios, passa a ter a novamente a sua vida e ser habitada mais uma vez pelos seres que dela haviam

---

<sup>88</sup>“IV carta da autodemarcação”, disponível em <<https://autodemarcacaonotapajos.wordpress.com/2015/07/14/iii-carta-da-autodemarcacao-3/>> , acessado em 26 de novembro de 2014.

recuado após as investidas dos invasores não-indígenas e a consequente degradação da terra.

A noção de *retorno da terra*, central no trabalho de Alarcon, refere-se a um processo de recuperação, ainda em curso, vivido pela Serra do Padeiro após uma séria enfermidade que acometeu a terra e os seus habitantes em 1947. Os Tupinambá contam que enquanto “o povo vivia tremendo”, tomado pela febre, pelo paludismo, pela malária ou por outras doenças graves, a terra perdeu a sua fertilidade, pragas proliferaram e a primeira seca severa chegou. Como resultado, “os bichos, as gentes, os *encantados* e outras classes de seres recuaram; alguns desapareceram” (Alarcon, 2014:217). Eram tempos de penetração massiva de não-índios no território tupinambá, e a terra, invadida e explorada de forma predatória, precisou passar por um profundo processo de cura, zelo e proteção: os riachos, agora frequentados pelos índios, se tornavam mais limpos e belos; palmeiras foram plantadas “para os pássaros voltarem” (Alarcon, 2013a: 194); roças foram abertas, hortas foram plantadas, fruteiras foram cultivadas – e essas, notemos: além de atuarem como marcadores temporais, materializavam os vínculos entre vizinhos, parentes e compadres, “doadores de sementes ou mudas” (id: 195).

Como veremos, o trabalho de Alarcon lança luz sobre aspectos de certo modo imprevisos das retomadas – ligados, fundamentalmente, à construção de possibilidades de vida (ou de sistemas de vida, como entende a autora) –, além de nos permitir estender o uso que a autora mesma faz da noção de “resistência”, como ainda argumentarei. Essa possibilidade de ampliação também se inspira nas demais etnografias realizadas na Serra do Padeiro, a partir das quais podemos observar alguns elementos centrais da cosmopolítica tupinambá, como a ligação profunda entre os sentidos de ‘terra’ e de ‘luta’ para esses índios. Essa ligação é iluminada no trabalho de Couto especificamente no que se refere à participação fundamental dos *encantados* na vida cotidiana e na ação política da comunidade indígena. Dedicada a examinar mais detidamente aquilo que entende como “religiosidade” tupinambá, Couto discute etnograficamente a noção da Serra do Padeiro como *morada dos encantados*. São esses seres que dão orientações acerca das questões centrais da comunidade (2008:64), comunicando-se diretamente com os índios, coabitantes da aldeia, ao manifestarem-se corporalmente em alguns homens e mulheres de lá, e ao fazerem de Babau, o seu cacique, um “porta-voz” (id.: *ibid.*). Os *encantados*, diz ainda Couto, participam ativamente dos processos de retomada – indo inclusive à frente dos índios para “preparar o terreno” (id.: 65).

Uma nota a esse respeito se faz necessária de antemão. A utilização do conceito de cosmopolítica para pensar o material tupinambá apresentado pelas etnografias mobilizadas aqui é uma opção minha: nenhuma das autoras que fizeram pesquisa na Serra do Padeiro aposta nessa via para pensar a agência dos *encantados*, a relação dos índios com esses seres e com a terra, e a ação política que ambos, humanos e *encantados*, empreendem nos processos de recuperação territorial. Confesso sentir sua ausência no trabalho de Alarcon, por exemplo, que seguindo Couto, fala (mesmo que de passagem) de uma “religiosidade” tupinambá. (Como ainda comentarei, Ubinger, por sua vez e de modo também próximo ao dessas duas autoras, fala de uma “ação político-religiosa”.) Chama-me a atenção o contraste entre, de um lado, a riqueza da etnografia de Alarcon e, de outro, o pouco investimento da autora em explorar as implicações dessa imbricação entre religião e política, para além ou aquém dessa própria dualidade – isto é, uma reflexão do que é a política tupinambá, o que pode ser pensado sobre essa luta que *está no sangue* e é também *empurrada* pelos *encantados*. O trabalho de Alarcon nos aproxima generosamente das experiências políticas dos Tupinambá com uma descrição minuciosa do processo histórico de expropriação territorial (entre as tantas outras formas de violência sofrida pelos índios) e dos processos de retomadas de terra, mostrando a centralidade da agência dos *encantados* nesses processos e da experiência vivida *pela terra*, que adoeceu e agora *retorna*. Mas considero ainda tímido o seu investimento em explorar o que essas experiências (da terra, dos índios, dos *encantados*) podem fazer com o modo pelo qual as lutas indígenas são pensadas pela antropologia e com a noção mesma de política.

Ubinger (2012), que entende as retomadas como um tipo de “ação político-religiosa” (:30-ss), também destaca essa centralidade dos *encantados* mostrando, por exemplo, que foram esses seres que orientaram os Tupinambá acerca do *momento certo* de inserirem-se no contexto mais amplo das lutas indígenas na Bahia, para buscar o reconhecimento de sua identidade indígena, reivindicar a demarcação de suas terras e voltar a habitar a Serra do Padeiro. Era preciso *esperar* esse momento, mostraram os *encantados*. Os índios “precisavam continuar se fortalecendo espiritualmente”, e as lideranças precisavam estudar para aperfeiçoar “seus conhecimentos do mundo dos brancos, para não serem roubados [terem as suas terras roubadas] e enganados de novo”. Para que a terra pudesse voltar a ser ocupada pelos índios, ademais, era preciso *esperar os guerreiros*: “a geração das lideranças Tupinambá que atuam hoje”. Na época em

que esse aviso foi dado – no contexto da recuperação territorial dos Pataxó de Coroa Vermelha (sul da Bahia), que incentivaram os seus parentes tupinambá a fazerem o mesmo –, tais lideranças “eram muito jovens ou ainda não haviam nascido”, explica Ubinger (:54).

As retomadas de terra se generalizaram de tal forma nas últimas décadas no Nordeste indígena, conta-nos Alarcon, que esta forma de ação seria algo como um epítome da mobilização dos índios naquela região. Apesar disso, são escassos os trabalhos acadêmicos que tomam essas ações como objeto principal de análise (2013b:102) – como são de certo modo limitadas algumas noções correntes acerca dos princípios que animam as retomadas. Exemplo dessas são interpretações que tomam a pressão sobre o governo para a garantia de direitos territoriais como principal objetivo ou causa última das retomadas – quando, no caso da Serra do Padeiro (cuja TI, delimitada, ainda está em processo de regularização), a interface com o Estado é apenas *um* dos fatores que impulsionam essas ações, argumenta Alarcon. Há outros, historicamente constituídos, ligados à crescente degradação do território; às ameaças contra a vida dos índios e aos levantes contra a demarcação da TI; ao intuito de promover plantios coletivos e nutrir as comunidades, solucionando problemas de desnutrição; à perspectiva de receber parentes que retornariam à terra; e razões afetivas diversas, ligadas à memória de violências e injustiças (2013a:57).<sup>89</sup>

A discussão de Ubinger (2012) acerca da Serra do Padeiro como um “território de sangue” (:44-ss) também nos permite deslocar a pressão sobre o governo como motivo central da recuperação territorial nessa região. Essa imagem do território (que não encontramos, nesses termos, em Alarcon ou em Couto) refere-se às diferentes formas de violência (entre elas, verdadeiros massacres) sofrida pelos Tupinambá ao longo de séculos. Mas mesmo se esses índios “estivessem quietos, dispersados, esquecidos ou traumatizados por uma história de violências”, diz Ubinger, “um fato nunca foi esquecido na memória coletiva do grupo étnico como um todo: de que eles foram ‘roubados’” (:54). Do mesmo modo, a lembrança de assassinatos nunca se apagou da memória dos Tupinambá: “Antes de a gente [ter] nascido, os brancos mataram muito índio aí em Olivença (...), uma légua de índio morto, pareado. (...) Agora essa remessa [os indígenas contemporâneos] *está cobrando essa vingança*” (Alarcon,

---

<sup>89</sup> Além disso, a autora argumenta que a publicação do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da TI Tupinambá de Olivença, em 2009, não fez com que diminuíssem os números de retomadas naquela área, mas o contrário: de 22 fazendas retomadas até 2012, 12 foram ocupadas após a publicação do relatório (2013a:57).

2013a: 49, ênfases acrescentadas). Tal vingança, Alarcon pondera, apoiando-se em Ubinger (2012: 106), não se refere a um derramamento de sangue, mas ao processo mesmo de recuperação territorial. Para os Tupinambá, diz também Ubinger, a “construção simbólica” do território estaria profundamente ligada à história, à memória e à morte – sendo que o entendimento da última, por sua vez, articula-se diretamente a uma “teoria sobre os espíritos dos mortos” (id.:56), que a meu ver não se dissocia de uma complexa teoria do corpo e da cosmopolítica tupinambá. Voltaremos a esse ponto.

Antes dos processos de retomadas se iniciarem, os Tupinambá viviam em fazendas, em pequenos sítios, ou em cidades (municípios da região ou metrópoles do centro-sul do país). Nas fazendas, trabalhavam para os pretensos proprietários como meeiros ou assalariados, e nas cidades, viviam em periferias, onde a organização indígena era dificultada e de onde os parentes precisavam ser “resgatados” (Alarcon, 2013a: 208). Esses resgates, e o movimento mais amplo de retorno efetivo dos índios às suas terras, só foi possível uma vez iniciado o processo de retomada, mostra Alarcon, indicando, também, que esse processo permitiu o encontro de parentes que ainda não se conheciam (id.: 212). As retomadas, portanto, agem sobre o próprio coletivo tupinambá – que não apenas abarca parentes, compadres e vizinhos, mas também não-índios (afins ou consanguíneos distantes), além de seres não-humanos, sobre os quais ainda falaremos. Além disso, mas de forma profundamente ligada a essa ação sobre o coletivo, nesses processos são criadas outras possibilidades de vida:

As formulações variavam, mas era consenso entre todos os indígenas com os quais conversei que *a recuperação do território era condição essencial para a construção de projetos de vida autônoma*. Retomando fazendas, enfatizavam, tornar-se-iam capazes de deixar as posições de subordinação que ocupavam em face da sociedade regional e de voltar a se dedicar às atividades que desenvolviam tradicionalmente (...). Entendo que tal processo vem permitindo, ainda, a manutenção e o fortalecimento de sua identidade e de seus laços sociais e territoriais. Finalmente, o que lhes era especialmente caro, a recuperação territorial estaria permitindo o retorno dos encantados e outros seres a seus antigos domínios (Alarcon, 2014:226. Ênfases acrescentadas).

Entendo que é sobretudo por observar nas retomadas processos tão amplos e complexos como esses, que Alarcon critica veementemente a redução dessas ações ao que seria uma dimensão estritamente “instrumental” delas. Esse é um dos pontos mobilizados pela autora para contrapor-se a Susana Viegas, pois a seu ver, esta antropóloga teria privilegiado o entendimento das retomadas como modo de pressionar o Estado em um artigo publicado em fevereiro de 2006 e no próprio relatório de identificação da TI tupinambá. O debate de entre as duas autoras é pouco claro, permeado pelas contingências, tensões e disputas

do processo demarcatório, e por suas respectivas posições nele. Por exemplo, naquele mesmo artigo de 2006, Viegas conta que a reunião final do GT de delimitação (coordenado por ela) “envolveu cautela, sigilo e silêncio”, pois eram muitos “os casos de índios ameaçados de perderem o emprego caso os fazendeiros soubessem do seu envolvimento no ‘movimento’ dos Tupinambá” (2006:766). Talvez seja injusto resumir, como faz Alarcon, a percepção de Viegas acerca das lutas tupinambá à pressão sobre o Estado, quando vemos Viegas, ela mesma, afirmar que é em “múltiplas frentes” que os Tupinambá lutam (2007:271), além de dedicar-se a mostrar, em sua etnografia, a ligação entre a vida nos (e dos) *lugares* – categoria que toma um trato especialmente interessante ao articular-se à discussão de Viegas acerca do “mapa de vivências” tupinambá (id.: 288-296) – e a reivindicação da TI (id.:272).

Mas isso não é tudo. No mesmo artigo que lhe rendeu críticas de Alarcon por teorizar demais – ao atribuir a uma “obstinação tupi” uma suposta recusa dos Tupinambá a entrar em fazendas –, Viegas sublinhou algo que, aliás, está também bastante enfatizado na dissertação de Alarcon: o caráter histórico e ao mesmo tempo cotidiano da luta daqueles índios. Esta luta, diz Viegas, “assemelha-se mais a um jardim japonês *que é persistentemente cuidado* do que à capacidade de rejuvenescimento exuberante e abrupto da floresta amazônica”, tratando-se mais de uma história que se estende ao longo do tempo, continuamente, “do que um fenômeno recente” (2006:764. Ênfases acrescentadas). A meu ver a aproximação que essa autora faz da luta com o cuidado é especialmente sensível ao que os índios a mostraram em campo, e que se vê extensamente na tese de doutorado de Viegas (2007): que o significado da terra e os sentidos de habitá-la estão, para eles, profundamente ligados à produção da socialidade, processo no qual se destacam o costume de visitar regularmente os parentes (algo que também é destacado pela autora nesse artigo de 2006) e de abrigá-los, de nutri-los e de curá-los (:99).

Sabendo que não é apenas na reivindicação da regularização de sua TI que se concentram as atividades políticas dos Tupinambá (ao menos desde que estes tiveram o seu reconhecimento como povo indígena oficializado), e tendo em mente que desde 2004 esses índios já vinham realizando retomadas de terra, não há como não sentir falta dessas questões na tese de Viegas. É ainda intrigante a ideia de uma prioridade da atuação “pelas caladas” – em detrimento da guerra aberta ou da rebelião (Viegas, 2007:271) –, quando a confrontamos com os embates diretos com a polícia (ou com outros coletivos hegemônicos

locais) que se dão nas retomadas. Talvez seja precipitado opor as retomadas a isso que Viegas chama de “estética de ação” tupinambá – formas de conviver e conversar e modos de estar que são marcados pelo silêncio (id.:184) ou por um tipo de fala específico, caracterizado como “de caboclo” (id.:185). Sobretudo quando a mesma autora nos mostra que o silêncio não é a forma absoluta de ação e interação (id.:ibid), estando sempre aberta a possibilidade de acessar uma forma fundamentalmente distinta, como se faz ao tomar cachaça (id.:189-ss). Não sendo possível resolver essa (aparente?) tensão, resta-me destacar que além de oferecer um caminho sem dúvida profícuo ao apostar no diálogo entre o material tupinambá e a etnografia entre povos amazônicos, Viegas nos permite entender que não se pode prescindir de falar das teorias ameríndias acerca da produção de pessoas, corpos e socialidades ao falar da terra – o que tem consequências certamente instigantes para reflexões acerca de política e lutas *por e nas* terras.

Voltando a Alarcon, vemos como esta autora enfatiza que não é apenas a garantia da regularização da TI que está em jogo para os Tupinambá; “os horizontes temporal e, sobretudo, político dessas ações são mais amplos que o contexto específico da demarcação” (2013b:110). Como já foi dito, ainda que a autora não trabalhe com o conceito de cosmopolítica, a sua etnografia oferece elementos diversos e potentes para uma análise nessa direção – sobretudo porque a relação dos Tupinambá com a terra é nada menos do que central em seu trabalho. “Nós vivemos em um altar sagrado, no templo dos encantados, não temos o que temer”, afirma o cacique Babau (id.: 116), que também diz que quando “fala, em nome da aldeia, não é exatamente ele quem está falando, e sim um encantado que o acompanha, o que faz com que a sua fala seja precisa e suas atitudes sejam sempre acertadas” (Couto, 2008: 65). No mesmo sentido, Alarcon destaca a fala de outro índio:

Nós somos nascidos e criados nas terras, então nós temos esse poderio de governar as terras, porque nós temos força. *Porque se nós não tivéssemos força, nós não ficávamos na terra, não é? A força é por causa dos encantos da mata mesmo, dos guias da mata, dos caboclos da mata* (2013b:116. Ênfases acrescentadas).

Os *encantados* são “os verdadeiros donos da terra”, e, por sê-los, tornaram-se “sujeitos centrais do processo de recuperação territorial” (Alarcon, 2014:213), informando os índios acerca de sua história e da história de sua terra, e atuando diretamente em suas ações políticas. Alarcon e Couto nos contam que além de terem convocado os índios a recuperar as suas terras, esses seres indicam as datas certas para a realização das ações; vão à frente, como já vimos;

intercedem a favor dos índios, manifestando-se corporalmente; dão orientações diversas sobre táticas, modos de afastar os inimigos e de proteger-se; indicam como cuidar de uma área retomada para liberá-la dos seres perturbados que a habitavam etc. As retomadas, Alarcon indica, só são realizadas com o consentimento dos *encantados*, e só se iniciam depois que é aceso um fogo de toré: “é o fogo que começa e por fim à liminaridade de um espaço já ocupado, mas ainda não apropriado” (2014:234).

Vemos nas etnografias de Alarcon e nos trabalhos de Couto e Ubinger a ligação íntima, ou mesmo a inseparabilidade, entre as retomadas como ação e o complexo ritual tupinambá. “Nós aguentamos tudo, [desde que] *dentro* do ritual”, disse uma índia à primeira autora (2014: 231), que destaca também alguns elementos que nos permitem vislumbrar melhor essa inseparabilidade. Exemplos disso são: a convergência entre o movimento dos *encantados* – que chegam “rodeando a aldeia” – e a direção em que as retomadas estão sendo realizadas, que compõem um semicírculo em torno da rocha que dá nome à aldeia (id.: ibid.); ou ainda a importância da renovação cotidiana da proteção fornecida pelos *encantados* a partir dos banhos, das pinturas corporais, da utilização de colares e outros adereços, e das práticas de reza, canto e gritos (id.: 233). E Alarcon lembra também que há “cantos de toré específicos para situações de enfrentamento”, como: “Ô, devolva nossa terra,/ que essa terra nos pertence./ Ô, mataram, ensanguentaram/ os nossos pobres parentes” (id.: 234).<sup>90</sup> Mas, novamente, não se explora uma reflexão acerca dos sentidos de política (ainda que seja mesmo com a política que a autora esteja preocupada, parece-me) a partir desses elementos, nem mesmo pelo que a articulação entre ritual e política tem a oferecer. A não priorização me parece ser deliberada, como se “teorizar” (para utilizar a mesma expressão que Alarcon mobilizou para criticar Viegas) levasse necessariamente a uma traição da etnografia – quando o contrário é não apenas possível como desejável: que a filosofia política tupinambá “traia” os nossos entendimentos de luta e de política, faça com que eles reconheçam as suas lacunas e insuficiências e expandam-se, para além de si mesmos.

---

<sup>90</sup> Vale destacar também o que Ubinger recupera de um depoimento do cacique Babau, para quem as retomadas de terra são como “uma grande oração”, isto é, “a retomada plena da cultura”. Ubinger, no entanto, não discute a fundo essa afirmação, mobilizando-a apenas para firmar um entendimento dos processos de recuperação territorial levados a cabo pelos Tupinambá como uma “ação político-religiosa” (2012:68) – uma caracterização certamente problemática, que une termos procuramos justamente separar, e o fazemos por motivos complexos, sobre os quais não é possível discorrer aqui, uma vez que se liga a discussões extensas e já antigas na disciplina. Algo muito distinto é feito pelo conceito de cosmopolítica, que a meu ver resolve a questão aqui, ao comunicar-se de forma de veras profícua com o material tupinambá.

Voltando à discussão de Ubinger sobre a relação entre a morte (e uma teoria do corpo/espírito) e a terra, vemos há, entre os Tupinambá, um entendimento do “destino pós-morte” como algo eminentemente “terrestre”, pois “o espírito depende da agência da terra”. “Se os bichos ou a terra não te comem, não te aceitam”, diz Célia, uma das especialistas rituais tupinambá, à antropóloga (:57). Célia também explica como a recuperação territorial segue, inclusive, o propósito de garantir àqueles mortos que tiveram as suas terras roubadas (não sem muita luta), um descanso apropriado – como também vimos no trabalho de Alarcon, que enfatiza o retorno da terra para índios vivos e mortos, e a participação intensa dos *encantados* nesse processo. A esse respeito, Célia também diz a Ubinger:

Nós acreditamos que essa terra tá saindo não pelos esforços nossos, é porque os encantados querem. Porque o tanto que a gente sofreu, o que a gente apanhou, que a gente foi massacrado, qualquer pessoa em sã consciência nem pensava, nem sonhava em se identificar como Tupinambá.<sup>91</sup> (...) Eu não luto por pessoa, *eu luto por uma coisa maior*. Eu luto pelos encantados, eu luto por aquele povo, os nossos povos, nossos antepassados, que foram assassinados; (...) *hoje, precisam de uma terra, para poder descansar seu espírito. Porque quando as pessoas morrem, a pessoa não vai pra outro plano, não vai pro infinito, não vai lá pro horizonte, lá pra cima do céu, não existe isso* (2012: 59. Ênfases acrescentadas).

Parece mesmo haver uma continuidade entre os corpos humanos e o corpo da terra na ontologia tupinambá: não apenas porque esta *come* aqueles, como explica Célia a Ubinger, mas também pela manifestação simultânea da doença da terra e da doença dos índios, como mostrou Alarcon (2013a: 109), ou mesmo pela plena relação entre a vida dos índios e a vitalidade da terra – como explicou o cacique Babau a Ubinger: “sabemos que a ligação direta para a existência do ser Tupinambá é a garantia do território, do território livre” (2012: 59). Vemos, ademais, esse aspecto da continuidade de corpos na discussão de Viegas acerca da íntima relação entre disposições afetivas, práticas alimentares e vivência nos lugares como elementos centrais da socialidade e do conceito de terra entre os Tupinambá (2007:98-101). Talvez não se trate apenas de uma continuidade de corpos físicos, pois estes – indago, ao ler as etnografias feitas na Serra do Padeiro – parecem constituir algo como um *momento* pontual de um contínuo viver-na-terra, que não se rompe com o evento da morte do corpo. Talvez a continuidade seja mesmo de *potências*: da terra, dos humanos, dos *encantados* e dos demais seres que habitam os territórios tupinambá. E essa

---

<sup>91</sup> A articulação que Alarcon (2013a: 107) faz entre o seu material etnográfico e o conceito de “memórias subterrâneas”, de Pollak (1998) – na qual destaca-se, entre outros elementos, os “índigenas-que-lembraram” no quadro mais amplo da histórica resistência desses índios – é especialmente instigante e vale ser conferida.

continuidade se expressa na articulação, tão marcada pelos índios, entre luta, vida e terra: “se você não tem onde enterre o seu corpo, você não tem o que lutar”, diz também o cacique Babau (Ubinger, 2012: 68), que ainda em um outro depoimento a Ubinger, acerca do processo de colonização da região e a violência nele implicado, afirma:

Nós, indígenas, somos altamente religiosos e acreditamos não muito no acaso das coisas mas, sim, em *alguma mudança* que a gente não sabe bem explicar. Pois aqui chegaram pessoas estrangeiras. *Não sabemos por que a eles foi dado o poder de conseguir, naquele momento, matar o nosso corpo. Mas não mararam a nossa alma, que é mais importante para nós, Tupinambá.* Acreditamos que somos oitenta por cento espírito, só vinte por cento matéria. Então o corpo não tem tanta importância. A gente não teme a morte, então; mas é importante perceber que *nós continuamos vivos* (id.:ibid. ênfases acrescentadas).

### **Sobre um certo direito**

“Tem que pisar na terra para ter direito”, disse uma mulher tupinambá a Alarcon, enquanto ambas olhavam fotos da primeira área retomada pelos índios da Serra do Padeiro. Contrariando nesse ponto a sua própria preocupação em observar outros sentidos da luta que não a pressão sobre o governo, a antropóloga interpretou a frase (que já havia ouvido de indigenistas atuantes na região) nesse registro, justamente: as retomadas, como os movimentos de ocupação que nos últimos cinco anos floresceram ou se intensificaram em diversos lugares do Brasil e do mundo, apareceriam, nesse registro, eminentemente como *ação direta*<sup>92</sup>; retomar para “impulsionar as engrenagens do sistema de reconhecimento de direitos, que, do contrário, mover-se-iam muito lentamente, ou não se moveriam de todo” (2013a: 54). A frase da mulher tupinambá, e as etnografias de Alarcon, Couto e Ubinger, no entanto, parecem dizer mais e apontar para a possibilidade de recolocar a questão, de modo a fazer com que ela ilumine os tantos elementos que estão em jogo em “pisar na terra para ter direito” – considerando, sobretudo, que esses processos de recuperação territorial são eminentemente cosmopolíticos, e de que a terra sobre a qual se pisa (como argumentei acima a partir do caso do Tapajós) não é, de forma alguma, uma terra qualquer.

O esforço de traçar uma fronteira entre uma dimensão própria da pressão sobre o governo, por um lado, e outras dimensões ou âmbitos da realização das retomadas (cosmológicas, de parentesco etc.), por outro, só me parece interessante na medida em que nos permite entender que a interface com a

---

<sup>92</sup> No sentido de uma “metodologia de ação” na qual “a ruptura pública é anterior a utilização da via institucional” (Santarém, 2015:18). Apesar de ser apenas alusiva a conexão entre retomadas e ação direta que faço aqui, uma aproximação aprofundada entre essas formas de ação política é sem dúvidas uma potente questão a se pesquisar.

política governamental é apenas *um* dos problemas com os quais os Tupinambá estão lidando, apenas um dos vetores de sua política. Penso que um direito vinculado ao pisar na terra não é qualquer sorte de direito; parece haver outro sentido sendo assinalado aí. Do mesmo modo, a luta pela terra – e por um direito que, como Alarcon mesma lembra, “repousa nas determinações dos encantados” (2013b:121) –, não é qualquer sorte de luta. Vemos com nitidez nas etnografias realizadas ente os Tupinambá que *a luta é, sobretudo, uma forma de habitar a terra*: ocupando-a, percorrendo-a<sup>93</sup>, plantando, nutrindo parentes, constituindo e reconstruindo laços de parentesco, construindo vínculos corporais com a terra (por práticas diversas, como enterrar os umbigos dos recém-nascidos), “emendando” um território então profundamente cindido e marcado pela expropriação e pela exploração dos não-índios (Alarcon, 2013a: 169). E, finalmente, fazendo com que a terra *retorne*, restabeleça o seu vigor e volte a ser morada dos índios até então dispersos (os vivos e os mortos) e dos *encantados*, tornando-se “a fundação das bases de um futuro imaginado” (id.:ibid.).

