

ENTREVISTA Leusa Munduruku:
"Nós estamos estudando pra manter nosso território e nosso direito,
que está garantido, pra travar mesmo uma guerra com estes políticos
que hoje em dia vêm pra matar todos nós, *pariwat* e indígenas"
Páginas 6 e 7

PORANTIM

Em defesa da causa indígena

Ano XXXVIII • Nº 390
Brasília-DF • Novembro 2016

Ocupar e resistir ao modo Munduruku

Mesmo com o arquivamento do projeto da hidrelétrica de São Luiz do Tapajós, os Munduruku ainda enfrentam ameaças e desafios diversos. Sob a pressão de madeireiros, fazendeiros, mineradoras e outras hidrelétricas, fortalecem alianças locais e lutam a seu modo em defesa da Terra Indígena Sawre Muybu.

Páginas 8 a 11

516 anos de golpes

A multiplicidade de ataques aos direitos sociais e coletivos nas mais diversas áreas, com congelamento de gastos do governo em detrimento do capital financeiro, reformas trabalhista, previdenciária e tantas outras medidas que vêm sendo implementadas a toque de caixa pelo governo Temer apontam para a iminência de um período ainda mais sinistro e autoritário.

O governo postíço, com a pressa de quem tem um agenda anti-popular a cumprir e favores a retribuir àqueles que lhe conduziram à presidência da República, avança com gana também sobre os direitos de povos indígenas, quilombolas e demais povos e comunidades tradicionais. Inimigos declarados dos povos originários galgam postos decisivos nos poderes do Estado e seus objetivos – desterritorializar povos indígenas e comunidades tradicionais e liberar suas terras à exploração – ganham novo fôlego.

Da perspectiva destes povos, como vêm ressaltando muitos indígenas em suas manifestações, já são “516 anos de golpes”. Se, nos termos de nossa frágil e limitada democracia, o que se vivenciou com o *impeachment* – sem crime de reponsabilidade – de Dilma Rousseff foi uma ruptura traumática, aos povos indígenas e às comunidades tradicionais o golpe parlamentar representa o atroz aprofundamento de um sistema social, político e econômico para o qual, sob sucessivos governos, sempre foram considerados como um entrave.

Os indígenas e suas “sociedades contra o Estado”, como definiu o antropólogo francês Pierre Clastres, não se enquadram nos planos de expansão do capital sobre a natureza e nem sequer a concebem como um conjunto rentável de “recursos naturais”. Em sua compreensão, seres humanos, rios, animais e florestas não são entes opostos, mas partes de um mesmo todo interdependente. E isso, para o Estado, os empresários e os políticos que se beneficiam dos grandes esquemas de financeirização das florestas e dos rios, é inaceitável.

São ao menos 43 grandes barragens previstas para a bacia do Tapajós, todas elas afetando diretamente povos indígenas e comunidades tradicionais cujas vidas dependem deste rio e de seus afluentes. Enquanto o discurso é de geração de uma energia supostamente limpa, de empregos e “desenvolvimento”, as experiências práticas, como se pôde verificar com a Usina Hidrelétrica (UHE) Belo Monte, não deixam qualquer ilusão:

atende-se aos interesses de grandes empreiteiras que lucram com licitações de obras faraônicas, de políticos envolvidos em esquemas de corrupção, de mineradoras que consomem muita energia e impactam regiões inteiras, de fazendeiros que querem escoar seus produtos e ampliar suas áreas de produção, entre outros sujeitos privados e poderosos.

Na última década, os povos indígenas, beiradeiros e quilombolas do Tapajós – e da Amazônia – não puderam descansar, nem por um momento, da luta contra os projetos de morte que, em nome do “progresso” e junto à pressão de fazendeiros, madeireiros, grileiros e garimpeiros, pretendem destruir os seus modos de vida.

Na entrevista desta edição, Leusa Munduruku avalia que agora “vai ser mais difícil pra nós. Muita pressão pelo lado do governo, tanto pelo município, estado e federal. Não dá pra confiar nos políticos. Hoje só tem político anti-indígena. Estão é querendo destruir tudo. É muita pressão, mas a gente enfrenta isso. A gente vai se preparar, buscar alianças pra enfrentar isso. E vamos continuar guerreando. Não vamos aceitar a destruição do nosso rio, da nossa floresta e do nosso povo”.

Em tempos de criminalização explícita, colapso político e avanço do neoliberalismo, não nos basta sonhar com o retorno a um passado inexistente: é preciso avaliar com clareza os processos recentes e construir um horizonte futuro, no qual os povos, os rios, as florestas – enfim, a diversidade que compõe nossa Casa Comum – não sejam um anexo ou um incômodo. E para isso, em tempos de fragmentação e desesperança, é mais importante do que nunca saber olhar, ouvir e compreender as experiências de resistência e de aliança protagonizadas por povos indígenas, quilombolas, beiradeiros, ribeirinhos e tantas outras comunidades tradicionais que integram a teia da vida de rios, veredas, campos e florestas país afora.