Isto posto, e considerando a confluência dos sentidos de habitar e cuidar da terra (lembrando do que vimos acima, acerca da cura da Serra do Padeiro, ou o que já destaquei da discussão de Viegas acerca da luta como um cuidado persistente e da relação entre terra, socialidade e parentesco), podemos observar uma proximidade interessante entre a autodemarcação munduruku e as retomadas tupinambá como vias de proteção territorial (contra invasores e suas práticas de exploração predatória) e de zelo pela terra – a que foi dada por Karosakaybu, em um caso, e aquela que é morada dos *encantados*, em outro. Recuperemos a última carta da autodemarcação munduruku, e a sua explicação acerca dos motivos para preservar Daje Kapap Eypi: “porque esse patrimônio foi dado a nós por nosso guerreiro Karosakaybu, a terra é a nossa mãe de onde tiramos nossa sobrevivência e onde podemos viver de acordo com a nossa cultura”. Menos (ou melhor, muito mais) do que espelhar uma atitude propriamente preservacionista, ou de expressar um ‘ambientalismo indígena’, essa afirmação e a atitude que ela comunica dizem respeito justamente ao habitar-cuidar, isto é, a uma *relação com a terra*. Do mesmo modo, o zelo dos Tupinambá pela Serra do Padeiro – uma terra “para se viver bem” e viver também segundo a cultura tupinambá –, segue um modo específico de relacionar-se com a terra e com os seus frutos: mantendo em mente, a todo

---

<sup>93</sup> Cf. Viegas (2007:212-218) para uma discussão da vivência *nos e dos* lugares em que se destaca a importância, para o conceito tupinambá de terra, da possibilidade de movimentar-se.

momento, que ela *pertence aos encantados*, e não é um meio para acumular riquezas. Perder de vista essa máxima, conta-nos Alarcon, pode levar alguém a transformar-se, “tornar-se fazendeiro” (2013a: 159).

Cuidar da terra também está diretamente ligado à garantia de futuro para a comunidade. Esse é um ponto especialmente sensível no caso dos Munduruku, que o marcam em seus discursos e publicações; pois Daje Kapap Eypi e o rio Tapajós – em suma, a sua vida – está direta e absolutamente ameaçada pelo projeto de barragem. Nesse sentido, penso que a autodemarcação também busca construir as bases para um futuro – como vimos Alarcon concluir acima, acerca das ações na Serra do Padeiro. Considero especialmente potente essa formulação da autora, e aquilo que a sua etnografia nos permite ver sobre a constituição de uma vida presente a partir das retomadas: trata-se de *afirmar a terra* construindo uma aldeia para que os mortos descansem (2013a: 167), os vivos, dispersos, retornem, e o coletivo se fortaleça como tal. “A restituição das possibilidades de [os Tupinambá] desenvolverem sua trajetória como povo repousariam, necessariamente, na recuperação do território”, comenta Alarcon (id.: ibid.), que embora não se estenda nesse ponto, entende os processos de retomadas e a organização coletiva que a partir delas se dá como *sistemas de vida* (id: 168). Em outro lugar, aliás, a autora pontua:

os indígenas entendem que *é preciso “aprender a viver” no território retomado, em conformidade com a “cultura”* – e os encantados, nesse cenário, ensinam-nos a “construir a aldeia”. Ademais – o que me parece fundamental no contexto das retomadas –, informam os indígenas sobre sua história como povo e, o que é inseparável, sobre a história do território (2014:235. Ênfases acrescentadas).

Creio que podemos ver na experiência tupinambá um exemplo daquilo que busquei argumentar, no primeiro capítulo deste trabalho, acerca das lutas indígenas pelo amplo reconhecimento de direitos como algo que está longe de restringir-se à demarcação das terras, propriamente: trata-se, antes, de construir *possibilidades de vida* – algo que se dá, fundamentalmente, *nas* terras. As autodemarcações e as retomadas de terras promovem, assim, um mesmo movimento: voltam-se, antes, para as terras; agem sobre e com elas – com seus seres, sua história, seus lugares e potências. E buscam garantir o reconhecimento dessas áreas pelo Estado para que a vida presente e futura se faça possível. Nesse sentido, considero interessante, ou mesmo desejável, estender o entendimento dessas formas de ação para além de algo que se encerra na “resistência”, dando menos ênfase a esse termo e mais ao de *luta*. Pois se como nas retomadas tupinambá, a interface com o governo e o aparato estatal é apenas um dos elementos ou aspectos do que fazem as autodemarcações, a

resistência (à expropriação territorial no sul da Bahia ou aos projetos de barragens no Tapajós, por exemplo) me parece ser apenas um aspecto ou um dos elementos da luta desses índios. Ainda que ambas as noções digam respeito, em última instância, à garantia de vida desses povos, a *luta* parece apontar para fora daquilo no qual a resistência está encerrada, ao se lançar em movimentos de *criação de possíveis*.

Se a luta é uma forma de habitar a terra, esta relação com a terra constitui fundamentalmente a luta. Por isso, como os Munduruku (a exemplo do que vimos acima), os Tupinambá não deixam dúvidas quanto ao caráter inegociável da Serra do Padeiro. Comentando as ofensivas policiais contra esses índios, que levaram inclusive à prisão de lideranças, Alarcon destaca a firmeza com a qual a recusa a ceder em relação às retomadas era colocada: “Se for para negociar a terra, deixem eles presos”, repetiam os Tupinambá, inclusive os encarcerados (2013a: 102). Também em Ubinger vemos uma fala veemente do cacique Babau que ilumina notavelmente esse ponto:

Nós lutamos em nome de Tupã, o qual nos deixou, pra nossa proteção sobre a terra, os encantados (...). Tupinambá vive ali há centenas de anos. Quando Cabral aqui chegou, Tupinambá já morava na terra, terra dos encantados, *altar sagrado* – nossa terra, e nós não arredamos um passo até agora. Nós não abrimos mão da terra, falei pra eles: morrerei na prisão, mas nós não negociamos nosso direito pela terra, porque esse direito é de nossos antepassados, que morreram lutando e dos nossos netos e bisnetos, que virão no futuro (2012: 59. Ênfases no original).

Essa atitude faz lembrar outra, ligada às noções de força e coragem para os Tupinambá. “Uma vez o caboclo disse pra mim: ‘Tupinambá não abaixa a cabeça e não chora diante do perigo’”, relatou a Alarcon uma mulher indígena (2013b: 115); a antropóloga então nos explica: menos do que ao medo, a coragem desse povo está profunda e diretamente ligada à sua relação com os *encantados*, a uma força que vem deles e de se viver *naquela* terra, a sua morada. Esse relato por sua vez evoca o depoimento de um guerreiro munduruku sobre o momento em que ele passara por *Dajekapap*, lugar considerado sagrado pelo seu povo; cito novamente esse trecho da terceira carta da autodemarcação: “Quando eu era criança minha mãe me contou a história dos porcos. É por isso que devemos defender nossa mãe terra. (...) Todas as pessoas devem respeitar porque a história está viva ainda, estamos aqui, somos nós”. Levando a sério o que os índios nos afirmam, do mesmo modo que a ideia de uma “terra qualquer” se mostra inconcebível, a luta de cada povo indígena – tão profundamente ligada àquilo que faz uma terra ser ‘específica’ (e não capturável pelo divisor comum da concepção estatal da terra) – não parte de um vazio anterior, comum a todos; não se dissocia, no fim das contas, dos modos de vida desses povos.

Essas declarações, suas implicações e as atitudes e ações políticas a elas ligadas parecem apontar para sentidos específicos de insubordinação e autodeterminação que subjazem às lutas munduruku e tupinambá: afirmações *radicais* de diferença, isto é, de vida, de mundos que são e que se desejam outros, múltiplos – e possíveis. Em sua *resistência* ao avanço das forças de sujeição e eliminação/ neutralização da diferença (resistência ao cerco sistemático contra aquilo sobre o qual essa diferença repousa: a terra, o cosmos, os corpos), as *lutas* indígenas constituem-se como uma força outra, como movimentos de ampliação e de criação de possíveis, movimentos para-a-diferença. Os ameríndios, em suma, nunca deixaram de *multiplicar o múltiplo*<sup>94</sup>.

### **3.3. A antropologia diante do impensado: retomando Clastres**

Atentar para a criatividade da política indígena, seus mecanismos imprevisíveis, seus vetores próprios – esse é o desafio que Renato Sztutman apresenta ao propor uma retomada das ideias de Pierre Clastres que volte “a pensar a relação entre povos indígenas e o Estado menos como uma contradição sem qualquer chance de resolução, do que como uma tensão inelutável que faz, no entanto, brotar outras formas de resistência, outros ‘contras’” (2013:13). Pensar a partir (e não apesar) dessa tensão, permitir que dela se expressem a agência e a potência desconcertantes da grande face da América indígena – para usar uma frase célebre do etnólogo francês. Em suma, assumir as consequências de levar a sério a ideia de uma *política selvagem* (Sztutman, 2013:4, Barbosa, 2004:543), e deixar que ela confronte o pensamento antropológico com o que possui de vivo e perturbador.

Uma política selvagem: uma política irreduzível e anterior, além e aquém do Estado. A operação de um poder não-coercitivo que se multiplica nas mais diversas formas de organização e de ação política. A atualização de uma força exterior ao Estado que recusa a unificação e a concentração do poder, inclusive em meio aos paradoxos e demais tensões próprias da coexistência com este – como se vê nos trabalhos de Marina Vanzolini Figueiredo (2011) sobre a participação de chefes alto-xinguanos na política partidária local, e Salvador Schavelzon (2011), sobre o processo constituinte boliviano em 2009, para citar alguns exemplos. Uma política que não é exclusividade dos coletivos ameríndios,

---

<sup>94</sup> Relembremos Clastres: “a lógica da sociedade primitiva é uma lógica do centrífugo, uma lógica do múltiplo. Os selvagens querem a multiplicação do múltiplo. E qual é o efeito principal exercido pelo desenvolvimento da força centrífuga? Ela opõe uma barreira intransponível, o mais poderoso obstáculo sociológico, à força inversa, à força centrípeta, à lógica da unificação, à lógica do Um” (2011:248).

uma vez que os sistemas políticos ocidentais também a atualizam, ao resistir a “colaborar para o sucesso dos mecanismos de centralização do poder” e ao rejeitar a “introjeção de mecanismos de hierarquização” (Goldman, 2011:581). E tampouco restrita às interações entre humanos, como as etnografias entre povos ameríndios têm mostrado largamente, e a exemplo dos casos vistos aqui.

“Em que condições o poder político é pensável?” – a indagação de Clastres no seminal “Copérnico e os selvagens” (2003: 38) permanece, portanto, bastante profícua. Se as políticas indígenas multiplicam-se em distintas formas e âmbitos (no interior das aldeias ou fora delas, em associações, em partidos, etc.), perseguir os seus vetores pode revelar muito sobre a interação de diferentes forças ainda hoje. “[T]alvez misteriosamente, alguma coisa existe na ausência” (id.: 41): misteriosamente, algo persiste em um espaço distinto daquele onde impera a identidade e a obediência; ali onde surgem movimentos contrários à ordem e à coerção, e onde o coletivo não se reduz à unidade sob os signos da civilização. Se o poder e a sociedade devem ser pensados em relação, permitindo que um ilumine faces imprevisíveis do outro, assumir a hipótese de uma intencionalidade coletiva dotada de endoconsistência e autodeterminação política permite que se revelem coletivos e poderes em funcionamento que escapam dos contornos da sociedade envolvente e da forma-Estado.

Trata-se, portanto, de reconhecer que hoje a “grande face” da sociedade primitiva sobre a qual falava Clastres não cessa de perturbar (desarranjar, desnortear – enfim: *desconcertar*), de tempos em tempos, o cenário da economia e da política. Como o etnólogo francês, os “selvagens” seriam mesmo intempestivos (Lima & Goldman, 2003: 11), e a “sociedade primitiva”, um “exterior imanente do Estado, força de antiprodução sempre a ameaçar as forças produtivas” (Viveiros de Castro, 2011a: 304). Com efeito, seguindo os argumentos de Gilles Deleuze e Félix Guattari, a relação do Estado com o seu exterior é uma condição para pensá-lo. E aquilo que lhe escapa e que se erige contra ele, a máquina de guerra, só existe nas metamorfoses nas quais se multiplica.

A lei do Estado não é a do Tudo ou Nada (sociedade com Estado ou sociedade contra o Estado), mas a do interior e do exterior. O fora aparece (...) também [em] mecanismos locais de bandos, margens, minorias, que continuam a afirmar os direitos de sociedades segmentárias contra os órgãos de poder do Estado. (...) Não é em termos de independência, mas de coexistência e de concorrência, num campo perpétuo de interação, que é preciso pensar a exterioridade e a interioridade, as máquinas de guerra de metamorfose e os aparelhos identitários de Estado (Deleuze & Guattari, 2008:23).

Sempre haverá um exterior, “um contra que não cessa de se metamorfosear” (Sztutman, 2013: 15). Experimentar as potencialidades dessa

proposição pode render consequências no mínimo interessantes para uma abordagem das políticas indígenas. Especialmente porque significa levar a sério o que ela supõe: que ao relacionarem-se com a política representativa feita por não-indígenas, com o Estado e os órgãos de governo, e com os demais agentes que orbitam nesse universo, os índios não estão necessariamente perdendo autenticidade, dissolvendo-se no mundo do branco ou algo semelhante. Antes, suas ações e estratégias políticas (e o pensamento que persiste nelas) indicam que ainda hoje há mais possibilidades de atualizar *contras, máquinas de guerra* e suas *metamorfoses* do que sonha nossa “ontologia política gerada no século XVII” (Carneiro da Cunha *apud* Sztutman, 2013: 12). Inclusive – é importante frisar – quando os ameríndios mobilizam recursos políticos do *nosso* mundo.

A diferença entre as ontologias modernas e as indígenas não seria tão pequena a ponto de imaginarmos que eles possam ter uma política idêntica à nossa. *É preciso levar a sério essas diferenças – e suas escolhas particulares – quando perseguimos as políticas indígenas (...)*. A reflexão de Carneiro da Cunha sobre as associações indígenas, que se insere num movimento maior de auto-representação diante da interface com o mundo moderno, atenta para a vigência de mecanismos de organização, ação e segmentaridade irreduzíveis ao modelo moderno de política e de representação, mecanismos que revelam não formas fixas, mas *uma criatividade política propriamente indígena* (Sztutman, 2013: 12-13. Ênfases acrescentadas).

Como formas potentes dessa criatividade política, as experiências indígenas de autodemarcação e retomada nos convidam a adotar uma atitude outra em relação à (aparente) contradição entre a existência de coletivos indígenas e o Estado-nação – seu território, seu ordenamento jurídico, seu idioma de direitos, normas e regulações.<sup>95</sup> Trata-se de um deslocamento semelhante àquele do espelho que não nos devolve a nossa própria imagem, como vemos em Clastres, ou que devolva uma imagem na qual não nos reconheçamos (Viveiros de Castro, 2011a:304). Pois o movimento necessário aqui é mesmo um deslocamento – para o qual o espelho só se mostra realmente interessante na medida em que deixa de ser apenas reflexo, para ser um lugar onde perspectivas se confrontam. Em outras palavras, para que as múltiplas imagens dos outros nos façam multiplicar a nossa ideia do pensável (Viveiros de Castro, 2015a: 115); e para que as perguntas que lancemos aos outros nos devolvam as nossas incompletudes e ausências, nossas falhas e lacunas. Abdiquemos, portanto, da

---

<sup>95</sup> Essa contradição (quando lida sob uma perspectiva que enfatiza um ‘viés fatalista’ no pensamento clastreano) seria, segundo Sztutman (2013:7-11), um dos principais motivos pelos quais muitos antropólogos tenderam a afastar-se da obra de Clastres. A posição de Sztutman a esse respeito – que inspirou profundamente os apontamentos que faço aqui – toma a contradição em sua positividade, isto é: faz da aparente ausência (de soluções para a contradição) um ponto de partida para a reflexão, e não um obstáculo intransponível – uma escolha, digamos assim, bem clastreana.

prerrogativa de determinar formas políticas outras ou de traçar, de antemão, os modos de compreensão dessas formas; levemos a sério os seus modos próprios de autodeterminação ontológica e política, deixando de lado o imperativo de decifrar a “grande face” da América indígena para que a *política da multiplicidade* (Viveiros de Castro, 2011a: 343) nos desconcerte a todo momento. E nos desconcerte não para que voltemos ao espelho nos debatendo sobre a nossa própria imagem (repito: saíamos do centro), mas que possamos, com esses deslocamentos, nos *transformarmos*.

A que esforço imaginativo as políticas indígenas nos convidam? É com essa questão em mente – inspirada na discussão que traçamos até aqui e nas preocupações mesmas de Clastres acerca das condições para pensar o poder e a política –, que confronto outra, feita por Ghassam Hage em um artigo recente. Diz o autor: “que tipo de imaginário inspira políticas radicais hoje, e que papel o pensamento antropológico crítico pode ter na formação desse imaginário?” (2012:285)<sup>96</sup>. Penso que uma sutil inversão da questão pode ser mais interessante para colocar a antropologia em outro lugar – um lugar de menos poder, quiçá: como as políticas radicais de hoje, e o imaginário político no qual elas estão implicadas podem inspirar o pensamento antropológico? A inversão dos termos busca deslocar a centralidade da antropologia nessa questão, num esforço deliberado para que o desconcerto diante da imagem que o espelho nos devolve (aquela na qual não nos reconhecemos) não seja um ponto de parada, mas de *partida*. Isto é: que o nosso aparato conceitual seja posto em cheque e seja modificado pelos aparatos dos outros – em síntese, a equivocidade como método, como falamos no Capítulo 2, seguindo a proposta de Viveiros de Castro (2004) –, e que isso gere um movimento para fora de nós mesmos, mais do que uma busca desesperada pela nossa face perdida no outro lado do espelho.

Essa inversão, no entanto, não trai (fundamentalmente, ao menos) o rumo da discussão de Hage, que busca mostrar como os problemas principais da política radical (a constituição de uma política “alter”, e não apenas ou predominantemente “anti”) têm se aproximado paulatinamente do pensamento antropológico crítico – em especial pela capacidade deste de mobilizar, a todo momento, o devir-Outro que o constitui e que faz dele “um complemento para a busca, por parte do pensamento sociológico crítico, de políticas eficientes de

---

<sup>96</sup> Traduzi por minha própria conta e risco as citações diretas de Hage, para garantir uma maior fluidez na leitura destas páginas – ainda que a tradução não seja isenta de problemas, como inevitavelmente seria.

oposição” (:293). É a ênfase na constituição de realidades alternativas (algo próximo ao famoso “um outro mundo é possível”) que tem aberto caminho para “um crescimento relativo da importância do pensamento antropológico crítico”, afirma Hage. O autor explica que enquanto “radical” se refere a um predicado de certa política, “crítico” é uma propriedade intelectual do pensamento – de um modo de pensar (um “critical thinking”) que, no entanto, inevitavelmente implicará no envolvimento daqueles que por ele optam com “uma política que rompe com adesões imediatas (‘routinized’) a uma dada ordem social”. Assim, Hage mostrará que essa aproximação se dá em um movimento recíproco, que se torna ainda mais pronunciado onde a antropologia crítica também busca se afinizar com as políticas radicais (:295) – a exemplo do que se observa na obra de Eduardo Viveiros de Castro, que se posiciona num espaço onde o outro “é ao mesmo tempo radicalmente outro, mas ainda tem algo a dizer para nós” (:297). Essa antropologia “tem mais afinidade com o ato xamânico de induzir e assombrar” diz ainda Hage, uma vez que “ela de fato nos encoraja a sentir assombrados a todo momento de nossas vidas pelo que nós somos/poderíamos ser, mas não somos” (:290).

Não estou certa do sentido dessa afirmação (acerca do que somos/poderíamos ser), ou do que ela se refere, exatamente. Em uma primeira leitura, parece prevalecer ali um movimento de volta da imagem do espelho para nós mesmos, para que ela diga algo sobre nós – a exemplo do que o autor argumenta acerca das possibilidades que o multinaturalismo (mobilizado por Hage em sua discussão acerca da obra de Viveiros de Castro, evidentemente) nos apresenta: de que nós também podemos viver em realidades múltiplas (:299). Essas possibilidades estão inscritas na própria definição dos argumentos críticos – sendo o multinaturalismo um deles – pois, como explica o autor, os deslocamentos promovidos pelo pensamento crítico fazem com que reflitamos (sobre nós mesmos, nossa cultura ou nossa sociedade) *de modos antes impensados* (:287). É essa ênfase no impensado que me inspira a apostar em uma segunda leitura do argumento de Hage: uma que faz da reflexividade própria da crítica – sua capacidade de nos mover *para fora de nós mesmos* (idem) – um movimento mesmo de abertura para o outro, para o mundo possível que repousa em cada realidade.

O imaginário político radical é entendido pelo autor como “uma estrutura cognitiva e afetiva geral”, que menos do que descrever os numerosos aspectos da mudança política radical, busca arranjar e retratar essa mudança “de acordo

com os investimentos estratégicos e emocionais” contidos nela (:291). São esses investimentos que determinarão a importância de um inimigo particular (o Estado, o capitalismo, a mídia etc.) – esta figura que há sempre em jogo no imaginário político radical. Parafraseando Bourdieu, Hage conclui que se trata de um produto de uma *illusio* radical específica: “não apenas uma concepção do mundo, mas um investimento nela”, no que a sociedade deveria ser (: ibid.). Hoje há uma convergência entre perspectivas de oposição política com outras, de alternativas políticas, no imaginário político radical, argumenta Hage, apoiando-se nos exemplos (que expõe apenas sinteticamente) de movimentos como os *indignados* espanhóis ou nos *occupy* mundo afora. Nestes, segundo o autor, há uma relação íntima entre meios e fins – “em que o primeiro não é sacrificado facilmente no altar do segundo como foi em políticas radicais no passado” (:293) –, garantindo uma diferença qualitativa notável em relação a políticas pretéritas. O autor recupera também as ideias de Michel Foucault acerca das formas específicas de resistência ao avanço das governamentalidades pastorais; este filósofo, segundo Hage,

Mostrou a natureza fragmentária necessária de tais políticas de oposição, que não visam mais a apropriação ou a destruição do poder soberano, mas buscam uma *desestabilização permanente*, pela ‘vida’, dos próprios mecanismos de poder que estão constantemente buscando captura-la, controla-la e biopolítiza-la (:293. Tradução minha. Ênfases acrescentadas).

Dois imperativos convergem hoje no imaginário radical, argumenta finalmente Hage: pensar os espaços sociais emergentes (externos à ordem de governamentalidade e inteligibilidade) *em suas diferenças* – i.e., levar a sério as novas realidades que têm emergido fora da racionalidade capitalista; e pensar políticas oriundas de fora do espaço de possibilidades políticas convencionais. O exemplo que Hage então apresenta, a partir do seu próprio trabalho com imigrantes oriundos de contextos islâmicos (e os espaços “ingovernáveis” que emergem no encontro da governança ocidental com esses imigrantes) é inspirador. Esses espaços, diz o autor

Não podem ser entendidos ou governados facilmente nem por uma lógica multiculturalista, nem por uma lógica da assimilação. Isso nos convida a pensar fora dos parâmetros governamentais existentes para conceber relações interculturais. (...) O ingovernável, pela sua própria natureza, é aquilo que se torna imune à possibilidade de captura por qualquer agregado político existente, e sendo assim, *requer que se repense radicalmente a natureza da política*, ela mesma, em seu interior. *O ingovernável esgota a imaginação política convencional que é parte de uma forma particular de governamentalidade e, sendo assim, demanda uma política radical que venha de lugar nenhum*, por assim dizer. Ele [o ingovernável] pode fazer da busca por uma alter-política não apenas uma mera possibilidade, mas um imperativo (: 294. Tradução minha. Ênfases acrescentadas).

Como sugeri acima, a inversão da pergunta inicial do autor não nos distancia do seu argumento: só nos faz chegar a ele por um caminho talvez menos tortuoso. Pois creio que é justamente esse movimento – de buscar o impensado a partir do que os outros nos dizem e mostram – que Hage faz, a partir da sua etnografia, ao abrir-se para a possibilidade mesma do ingovernável, de algo além da imaginação política convencional (e além dos usuais aparatos conceituais, como não poderia deixar de ser). Nesse sentido, Hage encontra-se com Clastres (e, quem sabe, os imigrantes islâmicos se encontram com os ameríndios): pois, como poucos, o autor francês buscou fazer uma antropologia diante do impensado.<sup>97</sup> E é nesse sentido também que as ideias de Hage e Clastres, destacadas aqui, me parecem especialmente profícuas para pensar o convite que as autodemarcações e retomadas de terras, como formas das políticas indígenas, nos fazem. Pois mesmo que hoje o Estado (como e com o Mercado) pareça estar em todo lugar, e que o capitalismo figure como aparentemente inescapável, alguma coisa persiste na aparente ausência de alternativas e de modos – mais do que de soluções, pois não creio que seja o caso de buscar soluções – para pensar as (também aparentes) contradições próprias, por exemplo, do uso (pelos índios) de um aparato estatal para garantir a consolidação de uma TI, uma categoria tão distante das concepções nativas de terra. Ou mesmo da expressão de uma retomada de terra (com seus múltiplos âmbitos e aspectos) como ação direta e como pressão sobre o Estado.

### ***A serviço da diferença***

O convite a retomar Clastres – a exemplo da discussão de Sztutman (2013), exposta acima – abre-se em dois caminhos simultâneos e complementares: voltar não apenas às suas teses e examinar o rendimento, por exemplo, do contra-Estado e da força centrífuga da guerra ameríndia hoje; mas também voltar àquilo que inquietava o autor, que o permitia pensar o impensado, que o fazia lançar as suas perguntas ao espaço fértil da aparente ausência. Se o segundo caminho já foi tateado aqui (e apenas tateado, pois não posso – e nem pretendo – esgotá-lo, mas apenas anuncia-lo e experimentá-lo), voltemo-nos ao primeiro. Meu intuito, ao fazê-lo, é mesmo despretensioso: voltar àquelas teses clastreanas para observar em que pontos as discussões sobre luta e resistência indígena, traçadas até aqui, podem se encontrar com elas – e o que emerge desse encontro, o que

---

<sup>97</sup> Cf. Saraiva (2017) para uma discussão de fôlego acerca da ampliação do possível e políticas da multiplicidade.

as propostas do autor francês podem nos ajudar a pensar as lutas indígenas hoje e, por outro lado, quais desafios essas lutas apresentam àquelas teses.

Voltemos então ao texto específico de Clastres (2011) acerca da guerra. De partida vale notar que a proposta mesma desse ensaio se insere em um paradoxo: ainda que universalidade da guerra entre os ‘selvagens’ (:219) se fizesse evidente no vasto volume de crônicas e relatos diversos – produzidos “do século XVI até o final (recente) da conquista do mundo” (:216) –, a guerra ainda não havia tido lugar nos discursos acerca das ‘sociedades primitivas’. De um lado, vê-se a violência guerreira restrita à “condição natural” dos homens, oposta ao estado de sociedade e anterior à sociedade do Estado, como nas teses de Thomas Hobbes. De outro, constatava Clastres, havia um verdadeiro silêncio da literatura etnológica em relação à preeminência do “fato guerreiro” (: 219) – quando não um esforço de esvaziamento ou despotencialização da guerra na produção etnográfica de então (: 215).