“A decisão está nas nossas mãos: ou acolher o grito dos povos indígenas ou destruir a nossa Casa Comum em nome do lucro e do bem-estar de poucos”, afirma dom Roque Paloschi, presidente do Cimi. Para renovar as esperanças, é preciso aprender e fortalecer a luta lado a lado com aqueles que, em defesa de seus territórios e de seus projetos de futuro, se encontram, se reconhecem e se unem em defesa da vida e da diversidade.

Porantinadas

MPF conclui: PF matou Oziel Terena

Mais de três anos depois do assassinato de Oziel Terena durante uma reintegração de posse no Mato Grosso do Sul, o Ministério Público Federal (MPF) concluiu: o tiro que matou o indígena veio da Polícia Federal (PF). O assassinato ocorreu durante a reintegração da Fazenda Buriti, do ex-deputado federal Ricardo Bacha, que incide sobre a Terra Indígena Buriti, dos Terena. A delegada Juliana Resende Silva de Lima, que arquivou uma sindicância que apurava possíveis irregularidades na operação, também foi processada pelo MPF. Detalhe: ela é esposa do delegado Eduardo Jaworski de Lima, um dos comandantes da operação.

Gamela resistem no Maranhão

Duas decisões do Tribunal de Justiça do Maranhão (TJ/MA) suspenderam decisões contrárias aos Gamela, que vivem em áreas de retomada e lutam pela demarcação de suas terras. Numa das decisões suspensas, que determinava a reintegração de posse da aldeia Piraí, o juiz da Comarca Estadual de Matinha, Celso Serafim Júnior, falava em “direito de conquista” dos brancos e questionava a identidade indígena dos Gamela. Os indígenas divulgaram uma nota denunciando os planos de fazendeiros da região para assassinar lideranças e apoiadores do povo. “Se nos matarem, como sementes, vamos germinar nas lutas dos povos. Nem o medo, nem as balas assassinas de latifundiários poderão nos deter”, afirmam.

“Ki-ni-ki-nau!”

Atingidos desde o século XIX pelas empreitadas colonialistas na região do Pantanal, no Mato Grosso do Sul, os Kinikinau ficaram sem suas terras tradicionais e chegaram a ser considerados extintos pelo indigenismo oficial. O povo, entretanto, resiste: “As raízes nunca arrancadas de nosso povo já sabem onde temos que nos enraizar, e cada vez mais forte escutamos o chamado de nossa terra e lar ancestral”, afirmaram no documento final de sua 3ª Assembleia, realizada na aldeia Mãe Terra, dos Terena.

A lei do dinheiro



Terceiro Campeonato da Língua Paumari: um espaço de empoderamento do povo

Christian Crevels, missionário do Cimi Regional Norte 1
Oiara Bonilla, antropóloga e professora da Univ. Federal Fluminense (UFF)

Entre 13 e 15 de setembro de 2016 aconteceu a terceira edição do Campeonato da Língua Paumari na Comunidade Crispim, na Terra Indígena (TI) Paumari do Lago Marahã, município de Lábrea, Amazonas.

Realizado anualmente desde 2014, o Campeonato vem se consolidando como um espaço de encontro e troca entre os Paumari em torno de sua língua e suas práticas culturais. O encontro recebeu participantes e convidados da cidade e das outras aldeias Paumari das TI do Lago Marahã e do Rio Ituxi.

Assim como a segunda edição do Campeonato, realizada em 2015, esta edição demonstrou que os Paumari estão se organizando e se fortalecendo politicamente, em um processo que ocorre na região toda, desde a fundação da Federação das Organizações e Comunidades Indígenas do Médio Purus (Focimp), em 2010, e do renascimento do movimento indígena regional. Esta edição reafirmou essa dinâmica e tomou simultaneamente um formato um pouco diferente das duas primeiras.

Foram meses de reuniões, visitas às aldeias e negociações com os parceiros para garantir mais um Campeonato. A articulação promoveu um amplo diálogo entre todas as comunidades Paumari gerando, assim, um debate sobre questões que vão além da língua em si, tais como as vinculadas à educação, saúde e as fundiárias (principalmente a demanda de ampliação da TI do Lago Marahã), além das questões que afetam aqueles que vivem na cidade. Simultaneamente, essa dinâmica foi aproximando os Paumari dos processos políticos regionais conduzidos mais especificamente pela Focimp e dos quais ainda se sentiam relativamente marginalizados há alguns anos. As duas últimas edições do Campeonato foram organizadas e articuladas por uma comissão formada por lideranças, professores e estudantes das aldeias e da cidade (Lábrea), com apoio logístico da Focimp e suporte financeiro da Coordenação Regional da Fundação Nacional do Índio (Funai) Médio Purus.