Nesse sentido se torna ainda mais evidente a irmandade de espírito entre esse ensaio e *A sociedade contra o Estado*: contra a ideia da ausência ou da insuficiência que marcou tantos e tão persistentes discursos acerca dos ‘primitivos’, a afirmação da endoconsistência desses povos – sua *autodeterminação ontológica* (no sentido de Viveiros de Castro, 2015). Pois se a guerra ‘primitiva’ nada deve à suposta harmonia da vida em sociedade e sob as bênçãos de códigos unificadores e pacificadores, há algo que lhe é próprio, há um sentido que ela produz e expressa: ela é, pois, incontornável. E o é não na medida em que compõe um quadro do homem “como ser natural”, regido pelos imperativos da subsistência, ao qual a violência responde como meio de aquisição alimentar (2011:221) ou de disputas por bens escassos (id.:223), argumenta Clastres. Tampouco – e é sobre a esse ponto que o autor dedicará maior fôlego – a importância fundamental da guerra na ‘sociologia do mundo primitivo’ reside no que fundamentalmente ela *não* é: uma troca bem-sucedida (id.:228).

O debate com Lévi-Strauss que se dá nessa discussão é especialmente sensível para Clastres. Comentando a continuidade entre guerra (“resultado de transações malsucedidas”) e troca (“guerras pacificamente resolvidas”) traçada nas *Estruturas elementares do parentesco*, Clastres (2011) argumenta que a teoria levistraussiana não atribui nenhuma positividade à guerra, que perde então sua dimensão institucional, ganhando contornos de mera casualidade: “a guerra [nessa teoria] é o negativo e a negação da sociedade primitiva na medida em que esta é o lugar privilegiado da troca, na medida em que a troca é a essência

mesma da sociedade primitiva” (:230). Para Clastres, a guerra e a troca operam em planos sociológicos distintos, e essa distinção permite seguir o ideal de autonomia (e de persistência da diferença) e a recusa à divisão (: 240), próprios do “ser da sociedade primitiva”.

Lévi-Strauss teria confundido esses planos sociológicos ao apostar em uma continuidade entre guerra e troca – continuidade esta que está intimamente ligada a outra confusão de Lévi-Strauss, segundo Clastres: entre “a troca fundadora da sociedade humana em geral e a troca como modo de relação entre grupos diferentes” (: 244). Se Clastres não questiona a primeira proposição, entendendo imanência da troca no domínio do social, ele é veemente ao questionar a segunda, argumentando que esse lugar da troca – que passa a ser visto por ele como um *efeito tático* da guerra (: 263) – é posto em cheque pela guerra e por sua dimensão política:

Não é a troca que tem primazia, é a guerra, inscrita no modo de funcionamento da sociedade primitiva. A guerra implica a aliança, a aliança conduz à troca (...). A guerra coloca em questão *a troca como conjunto das relações sociopolíticas entre comunidades diferentes*, mas precisamente para fundá-la, para instituí-la pela mediação da aliança (: 244-245. Ênfases do autor).

A guerra, em suma, é um *modo de funcionamento* (não confundir com ‘função’) da sociedade primitiva. Reside aí um traço marcante da perspectiva de Clastres e sua “pragmática da cultura” (Barbosa, 2004: 543). Da mesma forma, revelam-se algumas das suas contribuições mais profícuas: a possibilidade mesma de pensar “modelos de intencionalidade sem sujeitos”, deslocando o individualismo metodológico em favor de um olhar sobre “pessoas-em-interação” (id.: 535) – isto é: “sociedades-em-funcionamento, máquinas sociais em operação” que engendram e são engendradas por “formas específicas de subjetivação” (id.: 548). Com isso, podemos desviar das improdutivas críticas acerca de uma suposta reificação da sociedade por parte de Clastres<sup>98</sup>, e quem sabe olhar as elaborações do autor acerca do ‘ser’ da sociedade primitiva e de sua natureza (que determinaria a existência e o sentido da guerra) por outras vias.

Pensemos, de partida, na centralidade da noção de diferença na teoria clastreana da guerra – considerando a sua inextricável relação com o ideal de

---

<sup>98</sup> O próprio Clastres rebate bem críticas dessa natureza, como no ensaio “O retorno das luzes”, que integra o volume “Arqueologia da Violência”. Ver também Barbosa (2004:547) e Sztutman (2012:48). A suposta “reificação da sociedade” não resume as críticas a Clastres, como se sabe, e tampouco é uma questão isolada nessas críticas, que correntemente batem na própria tese do contra-Estado. A título de exemplo, cf. Descola (1988) e Fausto (2008), para o problema da chefia ameríndia; Fausto (2005) para o da “religião guarani” e Lanna (2005) para a reciprocidade.

autonomia das ‘comunidades primitivas’, do qual o autor trata tão extensamente.<sup>99</sup> A lógica da ‘sociedade primitiva’ é *uma lógica centrífuga da diferença*, da atomização, da dispersão, afirma Clastres (2011: 238), mostrando como a distinção entre ‘nós’ e ‘outros’ (estes, antes de tudo, estrangeiros e potencialmente inimigos) é fundamental para que cada comunidade possa pensar-se como uma totalidade – e para manter-se *viva*, isto é, *distinta*. Para afirmar-se como tal, a comunidade precisa ser indivisa, argumenta o autor: a recusa da divisão entre aqueles que exercem o poder e aqueles que a ele estão sujeitos garante a homogeneidade necessária para que o corpo social possa “se pensar como Nós exclusivo dos Outros” (: 248). Em outras palavras, a afirmação do “Nós” coletivo se dá contra a sua absorção pelo inimigo e contra a unificação centrípeta, que ameaçam a permanência da sua diferença – isto é, da sua existência:

A vontade de perseverar em seu ser indiviso anima de maneira igual todos os Nós, todas as comunidades: a posição do Si de cada uma delas implica a oposição, a hostilidade às outras; o estado de guerra é tão permanente quanto a capacidade das comunidades primitivas de afirmar sua autonomia umas em relação às outras. Se uma se mostra incapaz disso, será destruída pelas outras (Clastres, 2011: 246).

Sendo antes de tudo hostil a relação com os estrangeiros, a guerra – uma estrutura da ‘sociedade primitiva’ (: 239) – é uma possibilidade permanente, um estado latente “na medida em que mantém em sua diferença respectiva todas as comunidades” (: 246). Essa diferença respectiva é, sobretudo, uma diferença *perspectiva*: o desejo da ‘sociedade primitiva’ de ‘perseverar em seu Ser’, tão enfatizado por Clastres, e a recusa da morte desse ser pela unificação sobrecodificadora em uma totalidade transcendente – que anima a lógica centrífuga da dispersão e fragmentação –, expressam a negação da instituição de um ponto de vista privilegiado e da totalização da realidade (Viveiros de Castro, 2014: 157). Se contra essa totalização a política é “a zona de circulação de alteridades” (Viveiros de Castro, 2011a: 349), a guerra primitiva, a *multiplicação do múltiplo*, é fundamentalmente *perspectivista*: sua lógica “recusa a subjetividade como posição fixa e a distribui pelo cosmos” (Sztutman, 2013:14); ela se ergue, como o xamanismo, “contra a ideia de uma unificação cosmológica (...), que

---

<sup>99</sup> Notemos, seguindo Viveiros de Castro (2011a), a ambiguidade nos usos que Clastres faz de “comunidade” e “sociedade”. Ainda que haja uma distinção primeira entre a comunidade como grupo local e a sociedade como conjunto desses grupos, a primeira não raro aparece como “ponto de vista subjetivo privilegiado da socialidade contra-o-Estado”, e a segunda, além de designar um conjunto empírico dos grupos locais, também expressa uma lógica social abstrata específica (: 349). A relação entre uma e outra, mostra-nos Viveiros de Castro, “diz respeito à conexão sociológica e à hierarquia lógica entre a guerra externa, a dinâmica separativa que define a sociedade primitiva, e a composição interna dos grupos locais constituídos com base nos princípios da ‘unidade e indivisão’” (:350).

poderia fornecer o fundamento para uma unificação sociopolítica” (Sztutman, 2012:98). E por isso, pelo ‘ser da sociedade primitiva’ depender do fundo virtual de diferença para a constituição mesma do socius, vive-se sob o risco de ser sujeitoado, contra-determinado, por um ponto de vista unificador, transcendente (Viveiros de Castro, 2011b).

Clastres nos levou até *quase* esse ponto, como diz Viveiros de Castro no *Posfácio a Arqueologia da violência*, ao criticar a concepção exclusivista que Clastres teria do *socius* – que lhe teria impedido de politizar o cosmos e estender o princípio de levar a sério o pensamento indígena ao ponto de descrever uma noção outra de política, referente a uma experiência outra da socialidade (2011a:353). Ou seja: ao ponto de não reduzir a política à esfera da socialidade humana, ou melhor, do campo restrito das relações entre humanos. Antes, e sob esse argumento, o alargamento da noção de política (Sztutman, 2013:4), à qual Clastres clama em *Copérnico e os selvagens*, não pode se furtar de ser um alargamento *cosmopolítico* – isto é: “um modo de apreender as políticas ameríndias (...) que deve incluir, necessariamente, o que a etnologia tem chamado de cosmologia, esta que não se reduz às representações humanas sobre os não humanos, mas que deve ser tomada como campo de relação entre humanos e não humanos” (Sztutman, 2012:101).

Se a guerra partilha do mesmo complexo cosmológico que o xamanismo – como a etnografia entre ameríndios das terras baixas sulamericanas indica vastamente –, ela opera num mundo “constituído pelo ponto de vista do inimigo”, sob o registro de “um animismo alterado pela alteridade, uma alteridade que se torna animada na medida em que é pensada como interioridade inimiga” (Viveiros de Castro, 2011b:911). O clássico *Vingança e temporalidade: os Tupinambá*, de Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro ([1985] 2009), é exemplar nesse sentido. Mostrando como o complexo da vingança entre os tupi da costa – que incluía a morte cerimonial dos cativos de guerra e a prática antropofágica – era nada menos do que fundadora daquela socialidade, os autores vinculam a temporalidade instituída pela vingança (o elo entre o passado e o futuro, entre os vivos de outrora e os que ainda viverão) com um lugar igualmente constituinte do *inimigo*. “A sociedade tupinambá existe no e através do inimigo” (:93), afirmam; ela *depende* dessa exterioridade, dessa “abertura para o alheio, o alhures e o além: para a morte como positividade necessária” (:98).

A essa dependência os autores vão contrapor o problema da “perseveração no próprio ser”, tão claro a Clastres. Ainda que seja preciso matizar a leitura que eles fazem da abordagem clastreana (e sua preocupação com a preservação da autonomia das ‘sociedades primitivas’) como focada no aspecto “funcional” da guerra – o próprio Viveiros de Castro já o fez (2011a:343) –, alguns elementos dessa crítica ao autor francês seguem, por assim dizer, bons pra pensar. Refiro-me ao pouco investimento de Clastres em discutir a figura do inimigo (e também a do aliado), em detrimento de uma ênfase muito marcada nos ‘fundamentos sociológicos’ das ditas ‘sociedades primitivas’ – a autonomia e a indivisão, em especial. Se por um lado as ideias clastreanas permitiram ver a pulsão guerreira como uma máquina “a serviço da Diferença – não a dissolução mecânica da Unidade, mas a irreduzibilidade das multiplicidades”, como mostra Sztutman (2012:47), por outro lado, em Clastres “a conceitualização desse motor de diferenciação contrasta com sua ênfase forte no ideal de indivisão e na imagem da sociedade primitiva como ‘totalidade uma’”.

Talvez seja mais produtivo considerar essa ênfase na autonomia e na indivisão ‘primitivas’ como um momento primeiro de um pensamento interrompido abruptamente; um passo anterior, necessário, em que Clastres, centrado na afirmação da endoconsistência e da autodeterminação das sociedades ameríndias, precisou responder a ‘aparente ausência’ que marcava a reflexão acerca desses povos, esforçando-se em afirmar (com “ênfases fortes”) a sua positividade. Benevolência para com o autor? Cumplicidade, antes. E sem dúvida uma leitura política – como todas são (Barbosa, 2004:536). O ponto que desejo enfatizar aqui é: mesmo na sua ‘aparente [quase] ausência’, a figura do inimigo ronda a teoria clastreana da guerra. E esta nos oferece frestas, fendas, fissuras, para que possamos atravessá-la com o que persiste de “vivo e perturbador” (op. cit.) no pensamento indígena. É certo que as aparições do ‘inimigo’ no esquema clastreano da guerra são fugazes: ainda que o autor mencione (sem, no entanto, estender-se) o inimigo como “figura oposta” ao “nós” de cada comunidade (2011a:239) – ou que fale, de passagem, do “mundo dos inimigos” (: 248) –, em seu esquema há, para pensar os “outros”, a preeminência da categoria algo neutra (mesmo que a ela esteja ligada uma relação prioritariamente – mas genericamente – hostil) de ‘estrangeiro’.<sup>100</sup> Isso se

---

<sup>100</sup> Curiosamente, vemos Clastres afirmar, em uma entrevista realizada três anos antes da publicação de seu ensaio sobre a guerra: “Quando digo que a guerra é permanente, quero dizer que, para uma comunidade dada, há sempre inimigos em alguma parte” (2003:250).

dá sobretudo quando o estado de guerra é ainda latente; “na batalha efetiva, no confronto direto”, diz Clastres, “o Estrangeiro é então o Inimigo, o qual engendra por sua vez a figura do Aliado” (: 246).

O aliado político, no esquema de Clastres, é “o personagem sobre o qual se apoia toda política da multiplicidade”, argumenta Viveiros de Castro (2011a: 346), mostrando como é esse terceiro termo – situado entre os polos da interioridade e da exterioridade, entre uma comunidade e seus inimigos – que permite a conversão da indivisão interna em fragmentação externa, e reciprocamente. Além disso, explica ainda o autor, na Amazônia os aliados são concebidos sempre

sob a guisa da *afinidade potencial*, isto é, como uma forma qualificada de alteridade (a afinidade), mas uma alteridade que permanece alteridade (afinidade potencial), marcada por conotações agressivas e predatórias muito mais produtivas ritualmente – isto é, realmente – que a mera inimizade genérica e anônima, ou que a reiteração despotencializante das trocas matrimoniais, criadoras da interioridade social. É a figura instável e indispensável do aliado político que impede tanto uma “reciprocidade generalizada” (a fusão das comunidades em uma unidade sociológica superior) quanto uma guerra generalizada (a atomização suicida do *socius*) (id.:347).

Com isso podemos confrontar a guerra clastreana com os avanços recentes da etnologia sulamericana, e mais especificamente com uma teoria ameríndia da socialidade que “toma as relações sociais como dadas de antemão num plano virtual, onde reinam a diferença e a relacionalidade em estado puro”, como sintetiza Sztutman (2012:96). Esse autor recupera o argumento de Viveiros de Castro (2002) acerca do processo do parentesco – isto é, de produção da humanidade – constituindo-se através de uma linha de atualização do ‘fundo’ dado da afinidade, da diferença intensiva, que ganha forma e extensão. “Decorre desse pensamento que a consanguinidade e os coletivos humanos em geral não são mais do que uma fase, uma vez que podem pulverizar-se a todo o momento”, conclui Sztutman (id.: 97), indicando que esse movimento coincide com outra linha, orientada para a exterioridade. Esta, da contraefetuação, “confere expressão ao domínio das relações interespecíficas e de inimizade”, ao estabelecer uma comunicação com as esferas virtuais da sobrenatureza (id.: 98). Indissociáveis, os processos de atualização e contraefetuação do virtual, descritos por Viveiros de Castro, contam com “máquinas anti-identitárias de apropriação de subjetividades alheias”, indica Sztutman, situando ali a guerra e o xamanismo – “operadores de máquinas de predação ou apropriação” –, que agem contra a ideia “de uma unificação ontológica – capaz de apartar de vez humanos e não humanos –, que poderia fornecer o fundamento para uma unificação sociopolítica” (id.: *ibid.*). Seja

pela recusa da unificação, seja por colocarem-se contra a hierarquia e a descontinuidade ontológica, a guerra e o xamanismo operam “um movimento centrífugo, orientado para o Fora e para as multiplicidades” que atua “como uma espécie de bloqueio para um sistema político centralizado” (id.: 99).

A “dupla exigência” que a relação entre a guerra e a troca entre os ‘primitivos’ buscava satisfazer, em Clastres – isto é, a conjugação entre “o ponto de honra autonomista e a recusa da divisão” (2011:240) –, passa necessariamente pela exterioridade da ‘sociedade primitiva’, pela “alteridade como interioridade inimiga” (op. cit.). Com isso repiso, sem constrangimento, o óbvio: se contra a identificação (“um movimento para a morte”) a ‘sociedade primitiva’ é uma “afirmação de vida” (Clastres, 2011: 238), e se a vida sem a diferença, não é possível, a guerra ‘primitiva’ – que “está a serviço da Diferença” (Sztutman, 2012:99) – parece ser o lugar por excelência da conjugação, hoje disseminada nos discursos indígenas, entre *existir* e *resistir*: motor de luta e, em última instância, modo de vida, de uma vida que não se dá separada da terra que a torna possível. É nesse sentido que considero especialmente profícua a retomada de Clastres e suas teses sobre a guerra e o contra-Estado, e coloca-las em diálogo com as lutas indígenas hoje: pois estas estão mesmo *a serviço da diferença*; não é a outra coisa que se refere as afirmações de autodeterminação às quais chamei a atenção no decorrer deste capítulo, e é mesmo contra as políticas que atacam justamente a diferença que se colocam as lutas (*minoritárias, autônomas*) contra barramentos de rios na Amazônia, por exemplo, como veremos no próximo capítulo.

## CAPÍTULO FINAL

### Hidrelétricas na Amazônia, etnocídio e genocídio

*O governo não deve nos proteger usando a força de opressão, intimidando-nos com uso da violência, sem ambição e sem interesse econômico da nossa terra. Nós não negociamos a terra, trata-se de preservar o que ela nos oferece. Sendo ela bem cuidada ela também nos cuidará.  
(...)*

*Se estivermos dizendo “não” aos projetos do governo que pra nós não é viável. Dizem que estamos atrapalhando o desenvolvimento do progresso. Destruir patrimônio de um povo, e todo o seu conhecimento, seu modo de viver, destruindo suas terras e matando a todos isso não é desenvolvimento e nem progresso.*

Jairo Saw Munduruku

## Prólogo

Estes são tempos de guerra. Como vimos na introdução deste trabalho, há um nítido recrudescimento da ofensiva às terras e às vidas dos índios, em investidas que se dão tanto pela violência direta (em suas diferentes formas) às quais esses povos são sistematicamente submetidos, como pela “guerra de papeis”, nas quais se disputam efetivação de deveres (como a demarcação de TIs), reconhecimento de direitos, controle de processos administrativos e tanto mais (cf. Cap. 1). Se, por um lado, parece que o horizonte paulatinamente se fecha para os povos indígenas – considerando as múltiplas frentes de ataque (em insuperável assimetria de poder) aos seus direitos, às suas terras e aos seus modos de vida –, por outro, estes são povos que *lutam*. Examinando algumas das formas de ação política das quais diferentes coletivos indígenas têm lançado mão nas últimas décadas, em diversas regiões do país (cf. Cap. 2), defendo a ideia de que a luta está intimamente ligada aos próprios modos de vida desses coletivos e à relação destes com a terra. Sendo a garantia da terra uma *condição de existência e de autodeterminação* dos índios – como estes incansavelmente argumentam –, a luta por terra e vida é uma via de garantir a diferença, de “multiplicar o múltiplo”, como dizia Pierre Clastres (cf. Cap. 3). Inversamente, e tanto por tirar deles as suas terras (deixando de demarcá-las, implodindo-as com mineração, alagando-as com barragens, destruindo com milícias ou decisões judiciais as *retomadas* etc.), como por investir contra os seus modos de vida por outros e inumeráveis meios, a ofensiva contra esses povos é fundamentalmente *contra* a diferença, é um esforço de *redução do múltiplo no mesmo*.

É dessa tensão que trato aqui. Parto de algumas críticas indígenas às hidrelétricas projetadas para a Amazônia, e com elas busco discutir o conceito de etnocídio, argumentando que ele é insuficiente para tratar do que os índios (e outras populações, como as ribeirinhas, por exemplo) se deparam hoje. É preciso dar um passo além, penso, para que possamos fazer jus ao que esses povos apontam quando afirmam que *barragens matam*. É deveras revelador o fato de que nos últimos tempos a noção de etnocídio deixou de ser utilizada apenas nos meios acadêmicos, *felizmente* – a exemplo do que vimos na introdução (supra), com a discussão da relatora da ONU sobre os povos indígenas, e como veremos neste capítulo, acerca de uma ação do Ministério Público Federal no contexto de Belo Monte e da decisão de um juiz federal a respeito de São Luiz do Tapajós. Ora, se essa mudança reflete justamente o progressivo (e célere) agravamento da guerra à qual as minorias no Brasil estão sujeitas, é fundamental que façamos

uma dupla reflexão: pensemos *a partir* dos problemas e das categorias indígenas, e examinemos o nosso aparato conceitual, para interrogar se ele permite uma tradução desses problemas e dessas categorias *sem trai-los* ao submetê-los, por exemplo, aos nossos modos de conceber vida, morte, corpo, espírito, cultura etc.. Em outras palavras: se os índios nos dizem que barragens matam, ou se observamos um contexto de aceleradas mudanças nocivas para a vida desses povos (e o caso de Belo Monte transborda em exemplos de mudanças assim), precisamos confrontar *com isso* os conceitos dos quais dispomos.

#### **4.1. Os inconvenientes da pátria**

“Nós somos a gente que vive nos rios em que vocês querem construir barragens. (...) Nós somos da Amazônia e queremos ela em pé. Nós somos brasileiros. O rio é nosso supermercado. Nossos antepassados são mais antigos que Jesus Cristo”<sup>101</sup>. Assim se anunciaram os 170 homens e mulheres dos povos Munduruku, Juruna, Kayapó, Xipaya, Kuruaya, Asurini, Parakanã e Arara, que em 2 de maio de 2013 entraram no canteiro da Usina Hidrelétrica (UHE) de Belo Monte, acompanhados por ribeirinhos e pescadores, e declararam-no *ocupado*. Durante 17 dias (divididos em duas ocupações, ambas em maio daquele ano), as obras de um dos principais e mais controversos empreendimentos do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) ficaram paradas. Em algum lugar, executivos das construtoras da UHE deviam estar se descabelando com as cifras dos prejuízos, que só cresciam; os telefones dos gabinetes do Palácio do Planalto certamente não pararam de tocar um só instante; as forças policiais inquietavam-se; a imprensa, em polvorosa, intensificava o tráfego na ponte aérea Brasília-Altamira; na internet, pululavam manifestações de apoio e campanhas para doações às ocupações – e nas aldeias Brasil a fora,...

A exigência dos ocupantes era clara: garantir o cumprimento das consultas a povos afetados por grandes empreendimentos, como previsto na Constituição Federal e na Convenção 169 da OIT (da qual o Brasil é signatário). E, enquanto isso, suspender os estudos preliminares para a construção de barragens nos rios Xingu, Teles Pires e Tapajós. O desfecho, no entanto, não foi favorável aos índios: embora tenham tido a condição de sua saída do canteiro de obras atendida pelo governo – realizar uma reunião entre a Presidência e *todos* os

---

<sup>101</sup> Carta Nº 1 da Ocupação de Belo Monte: <<https://ocupacaobelomonte.wordpress.com/2013/05/02/carta-da-ocupacao-de-belo-monte-numero-1/>>. Acesso em 23/01/2017.

ocupantes (e não apenas com uma pequena comissão, como o Planalto os pressionava a aceitar) –, a tentativa de diálogo que então se deu, em 4 de junho, foi um fracasso do ponto de vista dos índios. “Consulta não é sim ou não”, eles ouviram de Paulo Maldos, então Secretário nacional de Articulação Social da Secretaria-Geral da Presidência da República (SGPR). Este, por sua vez, ecoou Gilberto Carvalho, à época ministro da SGPR, segundo o qual as barragens nos três rios eram inegociáveis. Em fevereiro daquele mesmo ano, Carvalho disse algo semelhante ao grupo de homens e mulheres munduruku e kayabi que protestavam contra as hidrelétricas projetadas para o rio Teles Pires, posicionados no lado de fora da cerca que separa o Palácio do Planalto da rua:

Vocês têm duas opções: uma delas é inteligente, é dizer ok, nós vamos acompanhar, vamos exigir nossos direitos, vamos exigir preservação e benefícios para nós. A outra é dizer não. *Isso vai virar, infelizmente uma coisa muito triste e vai prejudicar muito a todos*, ao governo, mas também a vocês. A hidrelétrica a gente não faz por porque quer, *mas porque o país precisa*.<sup>102</sup>

Já em fevereiro, mas sobretudo em junho, tornou-se evidente a impossibilidade de diálogo, de estabelecer condições mínimas para uma escuta e uma compreensão mútuas: *não havia compatibilização possível*; a diferença ontológica fundamental falou mais alto, expressando-se na diferença do que se entende como “inegociável”. Pois, como declararam os índios,

Nós não fizemos um acordo com vocês. Nós aceitamos a reunião em Brasília porque, quanto mais nós dizíamos que não sairíamos de lá, mais policiais vocês mandavam para o canteiro de obras. (...)

Vimos aqui falar para vocês da outra tragédia que iremos lutar para evitar: a perda do nosso território e da nossa vida. *Nós não viemos negociar com vocês, porque não se negocia nem território nem vida. Nós somos contra a construção de barragens que matam a terra indígena, porque elas matam a cultura quando matam o peixe e afogam a terra. E isso mata a gente sem precisar de arma*. Vocês continuam matando muito. Vocês simplesmente matam muito. Vocês já mataram demais, faz 513 anos. (...)

*Nós não trouxemos listas de pedidos. Nós somos contra as barragens*. Exigimos o compromisso do governo federal em consultar e garantir o direito a veto a projetos que destroem a gente (Carta nº 9 da ocupação de Belo Monte, 2013:1. Ênfases acrescentadas).

A SGPR, aliás, publicou um mês antes da reunião (supracitada) no Planalto, uma nota classificada pelo jornal Folha de São Paulo como “a mais dura endereçada a uma etnia indígena nos governos do PT”<sup>103</sup>. Nessa nota (já

---

<sup>102</sup> “Gilberto Carvalho tem diálogo tenso com índios contrários à usina de Teles Pires”: <<http://oglobo.globo.com/economia/gilberto-carvalho-tem-dialogo-tenso-com-indios-contrarios-usina-de-teles-pires-7642233#ixzz4Was7FI4r>>. Acesso em 23/01/2017. Ênfases acrescentadas.