Nesta edição, o Campeonato recebeu também a Caravana das Artes, projeto encabeçado pelo Instituto Mpumalanga de São Paulo (e patrocinado por empresas como a ESPN, o banco Itaú e a Disney). Em 2015, a Caravana desenvolveu atividades na região de Lábrea, visitando várias aldeias, dentre as quais algumas aldeias Paumari. Naquele momento, os Paumari e a Focimp convidaram o Instituto para participar do Terceiro Campeonato e solicitaram apoio para a realização de uma oficina de vídeo para os jovens Apurinã e Paumari. Além do Instituto Mpumalanga, o Campeonato recebeu uma equipe de filmagem que registrou o evento para a realização de um episódio que será exibido na TV Brasil, chamado Índio *Presente*.

O primeiro dia do evento foi dedicado à apresentação dos parceiros e convidados e à organização geral do evento. O segundo dia de Campeonato acabou um pouco esvaziado pelas atividades paralelas ligadas em parte às filmagens que estavam sendo realizadas, em parte à oficina de vídeo (que ocupou 28 participantes ao longo do dia) e por questões de organização. Cabe observar que uma liderança da comunidade Crispim, assim como o líder da igreja evangélica e habitantes da aldeia solicitaram que não fossem tocadas músicas de *Jara* (não-indígenas), por “não serem parte da cultura Paumari”. O pedido foi atendido, mas isso pareceu inibir manifestações espontâneas, principalmente os cantos e danças Paumari, nos momentos de intervalos, ao con-



trário do que ocorria nos últimos encontros.

O terceiro dia do Campeonato, como das outras vezes, foi o dia culminante do evento, com as apresentações dos times que se sucederam de forma muito regrada e uniformizada. As pinturas corporais estavam “em acordo” com o nome de cada time e, desta vez, privilegiou-se o jenipapo e o urucum em detrimento das canetinhas, muito usadas nos anos anteriores. Assim, junto com a uniformização observou-se uma extrema estetização do evento.

O princípio do torneio é que cada aldeia forme um time e escolha uma história a ser apresentada e avaliada por um júri, formado por membros de cada comunidade participante. A apresentação da história deve ser ilustrada, lida sem uso de palavras em português e sem “enganchar” na leitura. Além disso, uma apresentação de dança e de canto é realizada por cada time e também avaliada.

Um por um, os nove times se apresentaram. O time da aldeia Crispim encenou a história: a captura de uma moça em reclusão por um espírito *bajadi* (tipo de espectro que ronda os vivos). Já o time do Sisibu,

“O Campeonato se tornou um espaço onde todos se encontram, independentemente de suas convicções religiosas, além disso, alcançou inimagináveis dimensões políticas”

comunidade da TI Paumari do Rio Ituxi, participou pela primeira vez do torneio e contou uma história sem recorrer à escrita, apenas ilustrada e narrada como um mito - algo inédito no Campeonato. Todas as apresentações foram registradas em vídeo pelos alunos da oficina.

O trabalho dos jurados não foi fácil. As apresentações foram todas lindas e caprichadas, e a quantidade de quesitos a avaliar aumentou consideravelmente em relação aos outros anos. Finalmente, o Time da Santa Rita foi consagrado campeão, com a história “A moça, filha de Jobiri, que foi atacada por duas onças”. O segundo lugar foi para o Time da Morada Nova, e o terceiro lugar para o time anfitrião do Crispim.

Um dos objetivos do projeto é produzir material, transformando as histórias vencedoras em livros didáticos e animações gráficas realizadas pelos Paumari e faladas na língua. Mas essa etapa ainda aguarda financiamento para poder ser realizada.

Um evento múltiplo

Os Paumari, assim como os demais povos da região, são historicamente invisibilizados, tanto pela sua localização geográfica quanto pela sua história. Até recentemente, o Médio Purus permanecia uma região pouco conhecida histórica e etnograficamente e pouco visível politicamente.

Assim, o Campeonato da Língua Paumari poderia parecer um simples evento “cultural” destinado a tornar mais visível um povo indígena pouco conhecido, mas é muito mais do que isso. A ideia de fazer um evento competitivo foi uma aposta para chamar atenção dos mais jovens que, atualmente, demonstram um crescente desinteresse pela língua nativa e se veem particularmente

atraídos pela “cultura do *Jara*” (não-indígenas). E, neste sentido, ela deu certo: os jovens estão cada vez mais envolvidos na competição e nas discussões que ela vem gerando. Nessa região, onde os povos nativos eram (e por vezes ainda são) tratados pelos não-indígenas como pessoas de segunda classe, que falam “gírias” e não línguas próprias, orgulhar-se de ser indígena e de falar sua própria língua é um fato político bastante empoderador.