<sup>103</sup> Ver “Planalto tem relação tensa com índios que invadiram [sic] Belo Monte”: <http://www1.folha.uol.com.br/poder/2013/05/1286057-indios-que-invadiram-belo-monte-se-tornam-inimigos-do-planalto.shtml>. Acesso em 18/01/2017.

evocada no Cap. 1, supra), a Secretaria-Geral fala em “pretensas lideranças Munduruku” que estariam agindo de forma desonesta e mentirosa por estarem envolvidos com garimpo ilegal na região do Tapajós. (Não à toa, a mesma reportagem da Folha de São Paulo entendeu que os “índios mundurucu [sic] se tornaram uma espécie de inimigo do governo federal em relação à questão indígena”.) “O governo perdeu o juízo”, diz em resposta a *Carta nº 4 da ocupação de Belo Monte*, publicada um dia depois de divulgada a nota da SGPR; “O governo está completamente desesperado. Não sabe o que fazer com a gente”. Nesse documento, aliás, os índios mostram como não se resume à ofensiva verbal a resposta violenta do Estado à ocupação de Belo Monte: foi enviado para o canteiro de obras um denso contingente policial, que contava com membros da Força Nacional de Segurança Pública (FNSP), Polícia Rodoviária Federal, Tropa de Choque da Polícia Militar, Rondas Ostensivas Táticas Metropolitanas (ROTAM) e Polícia Civil, além de seguranças privados de empresas ligadas ao Consórcio Construtor Belo Monte.

Vocês mandaram a Força Nacional dizer que o governo não irá dialogar com a gente. Mandaram gente pedindo listas de pedidos. Vocês militarizaram a área da ocupação, revistam as pessoas que passam e vem, a nossa comida, tiram fotos, intimidam e dão ordens. *Entendemos que é mais fácil nos chamar de bandidos, nos tratar como bandidos.* Assim o discurso do Gilberto Carvalho pode fazer algum sentido. *Mas nós não somos bandidos e vocês vão ter que lidar com isso. (...)*

O governo está ficando mais violento. Nas palavras na imprensa, e também aqui no canteiro com seu exército. É o governo que não quer cooperar com a lei. E faz manobra para tentar desqualificar nossa luta, inventando histórias para a imprensa.

Hoje fazem seis meses que vocês assassinaram Adenilson Munduruku. *Nós sabemos bem como vocês agem quando querem alguma coisa* (Carta nº 4 da ocupação de Belo Monte, 2013:1-2. Ênfases acrescentadas).

As cartas divulgadas pelos índios nos permitem vislumbrar algumas faces da tensão produzida pela presença da polícia – uma atmosfera que se acentuou com a *autorização do uso de força contra os ocupantes*, expressa no mandato de reintegração de posse do canteiro de obras. Mas, sobretudo, chamam a atenção para alguns dos sentidos dessa resposta violenta: para a morte real que as barragens implicam, e para o processo de *genocídio* em curso com a implementação a qualquer custo desses projetos governamentais, como ainda argumentarei aqui. E isso, os ocupantes de Belo Monte estão expressando desde a primeira carta publicada naquele contexto:

Vocês estão apontando armas na nossa cabeça. Vocês sítiam nossos territórios com soldados e caminhões de guerra. Vocês fazem o peixe desaparecer. Vocês roubam os ossos dos antigos que estão enterrados na nossa terra. Vocês fazem isso porque tem medo de nos ouvir. De ouvir que não queremos barragem. De entender porque não queremos barragem. (...) *Quem nos mata são vocês, rápido ou aos poucos. Nós estamos*

*morrendo e cada barragem mata mais. E quando tentamos falar vocês trazem tanques, helicópteros, soldados, metralhadoras e armas de choque.* (Carta nº 1 da ocupação de Belo Monte, 2013:1. Ênfases acrescentadas).

Conjuração e denúncia: muito longe de sujeitarem-se à força do Estado ou de seguirem inertes diante do labirinto burocrático (onde nunca se sabe ao certo o que se pode encontrar), os índios antecipam, negam e expõem as estratégias do governo. Mesmo no caso de Belo Monte – a tragédia anunciada que se tornou o grande fato consumado de nosso tempo, marca indelével na história e, principalmente, na vida de tantos – as comunidades indígenas e ribeirinhas seguem intrépidas em suas lutas para a construção de outros mundos possíveis.<sup>104</sup> Algo semelhante se dá entre os Munduruku, Kayabi e Apyaká no contexto do rio Teles Pires, cujas barragens – menos conhecidas, mas também assombrosamente danosas – estão ou já em operação (como é o caso da UHE que leva o mesmo do rio), ou em construção (UHES São Manoel, Sinop e Colíder). E no Tapajós, como discuti nos capítulos anteriores, a resistência e as lutas indígena e ribeirinha têm oferecido uma resposta bastante veemente à sentença arrogante e autoritária que em 2013 os índios ouviram da Presidência da República. Essa resposta, aliás, é uma continuidade (em tom e conteúdo) do que já se anunciava à época da ocupação de Belo Monte:

Nós estamos defendendo nossa terra. Uma terra muito antiga que sempre foi nossa. Uma parte vocês já tomaram. Outra vocês estão tentando tomar agora. Nós não vamos deixar. Vocês vão entrar para matar. E nós vamos ficar para morrer. Nós não vamos sair sem sermos ouvidos. (...)

*Vocês querem nos ver amansados e quietos, obedecendo a sua civilização sem fazer barulho. Mas nesse caso, nós sabemos que vocês preferem nos ver mortos porque nós estamos fazendo barulho* (Carta nº 8 da ocupação de Belo Monte, 2013:1. Ênfases acrescentadas).

A persistência do “barulho” – feito em tantas e tão diversas línguas, múltiplas vozes e ecos, muitos ecos – é uma via de *resistência ontológica*: afirmação da multiplicação da diferença; uma luta contra o imperativo da ordem silenciadora e da obediência que, como a polícia (sua porta-voz), pode sempre “transformar *alguém* em *ninguém*” (Viveiros de Castro, 2011b: 902). Ou seja: persistência do “barulho” pela persistência da voz, da posição de sujeito, do

---

<sup>104</sup> Sobre Belo Monte, ver Arnaut (2015), para uma etnografia das transformações vividas pelos índios em Altamira; Prates (2016), Nascimento (2011) e Magalhães & Hernandez (2009) a respeito do licenciamento ambiental; Urueta (2014) e Fleury (2013) sobre cosmopolítica; Fontelles (2012) sobre ativismo transnacional em apoio aos índios; Paiva (2010), sobre lutas de mulheres. Ver também o “Dossiê Belo Monte” preparado pela Associação Brasileira de Antropologia, disponível em < <http://www.portal.abant.org.br/index.php/2-uncategorised/103-dossie-belo-monte>>. Acesso em 23 /01/2017. Vale ver, ainda, o trabalho de Magalhães (2007) sobre deslocamentos compulsórios promovidos pela barragem de Tucurí, para uma perspectiva comparativa.

mundo próprio. É contra a “obediência à civilização” (i.e., a identificação a ela), a interiorização coercitiva e a domesticação radical de sua força que os índios seguem nos mostrando que sua guerra é – para recordar a expressão de Pierre Clastres evocada no Capítulo 3 – *uma afirmação de vida*. Rejeitando a sentença da grande voz da ordem, os ocupantes de Belo Monte opõem-se ao sujeito civilizado ideal – aquele que não faz barulho, que é manso, quieto. Com isso também denunciam: o imperativo da obediência ao ente superior diante do qual se deve calar é *mortal*, pois abole a diferença. E o Estado, que não suporta uma força contrária à sua (proclama-se absoluto, deseja-se universal), bem... Este tem por vocação a “recusa do múltiplo, o temor e o horror da diferença” (Clastres, 2011:87). Os índios sabem muito bem disso, e sabem que é por essa vocação que o “barulho” que se faz com uma ocupação ou com autodemarcações e retomadas de terra incomodam tanto.

Se o governo para alguns é, no máximo, uma conveniência (Thoreau, 1997:5), para o governo (e o Estado, e a “civilização”), os índios parecem ser, no mínimo, *inconvenientes*. “Tem *um problema indígena* que está dificultando o licenciamento [da UHE São Luiz do Tapajós]. Temos que aguardar para ver se resolve”, disse em entrevista, sem qualquer pudor, o então presidente da Empresa de Pesquisa Energética (EPE), Mauricio Tolmasquim.<sup>105</sup> Não é à toa que o Planalto declarou os Munduruku que participaram da ocupação de Belo Monte como “inimigos públicos do progresso da nação” (Palmquist, 2016:349). Como vimos no Capítulo 1 (supra), a tensão entre o governo federal e esse coletivo vinha se acirrando ao longo dos anos, culminando nesses eventos de maio de 2013 e permanecendo como uma espécie de estado de guerra – sobretudo porque, como eu já havia indicado também naquele capítulo, é esse mesmo governo que está apontando não uma arma, mas uma *hidrelétrica* para a cabeça dos Munduruku.

“O governo não sabe governar indígenas”, disseram os índios que ocuparam Belo Monte quando deixaram o canteiro de obras pela primeira vez (voltariam uma semana mais tarde). E anunciaram: “Nossa luta está recomeçando. E isso é uma vitória. Uma vitória que é só nossa – não é da Justiça e nem do governo”.<sup>106</sup> É da *vertigem* (Sztutman, 2013:15) que se trata: a vertigem de estar

---

<sup>105</sup> “Leilão da hidrelétrica de Tapajós fica para 2016, diz presidente da EPE”, em: <<http://br.reuters.com/article/domesticNews/idBRKBN0OP2AZ20150609>>. Acesso em 23/01/2017. Ênfases acrescentadas.

<sup>106</sup> Em “Carta n. 6: para a sociedade entender nossa ocupação; a luta continua”, disponível em: <<https://ocupacaobelomonte.wordpress.com/2013/05/10/carta-n-6-para-a-sociedade-entender-nossa-ocupacao-a-luta-continua/>>. Acesso em 23/01/2017. Ênfases acrescentadas.

ao mesmo tempo aquém e além do Estado, no centro da contradição entre a luta pela garantia de direitos e a constituição de possibilidades de vida que em muito escapam desse âmbito, distintas que são (fundamentalmente) dele. A vertigem de ocupar o espaço, a potência e o símbolo que se deseja negar – uma negação que é não apenas o contrário de uma afirmação, mas *uma afirmação do contrário*: as barragens matam, denunciam os índios, que lutam pela persistência de suas vidas, pela garantia das terras onde é possível viver “de acordo com a cultura”, como tantos povos anunciam; e pelo futuro. Nesse sentido, e considerando o que discutimos nos capítulos anteriores deste trabalho, a ocupação compartilha profundamente do espírito das autodemarcações e retomadas de terra: ocupa-se contra barragens, grilagem, expropriação, mas ocupa-se também (e, creio eu, sobretudo) *pela vida possível*, presente e futura.

“Tudo se passa como se fosse preciso expressar o perigo, representá-lo e mesmo personificá-lo”, afirma Renato Sztutman (2013: 15) acerca da sugestão de que as sociedades contra o Estado seriam socialidades de vertigem, que atribuem formas aos perigos que as espreitam – como figuras “quase-despóticas” ou “quase-sacerdotais” – para poder conjura-los. Ao elaborar essa proposta, Sztutman apoia-se na discussão de Viveiros de Castro sobre os “quase-eventos” que caracterizam as experiências indígenas sobrenaturais, e a equivalência entre a “categoria indígena do sobrenatural” e “a experiência cotidiana, totalmente aterrorizante em sua normalidade, de existir sob um Estado” (Viveiros de Castro, 2011b:904). Remetendo-se aos típicos eventos ocorridos na floresta (descritos extensamente pela etnologia americanista), na qual um humano é interpelado por um não-humano e corre o risco de transformar-se num ser da mesma espécie deste, caso aceite seu convite ou dialogue com ele, Viveiros de Castro explica:

*algo sempre quase acontece*. É assim que as subjetividades que povoam as florestas são tipicamente experimentadas pelos índios – elas geralmente são só quase vistas, a comunicação é quase estabelecida, o resultado é sempre uma quase morte. O quase evento é o modo padrão de existência do Sobrenatural (id: 905. Ênfases no original).

Esses encontros na floresta, diz ainda o autor, seriam como uma “protoexperiência indígena do Estado”, quando se pode antever a fatal experiência de se descobrir “cidadão” (id: 904). Creio que é precisamente essa possibilidade que os índios no canteiro de obras de Belo Monte negaram com tanta firmeza, ao denunciarem a forma “sujeito civilizado ideal” que o governo brasileiro impõe a eles. Aliás, não se trata apenas de uma denúncia, mas de um determinado modo de revelar essa imposição do silêncio; um modo *que age sobre a própria imposição*

– como aquele modo que permitiu aos Munduruku tratar do *faz de conta* do Estado, discutido no primeiro capítulo deste trabalho. Naquela discussão, argumentei que o modo de enunciação mobilizado pelos Munduruku em suas cartas permite que se traiam as regras de um jogo que torna possível, para o governo federal, fazer de conta que uma determinada TI e sua população não existam. E para lançar mão dessa enunciação, os índios colocam-se num mesmo plano de comunicação – i.e., falam *como que* de um plano comum com o governo –, que na operação de ‘traição’ das regras do jogo é também desconstruído, evidenciando as assimetrias e as manobras ilusionistas deste que *não poderia de fato* partilhar de qualquer realidade com eles, pois é seu *inimigo*.

“O governo brasileiro age como a sucuri gigante, que vai apertando devagar, querendo que a gente não tenha mais força e morra sem ar”, disseram os Munduruku em um comunicado endereçado ao próprio governo federal (mencionado anteriormente no Capítulo 1); “Vai prometendo, vai mentindo, vai enganando” (cf. Anexo I). Por não contar com uma base etnográfica neste momento de minha pesquisa, não posso ainda compreender o modo como esse coletivo concebe e vive a inimizade – para então discorrer mais detalhadamente sobre a articulação entre uma noção munduruku de inimizade e a tensão vivida com o governo. No entanto, creio que eles mesmos nos oferecem algumas dicas acerca dessa questão na terceira carta da autodemarcação (cf. Anexo IV), onde identificam o governo brasileiro e os seus aliados (“que tentam de todas as formas nos acabar”) a Daydo, inimigo mítico de Karosakaybu, o criador da humanidade e de todos os seres. É mesmo da vertigem que se trata: o inimigo não apenas está sempre à espreita, como se encontra espalhado por todos os lados; seja longe, seja perto demais, sua presença não pode ser menos do que determinante na luta (e na resistência) que, por sua vez, expressa a força mesma que lhe é contrária.

Se os estados de “quasidade” – que contrastam com os de unificação e fixidez – são expressões do pensamento perspectivista (essa “cosmologia contra o Estado”), como nos lembra Sztutman (2013:15), a questão que então se coloca, fundamentalmente, é a de “como se deixar investir de alteridade sem que isto se torne um germe de transcendência, uma base de poder, um símbolo do Estado” (Viveiros de Castro, 2011b: 907). Para Sztutman, com efeito, o “contra-Estado” deveria abranger também o “quase-Estado” – inclusive como modo de pensar as políticas indígenas hoje, em seus próprios termos e em suas “respostas originais”. Pois se a possibilidade de irrupção de um poder coercitivo entre os ameríndios existe desde sempre, indica o autor, ela é especialmente “aguçada” nos tempos

atuais: “quando das interações menos ou mais tensas e intensas entre os povos indígenas e o Estado-nação moderno”, e quando muitas vezes convergem – ou mesmo *quase* se confundem – as políticas indígenas com as nossas (2013:15).

Em um recente texto intitulado *Os involuntários da pátria*, Viveiros de Castro (2016) parte da ideia de que há hoje uma *guerra* em curso contra os índios no Brasil (:1) – essa “pátria” que aqueles povos não pediram, “e que só lhes trouxe morte, doença, humilhação e despossessão” (:6). O título dessa comunicação, que aludi ao iniciar a discussão acerca dos índios como inconvenientes *para* a pátria (e para o suposto interesse da nação, como seria o caso do potencial hidrelétrico dos rios amazônicos, segundo os burocratas do MME), faz por sua vez uma alusão ao recrutamento forçado de homens negros para a Guerra do Paraguai, e à (algo infame, quando não cínica) classificação destes como “voluntários da pátria”. O que faz a “pátria” (o Estado-nação, os governos – transversais ao tempo – e as elites que os compõem), senão atribuir um verniz supostamente aceitável às suas políticas, projetos, programas e demais medidas, elaborados e empreendidos a partir de uma assimetria de poder fundante e do exercício da violência?

“O etnocídio é praticado para o bem do selvagem”, lembra-nos Clastres (2011b: 57). Mas adianto-me. Voltando a Viveiros de Castro, vemos a ligação direta entre a atribuição, aos povos indígenas, de uma indianidade genérica e generalizante pelo termo “índio” e o processo paulatino de desindianização “pelas armas do poder”, que seguem apontadas para eles. Sabendo-se “alvo *geral* dessas armas”, os povos indígenas hoje “se unem contra o Um, revidam dialeticamente contra o Estado aceitando essa generalidade e cobrando deste os direitos que tal generalidade lhes confere, pela letra e o espírito da Constituição Federal de 1988” (2016:3). Primeiros entre todos os involuntários, os povos indígenas são, pois, os *inconvenientes* de sempre, que tanto incomodam o Estado e seus ideólogos em todos os tempos. Estes não apenas apostaram sempre que os índios estavam fadados a desaparecer, como “fizeram o possível e o impossível, o inominável e o abominável para tanto” (id: 4). Dos modos inventados para tal, destacam-se os sucessivos e contundentes esforços de cortar a relação que esses povos têm com a terra – uma separação que “sempre foi vista como *condição necessária* para transformar o índio em cidadão” (id.: *ibid.*). É o que indica Viveiros de Castro, afirmando, em consonância com aquilo que incessantemente nos mostram as cartas indígenas expostas neste trabalho:

A terra é o corpo dos índios, os índios são parte do corpo da Terra. A relação entre terra e corpo é crucial. A separação entre a comunidade e a terra tem como sua face paralela, sua sombra, a separação entre pessoas e seus corpos, outra operação indispensável executada pelo Estado para criar populações administradas. (...) [como] a tortura, modo último e mais absoluto de separar uma pessoa de seu corpo (2016:4-5).

#### **4.2. A socialidade contra o genocídio**

Atentemos, um instante mais, para uma passagem da “Carta nº 9 da ocupação de Belo Monte”: “Nós somos contra a construção de barragens que matam a terra indígena, porque elas matam a cultura quando matam o peixe e afogam a terra. *E isso mata a gente sem precisar de arma*” (2013:1. Ênfases acrescentadas). Algo muito próximo é dito pelos Munduruku na “I Carta da autodemarcação” (cf. Anexo II): “*Sem a terra não sabemos sobreviver*. Ela é a nossa mãe, que respeitamos. Sabemos que contra nós vem o governo com seus grandes projetos para matar o nosso Rio, floresta, vida”. Não há outro caminho possível, creio, senão levar essas declarações profunda e radicalmente a sério. A partir disso, duas questões se apresentam: primeiro, observar o que está sendo feito pelo pelos índios concomitantemente a essas declarações; que tipos de “respostas originais” (para usar os termos de Sztutman) estão sendo dadas por esses povos hoje. Os capítulos anteriores deste trabalho perseguiram justamente essa questão, ao debruçarem-se sobre as cartas, as autodemarcações e retomadas de terras como formas de ação política em que se conjugam – *a serviço da diferença*, i.e., como a própria guerra “primitiva” (Sztutman 2012:99) – terra, luta e vida.

O segundo caminho, tão angustiante quanto imprescindível, é o de vislumbrar a dimensão do *anúncio de morte* que passa a atravessar a vida de coletivos inteiros (indígenas, ribeirinhos, pescadores ou tantos outros) com os projetos de barragens em rios amazônicos. É preciso tirar todas as consequências da ideia, tão enfatizada pelos discursos indígenas, de que *as barragens matam*. Levar essa ideia a sério não significa reeditar o romântico fatalismo do qual Clastres, por exemplo, foi tão acusado; mas, antes, poder ver como esses coletivos lutam contra as barragens e a morte que elas anunciam, como resistem a essa força – em suma, ver como operam, para pensar com Barbosa (2004), como *socialidades contra o genocídio*. E significa, sobretudo, abandonar qualquer disposição “ponderada” (e em última instância etnocêntrica) em favor de matizar as denúncias indígenas ou, pior, considerar que a morte da qual tratam é apenas metafórica. (A radicalidade dessa ideia, é *nessa* radicalidade que o pensamento antropológico crítico precisa mirar-se – relembrando a discussão que desenvolvi com a proposta de Ghassam Hage (2012) no Capítulo 3.) Saíamos

do centro, defendi, ao tratar dos deslocamentos aos quais nos desafiam hoje as políticas indígenas; multipliquemos a nossa ideia do pensável, mesmo (ou talvez mais urgentemente) ali onde o pensamento encontra os limites do horror. Pois se não podemos compreender, digamos, *com o nosso próprio corpo* o que significa a partilha dos corpos dos índios com o corpo da Terra, ousemos aproximações como aquela de Viveiros de Castro, supracitada, acerca da tortura. E ousemos perguntar: não estaria o etnocídio *compreendido* no genocídio (menos do que apartado como uma categoria distinta por definição)?

Ainda chegaremos lá; antes, olhemos para o primeiro conceito. A noção de etnocídio teve a sua origem no trabalho do etnólogo francês Robert Jaulin (1970) junto aos Bari, ameríndios que habitam a fronteira entre a Venezuela e a Colômbia, conta-nos Viveiros de Castro (2015b:2). Ao acompanhar a destruição paulatina da cultura e da sociedade desse povo decorrente da convergência entre ações religiosas (missionárias), estatais (policiais) e empresariais (de corporações petroleiras), somadas às sucessivas invasões do território bari por não-indígenas, Jaulin elaborou uma definição de etnocídio como um processo que tem *como propósito mesmo* a destruição do modo de vida de determinadas populações. Para Jaulin, portanto, o etnocídio não se caracteriza pelos meios, e sim pelos fins: busca-se arruinar aqueles modos de vida que são justamente *diferentes* dos modos daqueles que promovem a destruição. Essa separação entre meios e fins é criticada por Viveiros de Castro, para quem a distinção deixa aberta a possibilidade de interpretar a ação etnocida como não intencional, algo como um “dano colateral” daquelas medidas – decisões, projetos e iniciativas – do governo “cujo objetivo precípua não é a extinção sociocultural e desfiguração étnica de uma coletividade, mas antes a realização de ‘projetos de desenvolvimento’ que visariam ostensivamente beneficiar toda uma população nacional” (2015b:3). Ora, sabemos que é justamente esse o tom da narrativa do governo brasileiro que, a despeito do amplo conhecimento dos possíveis danos (absolutos, irremediáveis e *incompensáveis*) de projetos como os de aproveitamento hidrelétrico na Amazônia, segue *fazendo de conta* que esse suposto “dano colateral” não estaria contido, desde o princípio, na própria decisão de levar a cabo projetos e políticas etnocidas que atenderiam supostos interesses nacionais. O etnocídio, assim, torna-se “algo tacitamente admitido”, argumenta Viveiros de Castro, “quando não estimulado indireta e maliciosamente (...) por supostas ações de ‘mitigação’ e ‘compensação’ que, via de regra, tornam-se mais um instrumento eficaz dentro do processo de destruição cultural” (id.: *ibid.*).

Pode-se caracterizar como “ação etnocida” toda decisão política “tomada à revelia das instâncias de formação e consenso próprias das coletividades afetadas por tal decisão, a qual acarrete mediata ou imediatamente a destruição do modo de vida das coletividades” – o que inclui aquelas ações que *ameaçam* gravemente a continuidade desse modo de vida, indica também Viveiros de Castro (id.:1). Por esse tipo de ação concernir as “minorias étnicas indígenas situadas em território nacional”, o autor discute inicialmente a noção de *ethnos*, grupo étnico ou etnia, passando então para uma apresentação sintética acerca das noções de minoria étnica e indígena. Para as primeiras, o autor mobiliza o conceito de comunidade étnica delineado por Anthony Smith, referente a um grupo *associado a determinado território* que tem um senso próprio de solidariedade e partilha de mitos específicos acerca de sua origem e descendência, como também de “memórias históricas, valores e padrões culturais” (id.:5). Afirmando, em seguida, o caráter de *minoritária* da situação dos povos indígenas no Brasil, o autor argumenta, apoiando-se em Deleuze e Guattari, que “as minorias étnicas indígenas não são simplesmente subconjuntos ou subsistemas socioculturais ‘incluídos’ na Maioria”, mas “coletividades em processo incessante de minoração”, isto é, de *autonomia* – “processo propriamente intolerável pela máquina administrativa da Maioria”. Por isso,

os processos de resistência (que deveríamos escrever ‘reexistência’) indígena contra as forças etnocidas são afirmações da recusa em se deixar capturar pelos mecanismos de representação delegação, “consenso informado”, indenização, planos emergenciais, programas de mitigação de impacto, conversão religiosa, inserção no mercado de trabalho, capacitação profissional, benefícios sociais, e outras tantas formas de sabotagem da autonomia como horizonte móvel da ação política indígena. *O etnocídio, neste sentido, é mais que um ato, ou série encadeada de atos específicos, limitados no tempo e no espaço, contra as minorias étnicas indígenas* — é a essência mesma da relação, de 1500 até os dias de hoje, entre a forma-Estado (o Estado colonial, imperial e republicano) e a forma-ethnos (os povos indígenas) no Brasil (Viveiros de Castro, 2015b:8. Ênfases acrescentadas).

Desse ponto de vista, a história do Brasil aparece como “a história de um programa metódico de *etnocídio*” (id.: *ibid.*). Um capítulo particular dessa história é o fim do período militar, como aponta Viveiros de Castro, comentando a reação pró-indígena, no contexto das discussões em torno do capítulo “Dos Índios” (da CF de 1988), à ideologia marcadamente assimilacionista que prevalecia até então e suas respectivas políticas etnocidas. A Constituição de 1988 “interrompeu juridicamente (ideologicamente) o projeto multissecular de desindianização, ao reconhecer que ele não se tinha completado, e ao *sanciona o direito permanente à condição indígena*” (Viveiros de Castro, 2015b: 14.

Ênfases acrescentadas). Assim, e a partir da caracterização dos direitos coletivos das comunidades indígenas na CF, torna-se possível entender juridicamente como etnocídio “qualquer iniciativa ou ação, do Governo ou de particulares, que viole tais direitos” (id.: 15).<sup>107</sup>

Ora, levantamos no Capítulo 1 (supra) a hipótese de que o *faz de conta* desvelado pelos Munduruku refere-se não apenas ao conflito em torno de Sawré Muybu, mas a um modo do Estado-nação brasileiro lidar historicamente com os direitos territoriais indígenas – considerando os esforços de “improvisação estatal” na produção normativa referente aos processos de regularização fundiária de áreas indígenas. Se por um lado a burocracia estatal procura sempre aperfeiçoar os mecanismos de controle sobre esses processos, como é bem sabido, por outro lado a “improvisação” – e o *faz de conta*, sobretudo – está longe de se reduzir à mera rotina de inovação normativa, uma vez que não se dá sem que interesses diversos atravessem e determinem as suas operações “de improvisação” e as suas estratégias. Exemplos disso foram apontados também no Capítulo 1, com a discussão específica do caso de Sawré Muybu e a força dos interesses contrários à regularização dessa TI, favoráveis ao complexo hidrelétrico projetado para o rio Tapajós; e também com as considerações de caráter mais geral, referentes ao contexto de redação do texto constitucional “Dos Índios”, do *caput* do artigo 231, ou mesmo à edição do Decreto PR 1775 e da Portaria MJ nº 14 – estes dois últimos, uma nítida reação às conquistas indígenas no início da década de 1990.

Além disso, vimos na apresentação deste trabalho como a guerra aberta às terras indígenas tem no Legislativo federal um de seus âmbitos proeminentes – guerra esta que, pensada a partir das discussões traçadas anteriormente aqui, revela-se não apenas como um ataque sistemático a determinadas áreas ou aos processos que as consolidam como TIs, mas à possibilidade mesma de ser contemplado o “direito permanente à condição indígena” do qual Viveiros de Castro tratou no trecho citado acima. Somando a esse quadro o vetor de desindianização que tem ganhado força com o propósito de transformar o índio

---

<sup>107</sup> Viveiros de Castro ainda nota que embora não citem o termo “etnocídio”, a “Convenção nº 169 da OIT sobre povos indígenas e tribais” (1989), da qual o Brasil é signatário, e a “Resolução das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas” (2007) tratam fundamentalmente do mesmo problema – como se vê no reconhecimento que fazem dos cenários de supressão dos direitos fundamentais desses povos e na afirmação contundente acerca da defesa da autonomia sociocultural dos mesmos, em termos gerais, e nos artigos 8 e 10 da resolução supracitada, em específico. No que diz respeito à discussões focadas especificamente nesse conceito, destaca-se o “Encontro de Especialistas em Etno-Desenvolvimento e Etnocídio na América Latina”, realizado em 1981 com patrocínio da UNESCO.

em cidadão, e então em “pobre”<sup>108</sup> – aquele que “é antes de mais nada alguém de quem se tirou alguma coisa” (Viveiros de Castro, 2016: 3) –, podemos concluir que embora a CF de 1988 tenha rompido ideologicamente com o projeto militar de desindianização, a “condição indígena” segue (como sempre esteve) sob ataque. O Estado-nação nunca deixará de ser *no mínimo* etnocida, na medida em que encarna a forma-Estado – esta que é etnocida por vocação.

“A prática etnocida e a máquina estatal funcionam da mesma maneira e produzem os mesmos efeitos: (...) redução da diferença e da alteridade, o sentido e o gosto do idêntico e do Um”. É o que afirma Pierre Clastres (2011b:83), um dos poucos antropólogos a tomar, até hoje, o conceito de etnocídio como objeto de análise. No ensaio dedicado a esse assunto, Clastres investe considerável atenção à diferença entre os conceitos de genocídio e etnocídio, indicando que a emergência do segundo supria a necessidade de pensar um novo problema, que o primeiro não dava conta de exprimir exatamente. Criado em 1946, no âmbito do processo de Nuremberg – uma série de julgamentos aos quais chefes nazistas alemães foram submetidos, entre 1946 e 1948 –, o conceito de genocídio referiu-se, primeiro, ao extermínio sistemático do povo judeu pelo nazismo; isto é, enraíza-se no racismo, é consequência direta dele. Ou melhor: a tipificação do genocídio como *crime* foi feita originalmente no contexto da Alemanha nazista, mas não foi ali que se deram pela primeira vez massacres (metódicos, sistemáticos) de populações inteiras por potências militarizadas; a história da expansão colonial (ao longo dos séculos) é a história da dizimação de populações autóctones, lembra-nos Clastres (id.:78). Ambos os conceitos têm como ponto fundamental o horror à diferença; mas, diz ainda o autor, enquanto o genocídio expressaria esse horror no extermínio físico de uma minoria racial, na pura negação da sua diferença, o etnocídio diria respeito à destruição de uma

---

<sup>108</sup> Talvez seja Kátia Abreu a figura que mais se destacou ao investir nesse discurso acerca dos índios como pobres. A ex-ministra da Agricultura de Dilma Rousseff mantinha uma coluna no jornal Folha de São Paulo, onde destilava declarações como estas, destacadas por José Ribamar Bessa Freire, que ironiza: “No seu artigo, a antropóloga da Folha lamenta que os índios ‘continuam morrendo de diarreia’. Segundo ela, isso acontece, não porque os rios estejam poluídos pelo agronegócio, mas ‘porque seus tutores não lhes ensinaram que a água de beber deve ser fervida’. Esses tutores representados pela FUNAI – escreve ela – são responsáveis por manter os índios ‘numa situação de extrema pobreza, como brasileiros pobres’. (O artigo de Bessa Freire encontra-se em <http://noticias.terra.com.br/brasil/blogdaamazonia/blog/2012/11/25/katia-abreu-nao-tem-credito-para-emitir-juizos-sobre-indios/>. Acesso em 23/01/2017). Quão próxima (ao menos em espírito) seria esta declaração da doutrina do governo brasileiro na década de 1970, exposta por Clastres: “Nossos índios, proclamam os responsáveis, são seres humanos como os outros. Mas a vida selvagem que levam nas florestas os condena à miséria e à infelicidade. É nosso dever ajudá-los a libertar-se da servidão. Eles têm o direito de se elevar à dignidade de cidadãos brasileiros, a fim de participar plenamente do desenvolvimento da sociedade nacional e de usufruir de seus benefícios” (2011:80).

cultura minoritária e a “negação positiva” dela, o esforço de alça-la ao patamar superior da cultura dominante.

O etnocídio, portanto, é a *destruição sistemática dos modos de vida e pensamento* de povos *diferentes* daqueles que empreenderam essa destruição. Em suma, o genocídio assassina os povos em seu corpo, o etnocídio os mata em seu espírito. *Em ambos os casos, trata-se sempre da morte, mas de uma morte diferente*: a supressão física e imediata não é a opressão cultural com efeitos longamente adiados, *segundo a capacidade de resistência* da minoria oprimida (Clastres, 2011b:78-79. Ênfases acrescentadas).

Uma questão me inquieta especialmente: ao distinguir algo como dois ‘tipos’ de morte (de corpo e de espírito), estaríamos submetendo os conceitos indígenas de vida e de morte aos nossos? E, antes, estaríamos colocando a questão a partir dos nossos próprios problemas, dos *nossos* modos de conceber o corpo e o espírito? Longe de supor que haja qualquer consenso acerca desses problemas entre nós, o que desejo questionar, tendo em mente o acúmulo, na etnologia americanista, de discussão acerca das teorias indígenas sobre humanidade, corpo e espírito, é o quão produtivo será este modo de separar o genocídio e o etnocídio *para os problemas dos índios*. Creio que esses povos, ao afirmarem veementemente que barragens *matam* (para ficar apenas com os exemplos já explorados aqui – mas há inúmeros outros), estão nos provocando a fazer um deslocamento ainda maior do que aquele que originou o conceito de etnocídio. Pois a própria elaboração desse conceito é expressão de um deslocamento fundamental: afirma-se, com ele, que há mais ‘coisas’ suscetíveis a morrer do que sonha a nossa ontologia centrada na ciência moderna, na constituição orgânica (biológica) dos “seres vivos”. Algo morre quando corpos sobrevivem, sinaliza esse conceito, posicionando-se justamente ali onde se supõe poder separar corpo e espírito, terra e cultura etc.. Mas o que de fato sobrevive? Será que sobreviver é suficiente?

É preciso ir mais longe. Não para abandonar o conceito de etnocídio, mas para dar mais força ao que ele aponta de específico e fundamental: o caráter *minoritário* dos coletivos em questão. Pois se repousa justamente *nessa* diferença a motivação mesma do etnocídio, e se para tais coletivos o que faz deles *outros* em relação aos dominantes é o que os faz *vivos* (sua diferença ontológica, em suma), não seria o etnocídio um *aspecto do genocídio*, especificamente quando: (i) essa diferença é subsumida numa perspectiva englobante, apagando-se de vez; (ii) são alterados ou destruídos os elementos ou processos ontologicamente determinantes para os coletivos em questão –como, por exemplo, nos casos em que os coletivos são removidos de suas terras, ou naqueles em que não podem

mais viver às margens de um rio; ou quando lugares considerados sagrados são arruinados, rios são fundamentalmente alterados ou espécies são postas em extinção; ou ainda quando as relações de parentesco e os modos próprios de cada grupo produzir parentes são fundamentalmente impactados; (iii) altera-se ou extingue-se as formas próprias dos coletivos se organizarem e de praticarem as atividades centrais em seus modos de vida?

Essa hipótese não me parece descabida, sobretudo se considerarmos que para a legislação brasileira (Lei nº 2889, de 01 de outubro de 1956), é punido por crime de genocídio aqueles que com a intenção de “destruir, no todo ou em parte, grupo nacional, étnico, racial ou religioso”, cometem qualquer uma destas ações: a) matar membros do grupo; b) causar lesão grave à integridade física ou mental de membros do grupo; c) submeter intencionalmente o grupo a condições de existência capazes de ocasionar-lhe a destruição física total ou parcial; d) adotar medidas destinadas a impedir os nascimentos no seio do grupo; e) efetuar a transferência forçada de crianças do grupo para outro grupo. Notemos que o texto da lei – uma tradução direta do artigo 2º da Convenção para Prevenção e Punição do Crime de Genocídio (1948), da ONU –, menos do que identificar a destruição do grupo exclusivamente à morte ou aos danos físicos (quando não fala diretamente de assassinato), parece manter aberta a interpretação dos efeitos das ações genocidas. Não há ali uma definição prévia do que seria “lesão grave à integridade física ou mental”, ou mesmo “condições de existência” que podem destruir fisicamente um grupo, por exemplo.

É possível que ao entender o etnocídio como aspecto do genocídio, alguns aspectos particulares dos crimes cometidos contra povos indígenas, por exemplo, possam ser melhor compreendidos, e quiçá prevenidos ou ‘compensados’. Penso, de partida, na discussão desenvolvida por Orlando Calheiros (2015) acerca do processo de reparação empreendido pela Comissão de Anistia aos Aikewara. Por um lado, a comissão promoveu um tímido avanço no que diz respeito à atuação da justiça de transição junto a povos indígenas, ao reconhecer a *pertinência* de uma reparação coletiva – entendendo que os danos causados pelo regime militar não se deram apenas sobre as 14 pessoas aikewara consideradas anistiadas –, mostra o autor. Por outro, a principal reivindicação dos Aikewara foi ignorada nesse processo: a demarcação de suas terras, tomadas pelo governo militar e entregues a fazendeiros e outros, para conter a Guerrilha do Araguaia. Não se trata de uma questão menor, pois a demarcação é a medida que os próprios índios “julgam ser capaz de diminuir os danos causados pela

intervenção do Estado”, explica ainda Calheiros, que então argumenta: ao desconsiderá-la o Estado brasileiro se mostra incapaz de reparar os Aikewara por meio da anistia política (:2). Para os Aikewara, explica então seu etnógrafo, só a terra “é capaz de lhes garantir algo que lhes foi tomado no passado, algo que o dinheiro não pode comprar, a sua identidade cultural” (id.:ibid.). Esse povo viu desaparecer partes importantes de sua vida e cultura, diz ainda o autor, contando que por terem sido forçados a viver a pelo menos 70 quilômetros do rio, “os Aikewara abandonaram a fabricação de utensílios de barro e argila, uma atividade central no universo feminino desta população; deixaram de fabricar canoas e de pescar” (id.:3; cf. Calheiros, 2014).

A dificuldade de amparar os povos indígenas afetados durante o regime militar reside justamente na incapacidade do Estado de reconhecer a especificidade étnica e a dimensão coletiva como *o próprio motivo* dos índios terem se tornado alvo desses governos, argumenta Calheiros (2015:3). Tratando dos limites da Justiça de Transição para os casos de violação de direitos dos povos indígenas durante a ditadura militar – e, em especial, da lei nº 9.140, de 04 de dezembro de 1995, a partir da qual o Estado brasileiro reconheceu como mortas pessoas perseguidas pela ditadura militar –, o autor destaca a importância de se ter em vista o conceito de etnocídio para que se possa considerar a singularidade desses povos em políticas reparativas (:7). “Trata-se de um conceito de difícil categorização, que exige uma análise minuciosa dos casos envolvidos”, indica então Calheiros, para quem “a absorção compulsória de uma cultura por outra” colocaria um empecilho para que ações etnocidas fossem compreendidas sob a noção de genocídio, como ela aparece na lei 2889, de 01 de outubro de 1956, citada acima. De fato, é preciso examinar em detalhes cada caso, mas de partida não vejo como políticas ou ações que promovem ou podem redundar na “absorção compulsória de uma cultura por outra” não estão submetendo o coletivo em questão “a condições de existência capazes de ocasionar-lhe a destruição física total ou parcial”, por exemplo.

A questão não é simples, certamente; é preciso mobilizar a extensa literatura acerca da própria “absorção cultural”, por assim dizer, e para questionar a distinção primeira entre etnocídio e genocídio que vimos em Clastres – o horror à diferença expresso, respectivamente, na destruição física de uma minoria racial e na destruição de uma cultura. Não é apenas por apoiar-se na separação entre corpo e espírito, vida e cultura, como já indiquei, que essa distinção me parece ser de difícil sustentação; mas, também por equacionar, de

partida, raça a biologia e cultura a uma noção de simbolização que permite ao autor, inclusive, enfatizar o caráter “humanista” do etnocídio – de “elevação” das comunidades minoritárias a um patamar cultural superior.

É preciso aprofundar a discussão, confrontando-a com outra, sobre raça e racismo – o próximo passo de minha pesquisa. Além disso e da necessidade premente de recolocar o problema da cultura no conceito de etnocídio, a própria ênfase na “elevação” cultural precisa ser repensada ao examinarmos o rendimento do conceito de etnocídio para o contexto atual, uma vez que o paradigma assimilacionista da época em que Clastres escrevia não é facilmente expressado em discursos e ações, hoje, sem pelo menos algum constrangimento. Não digo que estamos livres de projetos e discursos assimilacionistas, ou de algo semelhante, é claro. Mas, como já foi indicado aqui, há uma descontinuidade marcada com a CF de 1988 – descontinuidade esta que mereceria ser analisada também à luz das recentes mudanças nos arranjos políticos dominantes, como aqueles comentados na introdução deste trabalho. Talvez o *faz de conta* do qual temos falado recorrentemente opere aí também: diante da CF (ela também *inconveniente*) torna-se escandaloso promover abertamente uma política etnocida; assim, o melhor é *fazer de conta* que é outra coisa que está em operação, embora seja fundamentalmente a mesma. (Ações de compensação e mitigação de impacto de grandes projetos, como veremos adiante, sobre Belo Monte, são exemplos emblemáticos disso.)

Todavia repito: não é o enfraquecimento e muito menos o abandono do conceito de etnocídio que defendo aqui, mas uma reavaliação da separação entre ele e o conceito de genocídio – separação esta que, a meu ver, acaba por enfraquecer a noção de etnocídio, como se ela fosse uma espécie de eufemismo, uma ‘morte menor’. O movimento contrário – a inclusão do etnocídio como um aspecto do genocídio – me parece ser mais apropriada para tratar do que os índios (e os demais coletivos minoritários) estão enfrentando hoje. Não se deixa, com isso, de marcar a diferença, como já foi dito, e tampouco se atenua a experiência dos coletivos em questão, abrindo a possibilidade para que as nossas noções se torçam a favor das noções de outrem. Quem sabe assim não estaremos mais perto de imaginar o inimaginável – que a morte física pode não ser a totalidade da morte, e todas as consequências que desta possibilidade emergem.

Observemos, sobre este ponto de vista, o argumento de Clastres acerca da potência etnocida infinitamente superior da “civilização ocidental” (em contraste com outras, como a inca, por exemplo). O que permite traçar essa diferença, diz

o autor, o que faz do Ocidente e da “sociedade industrial” a mais terrível “máquina de destruir” é justamente o capitalismo: este regime de produção que foge sempre para adiante, num espaço ilimitado – num “recoo constante do limite” (2011b:86). Nesse sistema de produção que nada entende como impossível, “raças, sociedades, indivíduos; espaço, natureza, mares, florestas, subsolo: tudo é útil, tudo deve ser utilizado, tudo deve ser produtivo”. É por essa razão que o Ocidente não tolera o não aproveitamento, a não exploração (para além dos limites) dos imensos recursos virtualmente disponíveis, mostra ainda o autor. E então conclui que para as “sociedades que abandonavam [sic] o mundo à sua tranquila improdutividade” resta um terrível dilema: “ou ceder à produção ou desaparecer; ou o etnocídio ou o genocídio” (id.:ibid.). Ou ceder à produção (transformando-se em algo distinto de si) ou desaparecer: tudo se passa como se a ofensiva capitalista sobre os povos indígenas – sobre aquilo que constitui os seus modos de vida – no fim das contas levasse à morte ou... à morte. (Ou, como prefiro ver, tem levado invariável e inevitavelmente à resistência e à luta.) É por isso, penso eu, que a conjugação entre existência e resistência é imperativa, e que a luta se insere no próprio modo de vida desses povos hoje – eles que *já são*, por assim dizer, sobreviventes.

#### **4.3. Genocídio, etnocídio, Belo Monte e as barragens do Tapajós**

Em 07 de dezembro de 2015, o MPF em Altamira (PA) entrou com um pedido de Ação Civil Pública (ACP) a respeito do chamado “Componente Indígena” e o “Plano de Mitigação de Impacto” para 9 diferentes povos indígenas afetados pela UHE de Belo Monte. Os réus: a concessionária da UHE (Norte Energia S/A), a Funai, o Ibama e a União. No centro da questão apresentada na ACP – que foi assinada por três procuradores da República –, o etnocídio. É o que se vê já na delimitação do objeto e dos objetivos da ação, segundo a qual as ações mitigatórias da UHE “transformaram-se num instrumento de reiteração de práticas etnocidas”, uma vez que elas estão, paradoxalmente, maximizando o “colapso socioambiental” já produzido pela construção da hidrelétrica. Por isso, dizem de partida os procuradores, demanda-se o reconhecimento, pelo juiz federal a quem ela se destinou, “de que, da forma como vem sendo implementada, a UHE Belo Monte viola o art. 231 da Constituição Federal e representa prática de destruição do modo de vida de grupos indígenas do médio Xingu” (MPF, 2015b: 3).

O documento que apresenta a demanda da ACP (MPF, 2015b) é extenso e, sobretudo, denso. Parte-se de considerações acerca dos diversos problemas

históricos encarados pelos índios da região na qual se inseriu Belo Monte, para mostrar como os próprios documentos do licenciamento ambiental dessa usina e dos levantamentos técnicos feitos pela Funai tomaram como uma “premissa inquestionável” a tendência ao “agravamento de condições desfavoráveis já existentes” na região, em relação aos povos indígenas (:10). Indicando então como os interesses políticos na construção da hidrelétrica e as narrativas técnicas em torno do “Componente Indígena” se confrontaram no processo de viabilização do “empreendimento”, a despeito de todas as indicações contrárias, os procuradores relatam a implementação daquele componente, classificado por eles como “uma ação etnocida” (:16).

Um exemplo do que é apontado nas páginas da ação é a negação, por parte da Norte Energia, em cumprir com as obrigações (planos de proteção e demais ações voltadas aos povos impactados) às quais as licenças que seu “empreendimento” recebeu para consolidar-se estavam condicionadas (:19). Outro é o descumprimento, pelo governo federal, da parte que lhe cabia: regularização fundiária e proteção das TIs na região da UHE, fiscalização da exploração ilegal de “recursos naturais” e provimento de serviços básicos (saúde, educação, saneamento etc.). No que diz respeito a esse último ponto, a situação dos índios na cidade de Altamira é destacada no documento (:39-ss), em meio às denúncias dos danos múltiplos e profundos, promovidos por uma “política de balcão” a partir da qual a Norte Energia “se colocou como grande doador, universal e infinito, de produtos não-índigenas” (:34). Sob a rubrica de um “Plano Emergencial”, essa política levou ainda mais impactos aos índios da região do que a usina propriamente dita – como afirmam os procuradores em diferentes passagens. Entre esses impactos, destacam-se “cooptação de lideranças” (:33), conflitos e disputas entre os diferentes povos (:36); e problemas de saúde decorrentes da modificação abrupta nos hábitos alimentares dos índios, o acúmulo de lixo nas aldeias e a realização de partos na cidade (:39).<sup>109</sup>

As comunidades, de repente, se viram “dependentes da Norte Energia”, conta um homem xipayá, que diz ainda: “Quando cortou o plano emergencial foi a mesma coisa que jogar uma bomba dentro da comunidade. E agora?”. Partindo

---

<sup>109</sup> Tendo esse cenário em mente, destaco: algo assombrosamente próximo ao que se deu em Altamira está sendo vislumbrado para Itaituba (PA), o município para o qual está projetada a usina de São Luiz do Tapajós. Para citar apenas um dos elementos destacados pelos estudos referentes a essa UHE e comentados pela reportagem da Agência Pública: “De acordo com o estudo de impacto ambiental da usina de São Luiz, além dos 13 mil trabalhadores, cerca de 12.500 pessoas devem chegar à região do médio Tapajós em busca de emprego e negócios. Mas a exemplo do que ocorreu em Belo Monte, os números podem ser maiores” (Pública, 2015b).

desse relato, os procuradores afirmam: o Plano Emergencial – uma “violação visceral” do artigo 231 da CF de 1988 –, não só expressa uma “política de pacificação”, a partir da qual foi possível construir Belo Monte “sem a barreira que os povos indígenas e as ações condicionantes representavam”, como atua no sentido de enfraquecer “política, social e economicamente as comunidades”, representando “uma ação homogeneizante e de instigação ao consumo” (:47). O documento ainda se estende em mais denúncias de atividades realizadas à margem do licenciamento ambiental (:50-59) e da não realização dos planos e programas com os quais a Norte Energia havia se comprometido (:59-84):

a UHE Belo Monte conclui o seu ciclo de instalação sem que os territórios indígenas estejam protegidos, sem a estruturação do órgão indigenista para cumprir sua missão institucional, com a fragmentação e revisão unilateral do PBA-CI-PMX [Plano Básico Ambiental - Componente Indígena -Programa Médio Xingu] e sem a criação do Programa Médio Xingu, que garantiria ao PBA a capacidade mitigatória necessária para tornar esse empreendimento viável (:85).

Tudo se passa como se em Belo Monte não houvesse nem mesmo o “faz de conta” que vimos no caso do Tapajós (cf. Cap. 1, supra), ou se houvesse apenas a sua expressão mais banal: a distância entre a letra da lei e a sua consolidação na prática, desdobrada na distância entre promessas anunciadas (como fazem, por exemplo, os políticos profissionais em campanha eleitoral) e o cumprimento delas. Pois conforme narram os procuradores ao apresentarem a demanda da ACP, nem o acúmulo de mais de trinta anos de debates nacionais e internacionais acerca dos riscos de se construir um empreendimento como aquele no Xingu (:7), nem os incontáveis volumes de avaliações técnicas que apontaram para os trágicos impactos potenciais de Belo Monte foram empecilhos suficientes para os interesses governamentais-empresariais na construção da UHE. Observemos mais alguns elementos daquela tensão entre interesses políticos e narrativas técnicas, citados acima. O EIA/RIMA dessa usina chega a conclusões inequívocas acerca da destruição que ela promoveria ou intensificaria entre os povos do Médio Xingu, mostram os procuradores:

a UHE Belo Monte poderia gerar a completa desagregação dos povos indígenas afetados, com risco de supressão irreversível dos modos de vida e da transmissão dos conhecimentos tradicionais, caso não fosse fortalecida a capacidade de reação e de adaptação desses grupos, através de medidas mitigatórias efetivas destinadas a fortalecê-los social, cultural e economicamente, a proteger os seus territórios e a garantir a atuação do Estado na região, em especial da FUNAI (MPF, 2015b:12).

A Funai, no entanto, concedeu em 2009 um parecer favorável à UHE – não sem muita pressão do governo federal (id.:13) –, parecer este que, por sua vez, permitiu ao Ibama emitir a Licença Prévia do empreendimento, declarando-o

viável e abrindo caminho para que ele seja levado a cabo. O que é importante destacar aqui, à luz do que já vínhamos discutindo desde o Capítulo 1, é que a execução do empreendimento foi *garantida por meio de promessas* (ou “compromissos”, para usar um termo mais polido) acerca das próprias *condições de viabilidade* dele. O mesmo aconteceu com a Licença de Instalação, cuja emissão teve como condição a apresentação, pela Norte Energia, de um plano de execução das ações previstas nas chamadas “condicionantes” do licenciamento ambiental, referentes aos povos afetados pela usina. Isto é: *os impactos foram assumidos* – a despeito da dificuldade, já indicada por um parecer técnico da Funai, que a concessionária da UHE teria de mitiga-los (:*ibid.*). A hidrelétrica, portanto, teve a sua viabilidade atestada e a sua instalação autorizada (ou melhor, ‘consumadas’) com base em compromissos de redução (futura, indeterminada no tempo) dos danos que seriam, ou melhor, que foram promovidos ao longo de todo o processo de construção da usina.

O chamado “Componente Indígena” do licenciamento de Belo Monte – esse “complexo de prognósticos de impacto com os respectivos meios de mitigação” – foram considerados pela Funai, segundo mostram os procuradores na demanda da ACP, *suficientes* para tornar *compatíveis* a instalação dessa usina no Médio Xingu com as disposições do artigo 231 da CF de 1988; isto é: *suficientes para garantir* “a sobrevivência étnica dos grupos atingidos” (:16). Mas o que se observou, com as medidas ligadas a esse “componente”, é que foram reiteradas “ações de violência colonizados” e “medidas de ‘desindianização’”, entre as quais se destacam aquelas levadas a cabo pelo “Plano Emergencial” (cujos principais danos foram listados acima). Esse plano (e seu espírito diametralmente oposto ao capítulo da CF que trata dos direitos dos índios) figura como “uma política maciça de pacificação e assimilação”, dizem ainda os procuradores (:86). E o texto da ação então conclui, apoiando-se nas discussões de Pierre Clastres (2011b) e de Viveiros de Castro (2015) acerca do etnocídio:

O que está em curso, repita-se, com a UHE Belo Monte é *um processo de extermínio étnico*, pelo qual o governo federal dá *continuidade às práticas coloniais de integração dos indígenas à sociedade hegemônica*. Em violação ao art. 231 da Constituição Federal, a UHE Belo Monte constitui uma ação etnocida *do Estado brasileiro, da Concessionária Norte Energia e da FUNAI*, que não cumpre sua missão institucional e, ao tempo em que silencia, mantém e renova sua anuência para com o prosseguimento do processo, *a despeito das manifestações de seu corpo técnico* (MPF, 2015b:87. Ênfases acrescentadas).

A “guarda constitucional” de projetos como o de Belo Monte “advém de ponderação dos interesses em jogo” e se dá em uma “*relativização de valores e princípios constitucionais* [que] *é admitida até o limite* em que reste preservado o

núcleo essencial do direito fundamental”, diz também o MPF (:6-7. Ênfases acrescentadas). Com isso, o texto que introduz a ACP lança outras luzes sobre o que já vínhamos tratando sob a noção de “improvisação estatal”, ao chamar a atenção não para esforços de produção normativa, mas de *manipulação exaustiva* daquelas já existentes. E tudo isso (não podemos esquecer) com respaldo do suposto interesse nacional que projetos como esses atenderiam. Qualquer semelhança com o que vimos no Capítulo 1 acerca das interferências dos agentes e setores interessados na construção do complexo hidrelétrico do Tapajós não é mera coincidência – chega a supérflua a constatação de que se trata mesmo de um *modus operandi* do governo federal, ao menos desde o início da “Era PAC”. Não à toa, todos aqueles – sejam coletivos indígenas, pesquisadores de centros de excelência, organizações ambientais ou de direitos humanos – que ousam contrapor-se a esse *modus operandi* de sucessivos atropelos para consolidar, à força, projetos etnocidas, ganham dos idealizadores ou dos burocratas da “Era PAC” rótulos como o de “pessoas que vivem num estado de fantasia”<sup>110</sup>.

No Tapajós também se buscou “relativizar os valores e princípios constitucionais até o limite”, atuando justamente no limbo entre, de um lado, aquilo que rege as disposições normativas (incluindo aí as regras específicas do processo administrativo de regularização fundiária de TIs) e, de outro, o cumprimento dessas normas. Além disso, há no histórico do conflito em torno de Sawré Muybu e do projeto de São Luiz do Tapajós uma série de elementos que me faz entender que *já estão em curso ali*, direta e indiretamente, práticas e ações etnocidas (ou mesmo disposição para tal, reveladas nos modos de atuação do governo federal e das empresas que compõe o chamado “Grupo de Estudo Tapajós”).<sup>111</sup> Sobretudo se entendermos como “ação etnocida” a seguinte síntese elaborada por Viveiros de Castro no trabalho citado anteriormente aqui, mobilizado também na apresentação da ACP a respeito de Belo Monte:

pode-se considerar como “ação etnocida”, no que concerne às minorias étnicas indígenas situadas em território nacional, toda decisão política tomada à revelia das instâncias de formação de consenso próprias das coletividades afetadas por tal decisão, a qual acarrete mediata ou imediatamente a destruição do modo de vida das

---

<sup>110</sup> A frase é de Dilma Rousseff e refere-se especificamente aos planos do governo federal de barrar os rios da Amazônia. Disponível em <<http://ciencia.estadao.com.br/noticias/geral,pessoas-contrarias-a-hidreletricas-na-amazonia-vivem-fantasia-diz-dilma,857484>>. Acesso em 23/01/2017. Outra declaração emblemática foi dada por Gleisi Hoffman, então ministra da Casa Civil no governo Rousseff, a respeito das manifestações da sociedade civil contra os projetos legislativos de interferência nas demarcações de TIs; disse a ministra: “O governo não pode e não vai concordar com minorias com projetos ideológicos irreais”.

<sup>111</sup> A questão não se resume, evidentemente, à população indígena da região, mas também aos ribeirinhos. Cf. Torres (2016, 2014) para uma discussão fundamental a esse respeito.

coletividades, ou constitua grave ameaça (ação com potencial etnocida) à continuidade desse modo de vida. É passível de tipificação antropológica como *etnocídio* todo projeto, programa e ação de governo ou de organização civil (missões religiosas proselitistas, por exemplo) que viole os direitos reconhecidos no capítulo VIII da Constituição Federal de 1988 (“Dos Índios”), em particular mas não exclusivamente aqueles mencionados no caput do art. 231, que sancionam a existência — e portanto o direito à persistência — de “sua [dos índios] organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e o direito originário sobre as terras que ocupam” (Viveiros de Castro, 2015b:1. Ênfases no original).

Mas isso não é tudo. Reforçando o questionamento já apresentado aqui acerca dos limites no conceito de etnocídio, penso que as ações do governo federal e das empresas interessadas no complexo hidrelétrico do Tapajós ou já são propriamente genocidas (na medida em que são etnocidas), ou têm “potencial genocida” – como a “ação com potencial etnocida”, descrita no trecho supracitado. Argumento a favor desta caracterização considerando, primeiro, o que todo este trabalho enfatizou acerca da inseparabilidade entre terra, vida e cultura, como mostram os índios. Com essa elaboração em mente, foi possível explorar a ideia de que as lutas indígenas se dão, sobretudo, por autodeterminação ontológica e política, uma vez que garantir uma terra, o não-barramento de um rio, a persistência de lugares considerados sagrados etc. é *também* garantir que os povos indígenas possam viver segundo os seus próprios modos, “de acordo com suas culturas”, como dizem. Então, neste capítulo, vimos elementos específicos da luta por autodeterminação ontológica que contribuem para a caracterização das investidas contra os Munduruku e suas terras, e a favor de São Luiz do Tapajós, ou como genocidas ou como ações com “potencial genocida”. Trata-se da recusa ao projeto estatal de transformar os índios em cidadãos, como vimos acuradamente expresso pelo coletivo que ocupou Belo Monte, ao recusar o projeto estatal de transformá-los em cidadãos. Essa recusa – uma luta pela persistência da posição de sujeito, do mundo próprio (resistência ontológica perante a “ordem silenciadora” do Estado) – encontra-se com o que discuti no Capítulo 3 acerca da íntima relação entre o contra-Estado e o perspectivismo e multinaturalismo ameríndio. Ou seja: o que está sendo sinalizado ali é o risco iminente de morte (perda da própria perspectiva), para os índios, indiscernível do próprio projeto de barramento do Tapajós – i.e., em todas as suas etapas, a exemplo do que vimos no caso de Belo Monte.

Recapitulemos alguns dos principais elementos do conflito no Tapajós, tendo em mente também que os atores interessados na interrupção da regularização fundiária de Sawré Muybu estão lançando mão, enfaticamente, do argumento de que a ocupação tradicional munduruku naquela área não

corresponderia ao critério da controversa tese do “marco temporal”, segundo a qual a ocupação indígena em determinada localidade só será considerada para fins de demarcação de TIs se os índios ali estiveram em 5 de outubro de 1988. Como veremos adiante, essa tese vai de encontro com o princípio da livre determinação, enfatizado por diversas disposições do direito internacional. Pois não estabria o governo brasileiro e as empresas interessadas no complexo hidrelétrico projetado para a bacia Tapajós-Teles Pires promovendo etno/genocídio ao:

i) buscar subsumir os ‘interesses’ dos Munduruku e da população ribeirinha (que então passam a ser vistos como “entraves ao desenvolvimento”) no dito “interesse nacional”, descaracterizando os primeiros (e, com isso, deixando de reconhecer os índios e os ribeirinhos como sujeitos) em nome dos segundos *para legitimar uma decisão já tomada* acerca dos projetos considerados prioritários para o governo. Vimos acima exemplos nítidos desse modo de agir, com as declarações de representantes da Presidência da República sobre a consulta pública a povos afetados por barragens não ser uma questão de “sim ou não”; e sobre as barragens no Tapajós serem inegociáveis. Outro exemplo é também a já citada expressão do “problema indígena” que o MME estaria “enfrentando” para concluir as etapas anteriores ao leilão de São Luiz do Tapajós. Esse esforço em desconsiderar os ‘interesses’ (ainda mais quando se trata não exatamente de ‘interesses’, mas de uma questão de sobrevivência) dos povos do Tapajós – expresso na inequívoca priorização da barragem em relação à demarcação de Sawré Muybu, e no arquivamento do processo de criação da Resex pleiteada pelos ribeirinhos (cf. Torres, 2016) – é mesmo um esforço de excluir a agência desses povos, declarando de vez que não se tem espaço para perspectivas minoritárias diante do império da maioria.<sup>112</sup>

i.i.) desconsiderar sistematicamente o que dizem os Munduruku (cf. Anexos II a V; cf. Munduruku, 2015b) e os pesquisadores atuantes na região (cf. Rocha e Oliveira, 2016; Pugliese Jr. & Valle, 2016; Oliveira, 2015) acerca da importância cosmológica, histórica e arqueológica de determinados sítios e lugares na área de Sawré Muybu – que poderão ser destruídos caso seja levado a cabo o

---

<sup>112</sup> Lembrando que *minoría* e *maioría*, conforme explica Viveiros de Castro a partir de Deleuze e Guattari, “não se opõe de uma maneira apenas quantitativa. Maioria implica uma constante, algo como um metro-padrão que lhe serve de instrumento avaliador. (...) A maioria supõe um estado de poder e de dominação, e não o inverso” (2015: 7).

projeto da usina de São Luiz do Tapajós. Destacam-se, nesse sentido, os lugares considerados sagrados pelos Munduruku, fundamentais para a sua autodeterminação ontológica e identitária.

i.ii) prescindir de consultar a população ribeirinha potencialmente afetada pelo complexo hidrelétrico do Tapajós (e em especial pela usina de Jatobá), cujo modo de vida poderá ser absolutamente transformado – a exemplo do que se antevê para o caso da pesca, central para essa população. Os impactos que as usinas no Tapajós (como outras de fio d'água, entre elas as do rio Madeira) poderão promover sobre os ciclos de cheia e seca do rio e sobre peixes e quelônios já são largamente sabidos (Barthem et. al., 2016; Pezzuti et. al., 2016; Greenpeace, 2015; Pública, 2015a) e modificarão completamente as atividades pesqueiras, entre outras, dos ribeirinhos.

i.iii) promover, a partir da atuação de profissionais especialmente designados pelas empresas interessadas nas barragens do Tapajós, aquilo que foi entendido pela população ribeirinha como “lavagem cerebral”: um suposto “diálogo”, no qual as comunidades foram informadas que não lhes restaria opção contra as decisões já tomadas em relação às barragens que alagariam as suas terras, senão cadastrar-se para receberem indenizações (Monteiro, 2012). Note-se que não pararam aí as denúncias acerca da atuação desses profissionais e de sua empresa especialmente contratada para “dialogar” com as comunidades afetadas pelas usinas (cf. Sena, 2013; MPF 2015c). Exemplo disso se vê nos seguintes trechos:

o governo federal nos ameaça com uma nova violência, que é a construção da barragem de Jatobá no centro de nosso território tradicionalmente ocupado. As empresas de pesquisa chegaram de uma hora pra outra, sem pedir licença e invadiram nossas terras e nos intimidaram e nos obrigam a assinar documentos que não sabemos o que significam (Montanha e Mangabal, 2013).

Outros fatos alarmantes se relacionam ao assédio promovido pelo “Diálogo Tapajós”, de propriedade do consórcio construtor da hidrelétrica, que, acompanhado por elementos da Força Nacional de Segurança, vem coagindo moradores a responder e assinar questionários, sob pena de não ressarcimento, após perder casas com a inundação. Muitos índios, além de ribeirinhos, pressionados, cedem e assinam (Greenpeace, 2014).

i.iv) lançar mão de medidas supostamente compensatórias mas fundamentalmente danosas, como aquelas do “Plano Emergencial” de Belo Monte. Vê-se, no trecho citado a seguir, como já no

Tapajós observa-se a disposição, por parte de uma empresa (estatal) ligada ao projeto de barramento, de replicar o modelo seguido pela Norte Energia, no Xingu:

Quem nasceu na beira do rio sabe da importância do ciclo de cheia e seca para a vida, incluindo a humana. Por isso Luiz Matos de Lima, dono de um mercado em Pimental, foi confrontar um representante da Eletrobras em reunião que ocorria em Trairão, sede do município a que pertence a vila. *Os ribeirinhos nem eram convidados*, mas Luiz e outros moradores de Pimental foram mesmo assim. Lá, foram informados de que a usina será obrigada a indenizar os moradores ou construir uma nova casa para eles. Mas Luiz sabe que nem o dinheiro ou a casa serão capazes de substituir a quebra no ciclo de sobrevivência. Ele pediu a palavra para alertar que *a usina vai tirar tudo dos ribeirinhos*, já que novas plantações que forem feitas devem demorar a produzir. *“Eles responderam que o governo vai doar cesta básica enquanto o povo não produzir. Já pensou? Coisa mais triste um povo acostumado em trabalhar ter que viver de cesta básica. E eu, que vendo mercadoria, vou viver do que?”*, questiona (Pública, 2015a. ênfases acrescentadas).

ii) afirmar publicamente que não existem povos indígenas e comunidades ribeirinhas na região dos megaprojetos (cf. Torres, 2016, Torres & Rocha, 2015), retomando um discurso acerca da Amazônia próprio da política de colonização e exploração predatória dessa região durante o regime militar – política essa que resultou em um verdadeiro genocídio indígena, largamente documentado na literatura e no chamado “Relatório Figueiredo”. E, além disso, levar essa afirmação ao plano da ação não apenas no esforço de exclusão da agência dos índios, citado no ponto anterior, mas também ao:

ii.i) promover, deliberadamente, obstáculos ao pleno reconhecimento de Sawré Muybu como Terra Indígena, pressionando a Funai a não publicar o Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID) dessa TI *com vistas a atender* interesses no projeto de São Luiz do Tapajós (cf. Cap. 1, supra e Brum, 2014);

ii.ii) colocar as Flonas sobrepostas a Sawré Muybu para leilão, visando autorizar a exploração madeireira, sem qualquer consulta aos índios (cf. Torres & Rocha, 2015);

ii.iii) omitir-se diante do quadro grave de violações territoriais, levados a cabo por grileiros, madeireiros, palmiteiros e outros – amplamente denunciadas pelos Munduruku (cf. Munduruku, 2015b e Anexos II a V), pela imprensa (cf. Pública, 2015), pelo MPF (2015a) e por pesquisadores atuantes na região (cf. Fearnside, 2016 e Torres & Rocha, 2015).

iii) conduzir aceleradamente o processo de licenciamento ambiental de São Luiz do Tapajós, prescindindo do chamado “componente indígena”, desrespeitando o direito do povo Munduruku à consulta prévia (conforme rege a Convenção 169 da OIT), e ignorando o protocolo de consulta elaborado por esse mesmo povo;

iii.i) impor, através da coação estatal, a realização de estudos ambientais em terras munduruku, sem consultar os índios e fazendo uso da Força Nacional de Segurança Pública, na chamada “Operação Tapajós” (março de 2013). Com isso, foi tolhida qualquer possibilidade de diálogo livre, e a tensão e a insegurança entre os Munduruku – que ainda viviam o luto pelo assassinato de Adenilson Krixí pela Polícia Federal (em novembro do ano anterior) – foi reforçada (Pontes Júnior e Oliveira, 2016:282).

iv) disseminar uma imagem caluniosa e difamatória dos Munduruku em nota oficial, como fez a Secretaria-Geral da Presidência da República em Junho de 2013, em caso já citado aqui. Promover com isso, e com os demais casos e fatos citados até aqui acerca da sistemática violência e opressão contra o povo Munduruku e contra a população ribeirinha, o chamado “ethnostress” (LaDuke, 1999:90) – que entre povos indígenas de outras regiões do mundo tem contribuído marcadamente para o aumento dos índices de suicídio (Cassidy, 2002).

Concluo esta breve apresentação acerca das práticas, ações e disposições etno/genocidas do governo brasileiro e das empresas interessadas no barramento do Tapajós, lembrando que em junho de 2015 um juiz federal da subseção de Itaituba (PA) confirmou a sentença segundo a qual o governo estaria proibido de seguir com o licenciamento ambiental de São Luiz do Tapajós sem antes realizar a consulta pública às populações afetadas pela usina. E ao fazê-lo, o magistrado chamou a atenção para o potencial etnocida que a recusa a consultar esses povos apresenta:

um amplo processo democrático de participação popular convive não só com a possibilidade de ouvir, mas também de ter participação efetiva nas soluções que emergirão da soma de estudos técnicos completos, o que se dá, entre outras medidas, através da efetivação do direito de consulta. É isso que se espera de uma Administração Pública dialógica, *atenta aos efeitos colaterais de suas políticas públicas sobre os chamados stakeholders, que são todas as partes afetadas pelo empreendimento*. Nessa

quadra, não se pode ignorar a assertiva de que a vontade da Convenção 169 da OIT, e do art. 231, Parágrafo 3º, da Constituição é de, a partir do exercício do direito de consulta, *seja permitida a preservação e fomento do multiculturalismo; e não a produção de um assimilacionismo e integracionismo, de matriz colonialista, impostos pela vontade da cultura dominante em detrimento dos modos de criar, fazer e viver dos povos indígenas, que corre o grave risco de culminar em um etnocídio* (PRESSER, Ilan, PROCESSO nº :3883-98.2012.4.01.3902, 2015:44-45. Ênfases acrescentadas.)

Vale marcar ainda que não é apenas da consulta prévia que a convenção da OIT citada pelo juiz trata, ou que é só esse componente da convenção que o governo brasileiro está desrespeitando em seu conflito aberto contra os índios. Não é nem mesmo esse documento da OIT a única determinação do direito internacional que está sendo desconsiderada nesse contexto e na postura marcadamente etnocida do governo que nele se revela. O direito à livre determinação – afirmado nos artigos 3 e 4 da Resolução das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2007) – é condição de viabilização da integridade cultural de uma comunidade (Alves, 2015:743). Também o é a proteção da diversidade cultural e dos modos de vida indígenas a partir da salvaguarda de direitos coletivos no âmbito dos direitos humanos (Wiessner, 2011:126). Essa proteção é também expressa na resolução supracitada, uma vez que esta versa, por exemplo, sobre as liberdades fundamentais às quais os índios têm direito de desfrutar (artigos 1 e 2); a garantia da vida e da integridade física e mental – incluindo a proteção à assimilação forçada e contra a retirada à força de suas terras ou territórios (artigos 7, 8 e 10); e o direito à prática e à manifestação de suas tradições e de seus costumes culturais (artigos 11, 12 e 13). No que diz respeito à terra e aos territórios, intimamente ligados aos pontos citados anteriormente, como já se fez ver, destaca-se:

Artigo 26

1. Os povos indígenas têm direito às terras, territórios e recursos que tradicionalmente têm possuído, ocupado ou de outra forma ocupado ou adquirido.
2. Os povos indígenas têm direitos a possuir, utilizar, desenvolver e controlar as terras, territórios e recursos que possuem em razão da propriedade tradicional, ou outra forma de tradicional de ocupação ou utilização, assim como aqueles que tenham adquirido de outra forma.
3. Os Estados assegurarão o reconhecimento e proteção jurídica dessas terras, territórios e recursos. O referido reconhecimento respeitará devidamente os costumes, as tradições e os sistemas de usufruto da terra dos povos indígenas<sup>113</sup>.

O direito de determinar a sua própria identidade ou pertencimento étnico, sobre o qual versa o artigo 33 da mesma resolução da ONU, está em profunda consonância com o que estabelece o primeiro artigo da Convenção 169 da OIT (1989), segundo o qual a autoidentificação como indígena é “critério fundamental

---

<sup>113</sup> Disponível em < [www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS\\_pt.pdf](http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_pt.pdf)>. Acesso em 30/01/2017.

para a definição dos grupos aos quais se aplicam as disposições da presente Convenção”. Considerando esses pontos, tendo em vista que o Brasil é signatário da Convenção 169, e mantendo em mente que a CF de 1988 buscou romper com o paradigma assimilacionista e emancipatório vigente até então, torna-se evidente a dimensão do retrocesso político promovido pelos agentes que buscam interromper o processo de regularização fundiária da TI Sawré Muybu – seja interferindo diretamente na Funai, como já se viu, seja buscando impugnar o RCID dessa TI, atacando a afirmação do povo Munduruku acerca do caráter tradicional da ocupação dessa área. Com isso, esses agentes não buscam apenas forçar os índios a adotar um modelo de comprovação de fatos exógeno, como impõem uma lógica outra para defender algo tão íntimo quanto a relação deste povo com a terra. Do mesmo modo, evidencia-se não apenas o retrocesso em relação às mudanças pretendidas com a CF, mas a persistência (algo paradoxal em relação a essas mudanças) do esforço sistemático de subjugar povos indígenas e demais populações minoritárias em favor de grandes projetos como as usinas hidrelétricas que se busca construir, à força, no rio Tapajós – como os diversos pontos elencados acima denunciam, sendo a recusa de promover a consulta prévia, dentro do processo de licenciamento ambiental, apenas um dos diversos exemplos de ação etno/genocida já promovidas nesse contexto.

Trata-se, portanto, de uma inconfundível postura etnocêntrica, que permeia as ações etno/genocidas citadas na seção anterior. Ademais, tal postura vai contra todo o avanço político e conceitual – e de valores e princípios (como destaca a ACP acerca do etnocídio em Belo Monte, citada acima) – alcançado nas últimas três décadas, entre os quais se destacam os documentos de direito internacional tratados aqui, e a própria CF. Algo semelhante se passa com a pretensão de dar primazia à tese do fato indígena e substituir o indigenato: esforço que opera através de uma lógica de soma zero, uma vez que protege a ocupação tradicional apenas na medida em que a tradicionalidade da ocupação é atestada – o que se dá apenas através dos critérios estatais, ou seja, exclusivamente não-indígena (Nascimento, 2016:99). Tal esforço, além de marcadamente colonialista, inegavelmente perpetua a lógica assimilacionista, pois nega aos povos indígenas o seu caráter de sujeitos, eclipsando a historicidade da sua ocupação na terra (incluindo aí as diversas e sucessivas violências às quais esses povos foram submetidos), e suprimindo o direito constitucional à diferença (Souza Filho, 2001:107).

A noção de “ato-fato” enquanto única prova da ocupação indígena na terra que levaria o Estado a garantir a posse indígena se consolidou na conjuntura do

regime militar no Brasil, seguindo a noção, preponderante nesse período, do “ser indígena” como algo essencialmente transitório, e do processo civilizatório nacional como inexorável (Nascimento 2016:91). Tanto política como epistemologicamente, os planos de integração nacional e o paradigma assimilacionista produziram efeitos nefastos sobre as populações indígenas no Brasil – como os crimes (ainda não reparados) cometidos contra os índios durante a ditadura militar, que causaram escândalo tanto nacional como internacionalmente ao virem à tona com o reaparecimento do Relatório Figueiredo.

Nesse sentido, é no mínimo espantoso que a despeito do crescente reconhecimento público acerca das diversas formas de violência cometidas pelo Estado-nação brasileiro contra os povos indígenas – entre elas o esbulho renitente, as remoções forçadas, as diferentes modalidades de expropriação territorial, a cooptação e assassinato de lideranças, além do genocídio de fato –, perdure a exigência, por parte desse mesmo Estado-nação (e das empresas às quais este se alia), de se provar a ocupação indígena em determinada área no marco de 5 de outubro de 1988, quando não raro essa mesa ocupação é alterada, prejudicada ou mesmo inviabilizada por ação ou influência direta de diversos governos. Do mesmo modo, é estarrecedor que tendo o país atravessado os tempos sombrios da ditadura militar e buscado consolidar-se como uma democracia coroada pelo espírito da CF de 1988, alguns projetos para rios amazônicos, originados naquele mesmo período militar, tenham sido requeitados, trazendo consigo posturas nada menos do que autoritárias – conforme se viu no início deste capítulo, acerca das respostas dadas por representantes da Presidência da República aos índios contrários às usinas nos rios Xingu, Tapajós e Teles Pires, ou no Capítulo 1, acerca das medidas de “improvisação estatal” que militarizaram o licenciamento ambiental.

#### **4.4. Conclusão: a multiplicação dos possíveis**

Em junho de 2015, a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) concluiu, em nota pública endereçada à então presidente da República Dilma Rousseff, ao ministro da Justiça e ao advogado-geral da União, que diante da notável desaceleração e do travamento iminente dos processos de demarcação de terras indígenas (TIs) no país – com a escalada da ofensiva anti-indígena no Legislativo e no Executivo Federal –, não haveria outra opção senão “retomar e autodemarcar nossas terras tradicionais, mesmo sabendo que isso pode custar a

vida de muitas de nossas lideranças e de muitos de nossos guerreiros”<sup>114</sup>. Um ano depois, ao anunciar mais uma edição do tradicional Acampamento Terra Livre (ATL), que há mais de uma década faz de Brasília solo de manifestações culturais-políticas, a APIB lança um lema, junto à convocatória do ATL, que ainda ecoa: *pelo direito de viver*.

Embora tenham algo de sombrio os tempos de hoje – considerando a conjuntura política apresentada na introdução deste trabalho e o aspecto particular do avanço sobre as terras e as vidas dos índios, com os projetos de barramento dos rios amazônicos –, os povos indígenas seguem lutando. Há vida, apesar do incessante e persistente anúncio de morte que cada projeto daqueles traz: vida que se multiplica e fortalece em autodemarcações e retomadas de terra, em ocupações, em cartas, em atos de luta. E poderíamos também dizer: há luta se multiplicando no interior das aldeias, em uma nova roça que se abre em terra retomada, na aliança entre índios e ribeirinhos, assentados da reforma agrária, quilombolas; em uma língua que vai se redescobrando, na rEXistência<sup>115</sup>. Há vida e há luta na terra, com a terra, e pela terra – pelo direito de viver.

Fiquemos com as palavras das mulheres munduruku do alto e médio Tapajós, publicadas após um encontro que reuniu *guerreiras* dos povos Munduruku, Apiaká, Baré, Borari, Katxuyana, Karipuna, Tupinambá, além de caciques, guerreiros, organizações indígenas e outros:

Hoje, são as mulheres que estão se manifestando. A preocupação também é de todas as mulheres indígenas no Brasil. Sabemos que a ameaça é muito grande e provoca a matança dos nossos filhos. Queremos deixar bem claro para o governo, que nós, mulheres indígenas, somos do mesmo sangue e por isso nossa reivindicação é única: defender o nosso território, nosso rio e nossa floresta, que é nossa mãe. Por causa do Governo, ela está derramando lágrimas. Lágrimas que caem como o leite de nosso peito. O que mata o nosso direito, o nosso modo de viver, a gente sente em nosso estômago. (...)

Queremos dizer para o governo que nós mulheres indígenas somos capazes de ensinar. Se quiser, a gente pode ensinar como se cuida do território. Não vamos abrir mão dos nossos territórios tradicionais e nem da Amazônia. Não queremos mais ouvir o “Odaxijom! Odaxijom! Odaxijom!”, o pedido de socorro de nossa Mãe Terra, e nem o choro das nossas crianças.

Estamos vivas como mulheres, como mães e juntas dizemos basta!<sup>116</sup>

---

<sup>114</sup> Ver “Apib convoca indígenas a autodemarcar as suas terras”, disponível em <<http://oindigenista.com/2015/06/26/apib-convoca-indigenas-a-autodemarcacao-de-suas-terras/>>. Acesso em 01/02/2017.

<sup>115</sup> Essa grafia segue a do seminário “ReXistir na terra”, realizado em maio de 2016, em apoio à Mobilização Nacional Indígena. As apresentações realizadas nesse evento estão disponíveis online no endereço <<http://racismoambiental.net.br/2016/05/18/rexistir-na-terra-socializando-os-videos-da-semana-nacional-da-mobilizacao-indigena-na-uff/>>. Acesso em 02/02/2017.

<sup>116</sup> Disponível em <[cimi.org.br/pub/doc/2016-11\\_Carta\\_I-Encontro-de-Mulheres-Munduruku.pdf](http://cimi.org.br/pub/doc/2016-11_Carta_I-Encontro-de-Mulheres-Munduruku.pdf)>. Acesso em 02/02/2017.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALARCON, Daniela F.

2013a. *O retorno da terra: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia. Dissertação (Mestrado).* Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados Sobre as Américas. Brasília: Universidade de Brasília.

2013b. *A forma retomada: contribuições para o estudo das retomadas de terras, a partir do caso Tupinambá da Serra do Padeiro.* In: RURIS - Revista do Centro de Estudos Rurais, v. 7, n. 1. pp. 99-124.

2014. *“A luta está no sangue e, além disso, os caboclos empurram”: participação de seres não humanos nas retomadas de terras na aldeia Tupinambá de Serra do Padeiro, Bahia.* In: Pós - Revista Brasiliense de Pós-Graduação em Ciências Sociais. v. 13, n. 1. pp. 212-246.

ALARCON, Daniela F.; GUERRERO, Natalia R.; TORRES, Mauricio.

2016. *“Saída pelo norte”: a articulação de projetos de infraestrutura e rotas logísticas na bacia do Tapajós.* In: ALARCON, Daniela; MILIKAN, Brent; TORRES, Mauricio (org.) Ocekadi: hidrelétricas, conflitos ambientais e resistência na bacia do Tapajós. Brasília, DF: International Rivers Brasil; Santarém, PA: Programa de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Oeste do Pará.

ALMEIDA, Alfredo W. B.

2008. *Terras de quilombos, terras indígenas, "babaçuais livres", "castanhais do povo", faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas.* 2 ed. Manaus: PPGSCA-UFAM.

ALMEIDA, Rita

2001. *Relatório de Viagem ao Rio Tapajós.* Em atendimento à Portaria N. 84, de 31 de janeiro. Brasília, DF: FUNAI

ALMEIDA, Felipe B. L. & FIGUEIREDO, Leandro Mitidieri.

2015. Suspensão de liminar tem sido usada para violar direitos fundamentais. In: *Consultor Jurídico.* Disponível em: <<http://www.conjur.com.br/2015-jan-23/suspensao-liminar-sido-usada-violar-direitos-fundamentais>>. Acesso em 30/01/2017.

ALTMANN, Lori.

1994. *Madija: um povo entre a floresta e o rio. Trilhas de produção simbólica kulina.* Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião)-Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo

BAINES, Stephen

1991a. *Dispatch. The Waimiri-Atroari and the Paranaapanema company.* In: Critique of Anthropology, Vol.11(2):143-153.

1991b. *Dispatch II. Anthropology and Commerce in Brazilian Amazonia.* In: Critique of Anthropology, Vol.11(4):395-400.

1999. *Waimiri-Atroari Resistance in the presence of na indigenist policy of 'resistance'.* Critique of Anthropology, Vol.19(3):211-226.

2001. As Terras Indígenas no Brasil e a “regularização” da Implantação de grandes Usinas Hidrelétricas e projetos de mineração na Amazônia. In: Série Antropologia, nº 300. Brasília: Departamento de Antropologia.

BALESTRA, Aline A.

2013. *Tempos Mansos. História, socialidade e transformação no Juruá-Purus indígena.* Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Brasília: Universidade de Brasília.

BARBOSA, Gustavo.

2004. *A socialidade contra o Estado.* In: Revista de Antropologia, n. 47, v. 2, São Paulo: USP.

BARRETO FILHO, Henyo T.

2005 *Disciplinando a diversidade cultural: uma perspectiva antropológica sobre a Portaria 14.* In: SOUZA LIMA, A. C. & BARRETO FILHO H. T., 2005. Antropologia e identificação: os antropólogos e a definição de terras indígenas no Brasil, 1977 - 2002. Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria.

BARROSO-HOFFMANN, Maria.

2005. Do “Brasil sem índios” aos “índios sem Brasil”: Algumas questões em torno da cooperação internacional junto aos povos indígenas no Brasil. In: *ANTHROPOLÓGICAS*. ano 9, volume 16(2): 153-186

BIGIO, Elias S.

2007. *A ação indigenista brasileira sob a influência militar e da nova república (1967-1990).* In: Revista de Estudos e Pesquisas, v.4, n.2, p.13-93. Brasília: FUNAI.

BURKHALTER, S. B.

1982. Amazon Gold rush: markets and the Mundurucu indians. Columbia: Columbia University. Tese de Doutorado. Columbia University.

BOAVENTURA, Luis de Camões.

2016. *Usina hidrelétrica de São Luiz do Tapajós: o alagamento da Terra Indígena Munduruku Daje Kapap E'Ipi e o soterramento da Constituição Federal de 1988.* In: ALARCON, Daniela; MILIKAN, Brent; TORRES, Mauricio (org.) Ocekadi: hidrelétricas, conflitos ambientais e resistência na bacia do Tapajós. Brasília, DF : International Rivers Brasil ;Santarém, PA : Programa de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Oeste do Pará.

BONILLA, Oiara.

2005. *O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia paumari*. Mana: Estudos de Antropologia Social, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, p. 41-66

2007. *Des proies si desirables: soumission et prédation pour les Paumari d'Amazonie brésilienne*. Tese (Doutorado em Antropologia Social e Etnologia) -École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris

CAPIBERIBE, Artionka & BONILLA, Oiara

2013. O rolo compressor ruralista: Projetos de lei, decretos e outros instrumentos legais relativos a direitos das populações indígenas (relação não exaustiva). Brasil de Fato, dez. 2013. Disponível em: <<http://www.brasildefato.com.br/node/26920>>. Acesso em: 30/01/2017.

CALHEIROS, Orlando.

2015. “No Tempo da Guerra”: Algumas notas sobre as violações dos direitos dos povos indígenas e os limites da justiça de transição no Brasil. In: *Re-vista Verdade, Memória e Justiça*. V9

2014. *Aikewara. Esboços de uma sociocosmologia tupi-guarani*. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ.

BRASIL, Fundação Nacional do Índio

2013. *Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Sawré Muybu (Pimental) / PA*. Em atendimento às Portarias Funai nº 1.099, de 13/11/2007, nº 909, de 6/08/2008, e nº 1.050, de 5/09/2008, complementadas pelas Portarias nº 1.390, de 30/10/2012, nº 1.484, de 19/11/2012, nº 559/DAGES, de 23/11/2012, nº 368, de 17/04/2013, nº 393, de 23/04/2013, e nº 449, de 06/05/2013.

BRASIL, Ministério do Meio Ambiente

2015. Portaria Interministerial nº 060 de 24 de março de 2015. Disponível em <[http://www.lex.com.br/legis\\_26632223\\_portaria\\_interministerial\\_n\\_60\\_de\\_24\\_de\\_marco\\_d](http://www.lex.com.br/legis_26632223_portaria_interministerial_n_60_de_24_de_marco_d)>. Acesso em 30/01/2017.

BRASIL, Ministério Público Federal

2015a. *MPF pede julgamento antecipado para demarcação da terra Sawré Muybu*. Disponível em <<http://www.prpa.mpf.mp.br/news/2015/mpf-pede-julgamento-antecipado-para-demarcacao-da-terra-sawre-muybu>>. Acesso em 01/02/2017.

2015b. *Ação civil pública com pedido de liminar em face de União, Norte Energia S/A, Fundação Nacional do Índio e Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis*. Inquérito Civil PRM/ATM 1.23.003.000045/2013-27; Inquérito Civil PRM/ATM 1.23.003.000431/2011-57; Inquérito Civil PRM/ATM 1.23.003.000047/20014-05; Inquérito Civil PRM/ATM 1.23.003.000126/2012-46

2015c. *A encruzilhada Munduruku: depois de séculos defendendo o Tapajós, barragens ameaçam os vivos e perturbam os mortos*. Disponível em: <http://www.prpa.mpf.mp.br/news/2015/a-encruzilhada-munduruku>

depois-de-seculos-defendendo-o-tapajos-barragens-ameacam-os-vivos-e-perturbam-os-mortos. Acesso em 30/01/2017.

BRUM, Eliane.

2014. “Como rasgar a Constituição e massacrar índios, segundo o governo Dilma Rousseff”. In: *Desacontecimentos*. São Paulo, 27 nov. Disponível em: <<http://desacontecimentos.com/desacontecimentos/como-rasgar-a-constituicao-e-massacrar-indios-segundo-o-governo-dilma--rousseff/>>

CAMARGO, Maria Luiza & TORRES, Maurício.

2016. Redução na medida: a Medida Provisória nº558/2012 e a arbitrariedade da desafetação de unidades de conservação na Amazônia. In: ALARCON, Daniela; MILIKAN, Brent; TORRES, Mauricio (org.) *Ocekadi: hidrelétricas, conflitos ambientais e resistência na bacia do Tapajós*. Brasília, DF : International Rivers Brasil ;Santarém, PA : Programa de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Oeste do Pará.

CARDOSO, Thiago.

2016. *Paisagens em transe: uma etnografia sobre poética e cosmopolítica dos lugares habitados pelos Pataxó no Monte Pascoal*. Tese (Doutorado). Santa Catarina: Universidade Federal de Santa Catarina.

CHANDLESS, William.

1862. *Notes on the Rivers Arinos, Juruena, and Tapajos*. Journal of the Royal Geographical Society of London, 32, 268-280.

CLASTRES, Pierre.

2003. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify.

2011a. “Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas”. In: *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify

2011b. “Do etnocídio”. In: *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify

COELHO DE SOUZA, Marcela S.

2009. *Três nomes para um sítio só: a vida dos lugares entre os Kisêdjê (Suyá)*. Comunicação apresentada no IV Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia.

COELHO DE SOUZA, Marcela; COSTA E SANTOS, Rafael; FERNANDES, Janaína; LIMA, Daniela; CÂNDIDO, Francisco; MONZILAR, Eliane; MOLINA, Luísa; OLIVEIRA, Ester; ARCANJO, Júlia; LEWANDOWSKI, Andressa; SANTOS, Julia; MIRAS, Júlia; PINTO, Nicole.

2016. *T/terras indígenas e territórios conceituais: incursões etnográficas em tempos de guerra*. Projeto de pesquisa. Brasília.

COUDREAU, Henri.

1896. *Viagem ao Tapajós*. Belo Horizonte, Itatiaia.

COUTO, Patrícia N. A.

2008. *Morada dos encantados: Identidade e religiosidade entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, Buerarema, BA*. Dissertação de mestrado (Antropologia). Salvador, Universidade Federal da Bahia.
- CUNHA, Manuela C.  
1987. *Os direitos dos índios*. São Paulo: Brasiliense.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo.  
[1985] 2009. *Vingança e Temporalidade: os Tupinambá*. IN: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com Aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 77-99.
- DE LA CADENA, Marisol.  
2010. *Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond 'Politics'*. In: *Cultural Anthropology*, Vol. 25, Issue 2.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Felix.  
2008. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. v. 5. São Paulo, Ed. 34, 2008.
- DESCOLA, Philippe.  
1988. "La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique". *Revue Française de Science Politique*, 38 (5), p.818-827.
- FAUSTO, Carlos.  
1997. *Modernização e clientelismo: o caso das terras indígenas*. In: *Boletim da ABA*, n. 28, p. 9-10. Campinas.  
2005. *Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX)*. In: *Mana* vol.11 no.2.  
2008. *Donos demais: maestria e domínio na Amazônia*. *Mana* vol.14 nº
- FEARNSIDE, Philipe.  
2016. *Os planos para usinas hidrelétricas e hidrovias na bacia do Tapajós: uma combinação que implica a concretização dos piores impactos*. In: ALARCON, Daniela; MILIKAN, Brent; TORRES, Mauricio (org.) *Ocejadi: hidrelétricas, conflitos ambientais e resistência na bacia do Tapajós*. Brasília, DF : International Rivers Brasil ;Santarém, PA : Programa de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Oeste do Pará, 2016.
- FERREIRA, Tatiane Braga.  
2011. *Manejo, gestão de recursos naturais e luta pela terra pelos Borari de Novo Lugar – TI Maró, Santarém, Pará*. Dissertação (Mestrado). Belém: Universidade Federal do Pará.
- FIGUEIREDO, Marina V.  
2011. "Eleições na aldeia, ou o alto Xingu contra o Estado". *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- FLEURY, Lorena C.  
2013. *Conflito ambiental e cosmopolítica na Amazônia brasileira: a construção da usina hidrelétrica de Belo Monte em perspectiva*. Tese

(Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

GALLOIS, Dominique T.

2000. *"Não sabíamos que existiam limites..."*. In: Catálogo Índios, nós. Lisboa: Museu de Etnologia.

2004. *Terras ocupadas? Territórios? Terras Indígenas?* In: Ricardo, Fanny (org.). Terras indígenas e unidades de conservação da natureza. São Paulo, ISA.

2007. *Gêneses waiãpi, entre diversos e diferentes*. In: Revista de Antropologia. vol.50 no.1 São Paulo.

2011. *Terra Indígena Wajãpi: da demarcação às experiências de gestão territorial*. São Paulo: Iepê.

GARZÓN, Biviany R.; MILIKAN, Brent; ALARCON, Daniela F.

2016. *O BNDES e o financiamento de barragens na bacia do Tapajós*. In: ALARCON, Daniela; MILIKAN, Brent; TORRES, Mauricio (org.) Ocekad: hidrelétricas, conflitos ambientais e resistência na bacia do Tapajós. Brasília, DF : International Rivers Brasil; Santarém, PA : Programa de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Oeste do Pará.

GLASS, Verena.

2015. *Planejamento energético, os BRICS e uma igreja que sangrou*. In: BARROS, Joana Barros; GUTTERRES, Anelise; SILVA, Evanildo B. (org.). Caderno de debates 4 BRICS: tensões do desenvolvimento e impactos socioambientais. Rio de Janeiro: FASE – Solidariedade e Educação

GOLDMAN, Márcio.

2011. *Pierre Clastres ou uma antropologia contra o Estado*. In: Revista de Antropologia, n. 54, v. 2.

GRAMKOW, Márcia M.; MELO, Guiomar; VIANNA, Fernando de Luiz B.; WENTZEL, Sondra.

2007. *Antropologia, povos indígenas, cooperação internacional e políticas públicas no Brasil*. In: SOUSA, Cássio N.; SOUZA LIMA, Antonio Carlos; ALMEIDA, Fábio V. R.; WENTZEL, Sondra. (orgs.). Povos indígenas: projetos e desenvolvimento Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria

GREENPEACE

2015. *Barragens do rio Tapajós: uma avaliação crítica do estudo e relatório de impacto ambiental (EIA/RIMA) do Aproveitamento Hidrelétrico São Luiz do Tapajós*. Disponível em <[http://greenpeace.org.br/tapajos/docs/analise-eia-rima.pdf?\\_\\_hstc=218051913.1841ed05fd1c35e78f787f7e65cc951f.1444252332711.1485187879313.1486571987756.14&\\_\\_hssc=218051913.1.1486571987756&\\_\\_hsfp=3151485687](http://greenpeace.org.br/tapajos/docs/analise-eia-rima.pdf?__hstc=218051913.1841ed05fd1c35e78f787f7e65cc951f.1444252332711.1485187879313.1486571987756.14&__hssc=218051913.1.1486571987756&__hsfp=3151485687)>. Acesso em 10/10/2017.

2014. "Greenpeace denuncia a destruição que hidrelétricas causarão no rio Tapajós". Disponível em: <https://www.greenme.com.br/informar->

se/ambiente/1050-greenpeace-denuncia-a-destruicao-que-hidreletricas-causaram-no-rio-tapajos. Acesso em 30/01/2017.

GUETTA, Maurício.

2015. Suspensão de liminar à luz do processo coletivo constitucional em matéria ambiental. In: MILARÉ, Édis (org.). *Ação civil pública após 30 anos*. Ed. Revista dos Tribunais. Pp.

HAGE, Ghassan.

2012. “Critical anthropological thought and the radical political imaginary today”, In: *Critique of anthropology* [Online]. 2012 | 32, DOI: 10.1177/0308275X12449105; URL: <http://coa.sagepub.com/content/32/3/285>.

HERZFELD, Michael.

2001. *Orientations: Anthropology as a Practice of Theory*. In *Anthropology: Theoretical Practice in Culture and Society*. Michael Herzfeld, editor, pp. 1–20. London: Blackwell / UNESCO.

INGOLD, Tim.

1999. *The concept of society is theoretically obsolete*. In: INGOLD, Tim. *Key debates in anthropology*. London: Routledge.

JIMÉNEZ, Simeon & PEROZO, Abel

1994. *Esperando a Kuyujani: tierras, leyes y autodemarcación*. Encuentro de comunidades Ye'kuanas del Alto Orinoco. Caracas: Asociación Outro Futuro/ Gaia / IVIC.

KASBURG, Carola & GRAMKOW, Márcia M..

1999. *Demarcando Terras Indígenas: experiências e desafios de um projeto de parceria*. Brasília: Funai; PPTAL;GTZ.

LAMBEK, Michael.

1998. “Body and mind in mind, body and mind in body: some anthropological interventions in a long conversation.” In *Bodies and Persons: Comparative Perspectives from Africa and Melanesia*. Andrew Strathern and Michael Lambek, organizers, pp. 103–123. Cambridge: Cambridge University Press.

LANNA, Marcos.

2005. *As sociedades contra o Estado existem? Reciprocidade e poder em Pierre Clastres*. *Mana* vol.11 no.2.

LEITE, Jurandyr C. F.

1999. *A identificação de terras indígenas*. In: KASBURG, Carola & GRAMKOW, Márcia W. (org.) *Demarcando Terras Indígenas: experiências e desafios de um projeto de parceria*. Brasília: Funai; PPTAL;GTZ

LIBARDI, Estella.

2016. *As hidrelétricas do PAC e a (não) demarcação de terras indígenas*. Trabalho apresentado na 30ª Reunião Brasileira de Antropologia.

- LOCATELLI, Piero.  
2016. *Quem são os chineses de olho na Amazônia*. Disponível em < <http://reporterbrasil.org.br/2016/02/quem-sao-os-chineses-de-olho-na-amazonia/>>. Acesso em 29/01/2017.
- LIMA, Tânia S. & GOLDMAN, Márcio.  
2003. *Prefácio*, in: CLASTRES, Pierre, *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*, São Paulo, Cosac Naify
- MAGALHÃES & HERNANDEZ  
2009. *Painel de especialistas Análise Crítica do Estudo de Impacto Ambiental do Aproveitamento Hidrelétrico de Belo Monte*. Disponível online:  
[http://jornalggn.com.br/sites/default/files/documentos/painel\\_especialistas.pdf](http://jornalggn.com.br/sites/default/files/documentos/painel_especialistas.pdf)
- MAIS DEMOCRACIA, Instituto  
2015. *Quem são os proprietários das hidrelétricas da Amazônia?*. Relatório final. Disponível em < <http://proprietariosdobrasil.org.br/quem-sao-os-proprietarios-das-hidreletricas-na-amazonia/>>. Acesso em 15/01/2017.
- MEDINA, D.  
2003. *From keeping it oral to writing to mapping: the Kuyujani legacy and the De'kuana self-demarcation project*. In: WHITEHEAD, N. L. (org): *History and Historicities in Amazonia*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- MERZ, Martin  
1997. *Auto-demarcação Madijá: um exemplo de iniciativa e competência dos povos indígenas da Amazônia*. Rio Branco: UNI.
- MIRAS, Julia T.  
2015. *De terra(s) indígena(s) à Terra Indígena. O caso da demarcação Krikati*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Brasília: Universidade de Brasília.
- MONTANHA E MANGABAL, Comunidade de.  
2013. *Carta de Apoio aos Munduruku que ocupam Belo Monte*. Disponível em < <http://www.xinguvivo.org.br/2013/05/29/ribeirinhos-do-tapajos-enviam-apoio-a-ocupacao-de-belo-monte/>>. Acesso em 02/02/2017.
- MONTEIRO, Rosa M.  
1999. “Vamos acabar nosso trabalho!': A demarcação da área indígena Kulina do Médio Juruá”. In: KASBURG, Carola & GRAMKOW, Márcia M.. (Orgs). *Demarcando Terras Indígenas: experiências e desafios de um projeto de parceria*. Brasília: Funai; PPTAL;GTZ, 155-165.
- MONTEIRO, Telma.  
2012. *Diálogo Tapajós: tentativa de lavagem cerebral das comunidades*. Disponível em <<http://telmadmonteiro.blogspot.com.br/2012/11/dialogo-tapajos-tentativa-de-lavagem.html>>, acesso em 30/01/2017.
- MORALES, Carlos & QUISPE, María T.

2014. *Teärime Siri'koi Aerime Suititi. El território Uwottuja.* Bogota: Grupo de Trabajo Socioambiental de la Amazonia (WATANIBA)

MORENO, Camila.

2015. *O Brasil made in China. Para pensar as reconfigurações do capitalismo contemporâneo.* São Paulo, Fundação Rosa Luxemburgo.

NASCIMENTO, Sandra.

2016. *Colonialidade do poder no direito e povos indígenas na América Latina: as faces da subordinação/dominação jurídica frente ao direito de retorno às terras ancestrais dos povos indígenas Kaiowá do Tekohá Laranjeira Nãnde'Rú no Brasil e Mapuche do Lof Temucuicui no Chile.* Tese de Doutorado. Universidade de Brasília, Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados sobre as Américas.

NEVES, Lino V.

2012. *Volta Ao Começo: Demarcação Emancipatória De Terras Indígenas No Brasil.* Tese (Doutorado). Universidade de Coimbra.

NODARI, Alexandre.

2007. “a posse contra a propriedade”: pedra de toque do Direito Antropofágico. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Literatura. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.

2014. *Limitar o limite: modos de subsistência.* In: Os Mil Nomes de Gaia: Do Antropoceno à Idade da Terra. Disponível em: < <https://osmilnomesdegaia.files.wordpress.com/2014/11/alexandre-nodari.pdf>> . Acesso em 23/09/2016.

OLIVEIRA, Rodrigo & VIEIRA, Flávia do A.

2016. *Suspensão de liminar e usinas hidrelétricas: a flexibilização do licenciamento ambiental por via judicial.* In: ALARCON, Daniela; MILIKAN, Brent; TORRES, Mauricio (org.) Ocekadi: hidrelétricas, conflitos ambientais e resistência na bacia do Tapajós. Brasília, DF : International Rivers Brasil ;Santarém, PA : Programa de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Oeste do Pará.

OLIVEIRA, Vinicius H.

2015. *Shatters among Sberds: a study of lithics assemblages of the Upper Tapajós River.* Dissertação (Mestrado) - Institute of Archaeology, University College London, Londres.

PAIVA, Angela Maria T.

2010. *Das águas do rio, as mulheres em movimento na defesa do Xingu: a resistência contra a construção da hidrelétrica de Belo Monte em Altamira - Oeste do Pará.* Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Belém: Universidade Federal do Pará.

PALMQUIST, Helena.

2016. *O governo que age como a sucuri e a resistência dos Munduruku às barragens no Tapajós.* In: ALARCON, Daniela; MILIKAN, Brent; TORRES, Mauricio (org.) Ocekadi: hidrelétricas, conflitos ambientais e resistência na bacia do Tapajós. Brasília, DF: International Rivers Brasil; Santarém, PA:

Programa de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Oeste do Pará.

PACHECO DE OLIVEIRA, João.

1993. *Os caminhos para o Evare: a história da demarcação e a evolução da atuação indigenista entre os índios Ticuna, um dos grupos mais populosos do país.* Brasil Indígena, Brasília: FUNAI, n. 1, p. 26-27, dez., 1993.

1998a. *Terras Indígenas, Economia de Mercado e Desenvolvimento Rural.* In: OLIVEIRA FILHO, João P. (org.) *Indigenismo e Territorialização: Poderes, Rotinas e Saberes Coloniais no Brasil Contemporâneo.* Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. pp. 43-68.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. & ALMEIDA, Alfredo W. B. de.

1985. *Demarcações: uma avaliação do GT-Interministerial.* In: Povos Indígenas no Brasil/1984, São Paulo: CEDI, p.48-52.

1998. *Demarcação e reafirmação étnica: um ensaio sobre a FUNAI.* In: PACHECO DE OLIVEIRA, João (Org.). *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil.* Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1998. p. 69-123.

PACHECO DE OLIVEIRA, João & IGLESIAS, Marcelo P.

2002. *As Demarcações Participativas e o Fortalecimento das Organizações Indígenas.* Relatório de Consultoria à GTZ/Projeto Integrado de Proteção das Terras e Populações Indígenas da Amazônia Legal. Rio de Janeiro: Museu Nacional. (Digit.)

PEIXOTO, Kércia P. F. & PEIXOTO, Rodrigo.

2012. *A luta territorial dos indígenas da Terra Maró.* In: Revista de Estudos Amazônicos, v. 12, n.2

PIMENTEL, Spensy.

2012a. *Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani.* Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. São Paulo: Universidade de São Paulo.

2012b. *Cosmopolítica kaiowá e guarani: Uma crítica ameríndia ao agronegócio.* In: R@U. Revista de Antropologia da UFSCar. v.4, n.2, jul.-dez., p.134-150.

POLLAK, Michael.

1989. *Memória, esquecimento, silêncio.* In: Estudos Históricos. Rio de Janeiro, v.2, nº3, pp. 3-15.

PONTES JR., Felício & OLIVEIRA, Rodrigo.

2016. Usina hidrelétrica de São Luiz do Tapajós e a consulta prévia aos povos indígenas e comunidades tradicionais. In: ALARCON, Daniela; MILIKAN, Brent; TORRES, Mauricio (org.) *Ocekadi: hidrelétricas, conflitos ambientais e resistência na bacia do Tapajós.* Brasília, DF : International Rivers Brasil ;Santarém, PA : Programa de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Oeste do Pará.

PÚBLICA, Agência.

2014. *Exclusivo: Relatório da Funai determina que terra é dos Munduruku*. Disponível em <http://apublica.org/2014/12/relatorio-funai-determina-que-terra-e-dos-munduruku/>. Acesso em 30/01/2017.

2015a. *Ninguém os ouviu*. Disponível em: <http://apublica.org/2015/02/ninguem-os-ouviu/>. Acesso em 01/02/2017.

2015b. *Lá vem o progresso*. Disponível em: <http://apublica.org/2015/02/la-vem-o-progresso/>. Acesso em 01/02/2017.

PUGLIESE JR., Francisco Antônio & VALLE, Raoni Bernardo M.

2016. Sobre sítios arqueológicos e lugares significativos: impactos socioambientais e violações dos direitos culturais dos povos indígenas e tradicionais pelos projetos de usinas hidrelétricas na bacia do rio Tapajós. In: ALARCON, Daniela; MILIKAN, Brent; TORRES, Mauricio (org.) *Ocekadi: hidrelétricas, conflitos ambientais e resistência na bacia do Tapajós*. Brasília, DF : International Rivers Brasil ;Santarém, PA : Programa de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Oeste do Pará.

RICARDO, Beto & MARÉS, Carlos F.

1996. *El Presidente Cardozo reaviva el fuego del anti-indigenismo*. In: Asuntos Indígenas, v. 1, n. 1, p. 12-13. Copenhague: IWGIA.

ROCHA, Bruna S.

2012. *What can ceramic decoration tell us about the pre- and post- colonial past on the Upper Tapajós River?* Dissertação de mestrado (Arqueologia). Londres, University College London.

ROCHA, Bruna S. & OLIVEIRA, Vinicius H.

2016. *Floresta virgem? O longo passado humano da bacia do Tapajós*. In: ALARCON, Daniela; MILIKAN, Brent; TORRES, Mauricio (org.) *Ocekadi: hidrelétricas, conflitos ambientais e resistência na bacia do Tapajós*. Brasília, DF: International Rivers Brasil ;Santarém, PA : Programa de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Oeste do Pará.

SANTARÉM, Paulo Henrique D. L.

2015. *A Ger'Ação Direta no DF: Reflexões sobre as lutas sociais em Brasília na primeira década século XXI*. In: RÊSES, Eirlando S. Universidade e movimentos sociais. Belo Horizonte: Fino Traço.

SANTOS-GRANERO, Fernando.

1998. Writing History into the Landscape: Space, Myth and Ritual in Contemporary Amazonia. In: *American Ethnologist*, Vol. 25, No. 2 (May), pp. 128-148.

SARAIVA, Leila.

2017. *Não Leve Flores: Crônicas Etnográficas junto ao Movimento Passe Livre-DF*. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Brasília: Universidade de Brasília.

SCHAVELZON, Salvador.

2011. “Terras altas e baixas na América do Sul: a criação de uma política ameríndia de multiplicidade”, In: Cadernos de Subjetividade, v. 8. São Paulo, PUCSP.

SENA, E.

2013. *Respostas às falácias do “Grupo de Estudos Tapajós”*. Disponível em: <https://candidoneto.blogspot.com.br/2013/02/respostas-as-falacias-do-grupo-de.html>. Acesso em 24 de janeiro de 2017.

SOCIOAMBIENTAL, Instituto.

2016. *O que o governo Dilma fez (e não fez) para garantir o direito à terra e áreas para conservação?*. Disponível em: <<https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/o-que-o-governo-dilma-fez-e-nao-fez-para-garantir-o-direito-a-terra-e-areas-para-conservacao>>. Acesso em 30/01/2017.

SOUZA FILHO, C. F. Marés.

2001. *O Renascer dos Povos Indígenas para o Direito*. 1 ed. Curitiba: Juruá Editora.

SOUZA LIMA, Antônio C.

2005. *A “identificação” como categoria histórica*. In: SOUZA LIMA, A. C. & BARRETO FILHO H. T., 2005. Antropologia e identificação: os antropólogos e a definição de terras indígenas no Brasil, 1977 - 2002. Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria.

SZTUTMAN, Renato.

2013. “Metamorfoses do Contra-Estado: Pierre Clastres e as Políticas Ameríndias”, In: Ponto Urbe[Online], 13 | 2013. URL: <http://pontourbe.revues.org/893>; DOI: 10.4000/pontourbe.893, 2013.

2012. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Edusp/Fapesp.

TABAREZ, Jeymi

2011. *Experiencia de autodemarcación de tierras multiétnica en el río Parucito, estado Amazonas*. In: BELLO, Luis J. (ed.) El Estado ante la Sociedad Multiétnica y Pluricultural: Políticas Públicas y Derechos de los Pueblos Indígenas en Venezuela (1999-2010). Caracas: Grupo de Trabajo Socioambiental de la Amazonia (WATANIBA) pp. 87-96.

THOREAU, Henry.

1997. *A desobediência civil*. Porto Alegre: L&PM.

TORRES, Maurício.

2008. *A beiradeira e o grilador: ocupação e conflito no oeste do Pará*. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-graduação em geografia humana. São Paulo: Universidade de São Paulo.

2014. O escriba e o narrador. A memória e a luta pela terra dos ribeirinhos do Alto Tapajós. In: *Tempo social*. v. 26, n. 1. pp. 233-257

2016. Um rio de muita gente. In: ALARCON, Daniela; MILIKAN, Brent; TORRES, Mauricio (org.) *Ocejadi: hidrelétricas, conflitos ambientais e resistência na bacia do Tapajós*. Brasília, DF : International Rivers Brasil ;Santarém, PA : Programa de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Oeste do Pará.

TORRES, M. & Figueiredo, W.

2006. *Caracterização da ocupação, por população ribeirinha, da porção da margem esquerda do rio Tapajós compreendida entre os igarapés Montanha e José Rodrigues, Alto Tapajós, Itaituba, Pará*. Relatório ref. pan. 1.23002.00109/2005-90 anexo à acpn. 2006.39.02.000512-0 da Subseção Judiciária de Santarém. Santarém, Ministério Público Federal/Procuradoria da República no Município de Santarém.

TRINDADE, Flávia B., FERREIRA, Gustavo G., ALBERTIN, Heidi A., VEDOVATO, Luís R., CECARELLI, Marcelo B., ANGELINI, Maria Carolina G., TEMER, Thaís, SAMPAIO, Alexandre A.

2016. *A suspensão de segurança: peixe fora d'água diante da Constituição democrática*. In: ALARCON, Daniela; MILIKAN, Brent; TORRES, Mauricio (org.) *Ocejadi: hidrelétricas, conflitos ambientais e resistência na bacia do Tapajós*. Brasília, DF : International Rivers Brasil ;Santarém, PA : Programa de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Oeste do Pará.

UBINGER, Helen C.

2012. *Os Tupinambá da Serra do Padeiro: Religiosidade e territorialidade na luta pela terra indígena*. Dissertação de mestrado (Antropologia). Salvador, Universidade Federal da Bahia.

URUETA, Edgar Eduardo B.

2014. *Influências Kayapó: cosmopolítica indígena em tempos de Belo Monte*. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Niterói: Universidade Federal Fluminense.

VERDUM, Ricardo.

2011. *Terras, territórios e a livre determinação territorial indígena*. In: SAUER, Sergio; ALMEIDA & Wellington (Org.). *Terras e Territórios na Amazônia*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2011. p. 205-219.

2012. *As obras de infraestrutura do PAC e os povos indígenas na Amazônia brasileira*. Inesc: Observatório de Investimentos na Amazônia. Disponível em <<http://www.inesc.org.br/biblioteca/noticias/biblioteca/textos/obras-do-pac-e-povos-indigenas>>. Acesso em 30/01/2017.

2015a. *O setor hidrelétrico na Amazônia brasileira: 23 hidrelétricas e seus efeitos sobre Terras Indígenas*. Disponível em: <[https://www.academia.edu/13217235/O\\_setor\\_hidrel%C3%A9trico\\_na\\_Amaz%C3%B4nia\\_brasileira\\_23\\_hidrel%C3%A9tricas\\_e\\_seus\\_efeitos\\_sobre\\_Terras\\_Ind%C3%ADgenas](https://www.academia.edu/13217235/O_setor_hidrel%C3%A9trico_na_Amaz%C3%B4nia_brasileira_23_hidrel%C3%A9tricas_e_seus_efeitos_sobre_Terras_Ind%C3%ADgenas)>. Acesso em: 28/01/2017.

2015b. *A “velha fronteira” do setor hidrelétrico e os povos indígenas. Entre meias verdades e os afetados de fato*. In: *Acephalous*, v. 1, n.2, p. 54-65. Acesso em: 28/01/2017.

VIEGAS, Susana.

2006. *A luta pela terra.* In: Povos Indígenas do Brasil 2001/2005. São Paulo: CEDI. pp.764-766.

2007. *Terra calada: Os Tupinambá na Mata Atlântica do sul da Bahia.* Rio de Janeiro, Editora 7Letras.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

2002. *O nativo relativo.* In: Mana8(2): 113–148.

2004. *Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation.* In: Tipit'1. Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America. 2(1):3–22.

2011a. *Posfácio: O intempestivo, ainda.* In: CLASTRES, Pierre. 2004. Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify

2011b. *O Medo dos Outros.* In: Revista de Antropologia, v. 54 nº 2. São Paulo: USP.

2014. *Contra-antropologia, contra o estado: uma entrevista com eduardo viveiros de castro.* In: Revista Habitus. volume 12 – n. 2

2015a. *Metafísicas Canibais.* São Paulo: Cosac & Naify.

2015b. *Sobre a noção de etnocídio, com especial atenção ao caso brasileiro.* Disponível em: <  
[https://www.academia.edu/25782893/Sobre\\_a\\_no%C3%A7%C3%A3o\\_de\\_etnoc%C3%ADdio\\_com\\_especial\\_aten%C3%A7%C3%A3o\\_ao\\_caso\\_brasileiro](https://www.academia.edu/25782893/Sobre_a_no%C3%A7%C3%A3o_de_etnoc%C3%ADdio_com_especial_aten%C3%A7%C3%A3o_ao_caso_brasileiro)> , acesso em 30/01/2016.

2016. *Os involuntários da pátria.* Disponível em <  
[https://www.academia.edu/25144372/OS\\_INVOLUNT%C3%81RIOS\\_DA\\_P%C3%81TRIA](https://www.academia.edu/25144372/OS_INVOLUNT%C3%81RIOS_DA_P%C3%81TRIA)>. Acesso em 03/01/2017.

ZENT, Egleé L.; ZENT, Stanford; MARIUS, Leticia; HOTĪ de los caños Kayamá, Iguana, Majagua y Mosquito

2003. *Autodemarcando la Tierra: Explorando ideas, árboles y caminos Hoti.* In: Boletín Antropológico. Año 21, Nº 59

ZENT, Egleé L.; ZENT, Stanford; MOLO, Lucas

2011. *Un largo y sinuoso camino: breve historia de la autodemarcación territorial Jodi en su décimo aniversario.* In: BELLO, Luis J. (ed.) El Estado ante la Sociedad Multiétnica y Pluricultural: Políticas Públicas y Derechos de los Pueblos Indígenas en Venezuela (1999-2010). Caracas: Grupo de Trabajo Socioambiental de la Amazonia (WATANIBA) pp. 97-117.

## ANEXO I

### **Comunicado ao Governo Brasileiro, emitido por lideranças Munduruku**

Nós, povo Munduruku, aprendemos com nossos ancestrais que devemos ser fortes como a grande onça pintada e nossa palavra deve ser como o rio, que corre sempre na mesma direção. O que nós falamos vale mais que qualquer papel assinado. Assim vivemos há muitos séculos nesta terra.

O governo brasileiro age como a sucuri gigante, que vai apertando devagar, querendo que a gente não tenha mais força e morra sem ar. Vai prometendo, vai mentindo, vai enganando.

Abaixo destacamos alguns pontos que mostram a má fé do Governo com o povo Munduruku:

Desde janeiro de 2001 o governo promete que vai fazer a demarcação da terra indígena Sawré Muybu. No ano passado toda a documentação para homologação e registro de nossa terra já estava pronta. Em setembro de 2013 o Relatório para delimitação foi concluído, mas não foi publicado. O Ministério Público Federal teve que entrar com ação obrigando a FUNAI a publicar o relatório, o que não fez até agora.

O governo não quer fazer demarcação porque isso vai impedir as hidrelétricas que eles querem fazer em nosso rio, chamadas de São Luiz do Tapajós e Jatobá. Já que o governo não quer fazer a demarcação, decidimos que nós mesmos vamos fazer. Começamos a fazer a autodemarcação e só vamos parar quando concluir nosso trabalho.

Assim como não quer fazer a autodemarcação, o Governo age de má fé quando impõe sua agenda sem deixar espaço para nós ao menos indicar o local de reunião, como acontece agora com a reunião de 5 e 6 de novembro.

Nós decidimos que a reunião seria realizada na Aldeia Sai Cinza, o que foi acordado na oficina de capacitação que ocorreu na Aldeia do Mangue nos dias 28 e 29 de outubro de 2014 e está registrado em ata. Passamos o mês todo em articulação para que as lideranças e os caciques pudessem participar dessa reunião tão importante que será discutida como queremos ser consultados. O Governo mudou o local da reunião em cima da hora, faltando dois dias para ela acontecer. Agora não temos tempo nem condições de rearticular a mudança da reunião para o médio Tapajós.

Além disso, o Governo se negou a dar a quantidade de gasolina que pedimos para garantir a ida de nossos parentes que moram mais longe de Jacareacanga. Acreditamos que é responsabilidade do governo garantir o transporte dos Munduruku do Alto e Médio Tapajós tanto por água e por terra até o local da reunião, mas o mesmo se nega a garantir recursos dizendo que o custo é muito alto.

Queremos dizer ao governo que não precisa ter medo em vir nas Aldeias Munduruku, pois será muito bem tratado como foi o Nilton Tubino na Aldeia Sawré Muybu no dia 25 a 27 de agosto do deste ano. Queremos lembrar que é o

próprio Governo que nos mete medo com sua força, a exemplo do que aconteceu com a operação Eldorado na Aldeia Teles Pires que levou a óbito o nosso parente Adenilson Kirixi e a invasão da Aldeia Sawré Muybu pela Força Nacional em Março de 2013.

Queremos dizer também que estamos juntos, parentes do alto e baixo, lutando para a demarcação da terra indígena Daje Kapap Eipi, conhecida pelos pariwat como Sawré Muybu. Esse trabalho agora é prioridade para nós. Decidimos que os Munduruku que fazem parte do Movimento Munduruku Iperég Agu, do alto Tapajós, e Associação Pahyhyp, do médio Tapajós, não vamos participar da reunião com o governo nos dias 05 e 06 de novembro. E só voltaremos a falar com o governo depois que a terra indígena Sawré Muybu for demarcada e homologada.

*Jacareacanga e Itaituba, 03 de novembro de 2014*

Roseninho Saw Munduruku – Associação Pahyhyp  
Maria Leuza Cosme Kaba Munduruku – Movimento Munduruku Iperég Agu  
Arlindo KKaba  
Francisco Waro Munduruku  
Adalto Jair Akay Munduruku  
José Manhuari Cixi – Tesoureiro Ass. Pusuru  
Josias Manhuari Munduruku

## ANEXO II

### I CARTA DA AUTODEMARCAÇÃO DO TERRITÓRIO DAJE KAPAP EYPI

Aldeia Sawré Muybu – Itaituba/PA, 17 de novembro de 2014

Nossos antigos nos contavam que o tamanduá é tranquilo e quieto, fica no cantinho dele não mexe com ninguém, mas quando se sente ameaçado mata com um abraço e suas unhas.

Nós somos assim. Quietos, tranquilos, igual o tamanduá. É o governo que está tirando nosso sossego, é o governo que está mexendo com nossa mãe terra – nossa esposa.

Hoje, 17 de novembro, faz três meses que reunimos com a FUNAI e representantes do governo em Brasília-DF exigindo a publicação do relatório da demarcação da Terra IPT` WUYXI`IBUYXIM`IKUKAM; DAJE KAPAP EYPI – ΓECUG`AP KARODAYBI. Em setembro de 2013 o relatório delimitando nosso território foi concluído, mas não foi publicado e escutamos como resposta da então Presidente da FUNAI, Maria Augusta, dizendo que a nossa terra é uma área de empreendimentos hidrelétricos, e que por causa do interesse de outros órgãos do governo o relatório não foi publicado. Após duas semanas da reunião de Brasília recebemos notícias de que o Ministério Público Federal entrou com ação obrigando a FUNAI a publicar o relatório, o que a mesma não fez, e semana passada ficamos sabendo que o desembargador do TRF-1 caçou a referida liminar. Mas isso não foi novidade para nós Munduruku. Nunca abaixaremos a cabeça e abriremos a nossa mão, a luta continua! Somos verdadeiros donos da Terra, já existimos antes da chegada dos portugueses invasores.

Hoje também fez um mês que iniciamos a autodemarcação da nossa Terra IPT`WUYXI`IBUYXIM`IKUKAM DAJE KAPAP EYPI, por não confiar nas palavras enganosas do governo e de seus órgãos.

Garantir o nosso território sempre vivo é o que nos dá força e coragem. Sem a terra não sabemos sobreviver. Ela é a nossa mãe, que respeitamos. Sabemos que contra nós vem o governo com seus grandes projetos para matar o nosso Rio, floresta, vida.

Esse território atende às populações do Médio e Alto Tapajós.

Esperamos pelo governo há décadas para demarcar nossa Terra e ele nunca o fez. Por causa disso que a nossa terra está morrendo, nossa floresta está chorando, pelas árvores que encontramos deixados por madeireiros nos ramais para serem vendidos de forma ilegal nas serrarias e isso o IBAMA não atua em sua fiscalização. Só em um ramal foi derrubado o equivalente a 30 caminhões com toras de madeiras, árvores centenárias como Ipê, áreas imensas de açazais são derrubadas para tirar palmitos. Nosso coração está triste.

Nesses 30 dias da autodemarcação já caminhamos cerca de 7 km e fizemos 2 km e meio de picadas. Encontramos 11 madeireiros, 3 caminhões, 4 motos, 1 trator e inúmeras toras de madeiras de lei as margens dos ramais em nossas terras, e na manhã do dia 15 fomos surpreendidos em nosso acampamento por um grupo de 4 madeireiros, grileiros liderado pelo Vilmar que se diz dono de 6 lotes de terra

dentro do nosso território, disse ainda que não irá permitir perder suas terras para nós e na segunda próxima estaria levando o caso para a justiça.

Agora decretamos que não vamos esperar mais pelo governo. Agora decidimos fazer a autodemarcação, nós queremos que o governo respeite o nosso trabalho, respeite nossos antepassados, respeite nossa cultura, respeite nossa vida. Só paramos quando concluir o nosso trabalho.

SAWE, SAWE, SAWE

## ANEXO III

### **II carta da Autodemarcação- O Governo ataca contra a demarcação da Terra Indígena Sawré Muybu preparando o leilão da Flona Itaituba I e II**

Mais uma vez o Governo faz demonstração da falta de respeito com o nosso povo e continua trabalhando contra os direitos dos povos indígenas. Todo mundo sabe que nós povo Munduruku estamos fazendo a autodemarcação de nossa terra Sawré Muybu, conforme os pariwat<sup>1</sup> chamam, e a gente foi pego de surpresa com o edital do Serviço Florestal Brasileiro para fazer o leilão da Flona Itaituba I e II para exploração da madeira de nossa floresta. O governo fala que tem sobreposição da Flona com a nossa terra e que essa é uma das desculpas usadas para o atraso na demarcação, mesmo a gente sabendo que a Constituição Federal define o direito primeiro da terra indígena.

Como o Governo, o Serviço Florestal Brasileiro e o ICMBIO vai explicar que está preparando um leilão da Flona, ignorando, fazendo de conta que não sabe que tem uma terra indígena identificada? Essa é mais uma violência contra nossos direitos, contra a floresta e o futuro do nosso povo. A própria Justiça Federal que injustamente concordou com as desculpas da Funai para não publicar o Relatório de Identificação diz em seu documento que era preciso resolver problemas de terras entre os órgãos do Governo Federal antes de mais nada. Vamos perguntar de novo: Será que as autoridades do Governo e da Justiça Federal podem concordar na preparação de um leilão que vai destruir parte de nossa terra indígena?

O Ministério Público Federal, que exige o cancelamento do edital para desmatar nossa terra, diz que ele é de má fé e fere todos os direitos dos povos indígenas. ([http://www.prpa.mpf.mp.br/institucional/prpa/recomendacoes/2014/Recomendacao\\_MPF\\_Servico\\_Florestal\\_Brasileiro\\_suspensao\\_leilao\\_flonas\\_Itaituba\\_I\\_e\\_II.pdf](http://www.prpa.mpf.mp.br/institucional/prpa/recomendacoes/2014/Recomendacao_MPF_Servico_Florestal_Brasileiro_suspensao_leilao_flonas_Itaituba_I_e_II.pdf))

Para a audiência pública que está marcada para os dias 27 e 28 de novembro, precisa ser perguntado também como fica a situação dos ribeirinhos e populações tradicionais que moram na região e vivem dos rios e das florestas, nessa região que o governo colocou o nome de Flona Itaituba I e Itaituba II?<sup>2</sup>

A Intenção do governo de expulsar os Munduruku de seu território milenar não é de hoje. Primeiro ele esqueceu por décadas que nessa região existe populações: indígenas, seringueiros, pescadores, agricultores, ribeirinhos e outros; segundo, passa como um trator de esteira por cima da lei, desrespeitando o povo brasileiro e sua constituição quando reduz a Flona Itaituba I e II e o Parque Nacional da região que grandes empresas querem explorar. Denunciamos a conivência do IBAMA E ICMBIO com toda essa situação.

Exigimos do MPF a investigação dos madeireiros e dos garimpeiros que estão nos ameaçando dentro do nosso território.

Na região do Tapajós enquanto todos os dias se mata mais e mais florestas, com os madeireiros invadindo os Parques e Flonas, inclusive a terra que estamos autodemarcando, enquanto aumenta a quantidade de balsas de garimpo matando o rio Tapajós, bem em frente ao Parque Nacional da Amazônia, o governo se preocupa em atacar o povo Munduruku, e a negar o nosso direito da terra tradicional, em vez de fazer a sua obrigação de proteção do meio ambiente que

pertence a todos os brasileiros. Se eles pensam que a gente vai desistir da luta pela nossa terra, na proteção da floresta e de todos os seres que vivem nela, na luta pelo futuro de nossos filhos, estão enganados. Seguimos fortalecidos e unidos pela sabedoria de nossos pajés e caciques, e pela ligação com a natureza e os espíritos que Karosakaybu nos ensinou.

Sawé !

\* <sup>1</sup> pariwat: não-indígena ou homem-branco na língua munduruku

\* <sup>2</sup> Saiba mais sobre os aspectos jurídicos da demarcação da terra indígena munduruku, no ofício do Ministério público, no link: [hSp://www.prpa.mpf.mp.br/institucional/prpa/recomendacoes/2014/Recomendacao\\_MPF\\_Servico\\_Florestal\\_Brasileiro\\_suspensao\\_leilao\\_flonas\\_Itaituba\\_I\\_e\\_II.pdf](https://www.prpa.mpf.mp.br/institucional/prpa/recomendacoes/2014/Recomendacao_MPF_Servico_Florestal_Brasileiro_suspensao_leilao_flonas_Itaituba_I_e_II.pdf)



## ANEXO IV

### III Carta da autodemarcação do Território DAJE KAPAP EYPI

Aldeia Sawré Muybu, 28 de novembro de 2014

“Quando nós passamos onde porcos passaram, eu vi, eu tive uma visão deles passando. Eu tenho 30 anos. Quando eu era criança minha mãe me contou a história dos porcos. É por isso que devemos defender nossa mãe terra. As pessoas devem respeitar também. Todas as pessoas devem respeitar porque a história está viva ainda, estamos aqui, somos nós”, Orlando BorÔ Munduruku, aldeia Waro Apompu do Alto Tapajós.

Hoje, pela primeira vez durante a autodemarcação, chegamos ao local sagrado Daje Kapap Eypi, onde os porcos atravessaram levando o filho do Guerreiro Karasakaybu. Sentimos algo muito poderoso que envolveu todo nosso corpo.

Outra emoção forte que sentimos hoje foi ver nossa terra toda devastada pelo garimpo bem perto de onde os porcos passaram. Nosso santuário sagrado está sendo violado, destruído 50 pc's (retroescavadeiras) em terra e 5 dragas no rio. Para cada escavadeira, 5 pobres homens, em um trabalho de semiescavidão, explorados de manhã até a noite por 4 donos estrangeiros.

Pirmeiro o governo federal acabou Sete Quedas, no Teles Pires, que foi destruído pela hidrelétrica, matando o espírito da cachoeira. E agora, com seu desrespeito em não publicar o nosso relatório, acaba também com Daje Kapap Eypi.

Sentimos o chamado. Nosso guerreiro, nosso Deus, nos chamou. Karosakaybu diz que devemos defender nosso território e nossa vida do grande Daydo, o traidor, que tem nome: O governo Brasileiro e seus aliados que tentam de todas as formas nos acabar.

Nós estamos lutando pela nossa demarcação há muitos anos, sempre que a gente vai pra Brasília a FUNAI inventa mentiras e promessas pra nos acalmar. Sabemos que a Funai faz isso para ganhar o tempo para construção da hidrelétrica do Tapajós, agora nós cansamos de esperar.

Sem chorar ou transformando as lágrimas em coragem, em Assembléia tomamos a seguinte decisão: A FUNAI tem três dias para publicar o nosso relatório e dar continuidade à demarcação, homologação e desintrusão da nossa terra.

Caso não sejamos atendidos, vamos dar continuidade ao trabalho da autodemarcação até o final. Por enquanto só estamos avisando os invasores que eles devem sair do nosso território, mas, se a Funai não fizer o que tem que ser feito, ou seja, publicar o nosso relatório e demarcar nossa terra, a mesma, com sua omissão, estará provocando um conflito com proporções inimagináveis entre Munduruku e invasores, que já é anunciado há muito tempo, com todas as denúncias de ameaças que estamos sofrendo.

## ANEXO V

### IV CARTA DA AUTODEMARCAÇÃO

Nós Munduruku, do alto e médio Tapajós, estamos dando continuidade com a segunda etapa da auto-demarcação IPI WUYXI IBUYXIM IKUKAP- DAJE KAPAP EYPI.

Em cinco dias na floresta, concluímos seis pontos da autodemarcação e presenciamos rastros de des-truição, feitos pelos ladrões invasores de nossas terras: madeireiros, palmiteiros e grileiros.

No segundo dia, acompanhando o rastro dos madeireiros, encontramos dificuldades para a alimenta-ção, estávamos há dois dias sem encontrar caça. A gente sabe que onde há presença de zoadas de trator, de motosserra, e com a circulação de pessoas no ramal a caça fica extinta, esses animais não suportam sentir esse cheiro humano. Estamos falando a respeito disso em razão de presenciar essa cena durante a autodemarcação.

Depois que a gente varou no ramal dos madeireiros, vimos uma trilha, uma ponte, que eles fazem para carregar madeira e palmito de açai. Vimos também a roça deles. Isso aqui é uma estrada para puxar madeira e palmito. Como a gente está autodemarcando agora, percebemos que está dentro da nossa área.

Estamos vendo aqui a destruição que o pessoal está fazendo no açazal. Quem começa tudo isso são os madeireiros. Eles fazem o ramal e os palmiteiros vem atrás destruindo o açazal. A gente estava preservando para tirar o açai para os nossos netos, estamos vendo que não temos mais quase nada na nossa terra. Daqui que a gente tira a fruta para dar o suco aos nossos filhos e agora estamos vendo a destruição. Sempre dizemos que o pariwat (branco) não tem consciência disso.

Por isso que estamos fazendo a autodemarcação, porque os pariwat estão destruindo as árvores, nós não fazemos ao modo deles. A intenção do pariwat e do governo federal é só destruir mesmo, e a intenção do indígena é preservar. Por que a gente preserva? Porque esse patrimônio foi dado a nós por nosso guerreiro Karosakaybu, a terra é a nossa mãe de onde tiramos nossa sobrevivência e onde podemos viver de acordo com a nossa cultura.

Daje Kapap Eypi é um lugar sagrado para todo o povo Munduruku, seja do alto ou médio Tapajós. Te--mos que preservar a nossa natureza, o nosso rio, os nossos animais e as nossas frutas, deixadas por Karosakaybu.

Estamos realizando a autodemarcação para mostrar que essa terra é nossa, para que os brancos respeitem a nossa terra. Queremos ter autonomia em nossa terra, queremos que nós, indígenas, possamos ser os fiscais e protetores dessa terra como sempre fomos.