Além da articulação entre os Paumari da aldeia e da cidade, e com os demais povos da região, principalmente os Apurinã, o evento proporcionou um espaço de encontro entre todas as comunidades do povo. Há décadas os Paumari vivem

uma profunda cisão interna entre os que se definem como “crentes” e os que ainda praticam os rituais e não aderem aos preceitos da missão evangélica. O Campeonato se tornou um espaço onde todos se encontram, independentemente de suas convicções religiosas. Além disso, na esteira do Campeonato, começou a ser discutida a criação de uma organização própria, no seio da Federação, e que seria destinada a tratar das questões internas do povo Paumari. Quando, em 2009, o professor Edilson Makokoa Paumari idealizou o projeto de um torneio linguístico, ele provavelmente não havia medido as dimensões políticas que um evento como este poderia atingir. ■

Na volta, a terra arrasada

“Na volta às suas terras tradicionais, além de terem que enfrentar pistoleiros e um Judiciário sempre de plantão para determinar a reintegração de posse, os povos indígenas se deparam com um quadro desolador: a terra arrasada. Como viver e ser feliz em meio aos rastros de morte?”

Egon Heck, Secretariado Nacional do Cimi

É crescente a preocupação dos povos indígenas e seus aliados quanto aos rumos e desafios a serem enfrentados após a reconquista e retomada de parte de suas terras tradicionais, num contexto de aumento da violência, da fome e da desassistência por parte do Estado brasileiro.

Para se ter uma visão mais ampla do cruel processo que foi a passagem da autonomia das economias indígenas anteriores à invasão colonial – que vários povos conseguiram manter durante séculos, mesmo após a chegada dos colonizadores – à brutal dependência e fome em que se encontram, é preciso um olhar histórico.

Um dos sintomas mais visíveis dessa situação, em várias regiões, é a dependência da “cesta básica”. A situação é tão grave que várias comunidades de retomadas e mesmo no confinamento das reservas não têm como sobreviver sem ela, a exemplo do que ocorre em muitas aldeias do Mato Grosso do Sul (MS).

Ao auscultarmos o que se passa nos corredores e nas pautas do Congresso Nacional, onde se organiza a retirada de direitos indígenas por meio de projetos como a Proposta de Emenda Constitucional (PEC) 215, em articulação com os demais poderes da República, não temos dúvida de que se trata de uma tarefa hercúlea e urgente.

E o que é mais grave: na volta às suas terras tradicionais (*tekoha*, para os Guarani), além de terem que enfrentar pistoleiros e um Judiciário sempre de plantão para determinar a reintegração de posse, os povos indígenas se deparam com um quadro desolador: a terra arrasada.

Foram expulsos da floresta e, quando retornam, encontram a terra destruída e praticamente morta, tomada pelo capim braquiária, colônia e outros tantos pastos plantados para o gado, ou exaurida pela frequente ingestão involuntária de veneno e muitas vezes em processo de erosão.

Então, começa o drama. Como viver e ser feliz em meio aos rastros de morte? A dura realidade aliada à falta total de políticas coerentes de subsistência e recuperação ambiental não lhes deixa, muitas vezes, outra alternativa do que negociar com os fazendeiros a permanência do gado por alguns trocados.

Semelhantes cenários, mais frequentes do que se imagina e diametralmente opostos ao que os povos e comunidades buscam e desejam, têm raízes em uma longa história de espoliação.

A estratégia colonial: invasão, saque, escravidão e extermínio

Em outubro, máquinas pesadas colocaram ao chão as casas da aldeia Pataxó de Aratikum, no município de Santa Cruz de Cabrália. Emblemático. Cinco séculos depois que as invasoras naus encostaram no litoral Pataxó, Tupinambá e de outros povos nativos, os indígenas continuam sendo expulsos por esses exterminadores.

É impossível fazer aqui memória das milhares e milhares de aldeias arrasadas e sua população aprisionada como escrava, quando não simplesmente exterminada pelas armas de fogo e epidemias. Todas as resistências a essa estratégia colonial foram ferozmente reprimidas.

Quando se faz referência a esse deplorável capítulo da história do Brasil, as elites ficam ouriçadas, disparando logo seu temor e racismo: “então, conforme essa lógica de vocês, todo o Brasil deveria ser devolvido aos índios!”.

Calma! Em quase meio século de convivência e trabalho com povos indígenas, nunca ouvi uma vez sequer algo parecido com tal arrazoado. Os povos indígenas, apesar de toda violência sofrida nesses cinco séculos, apenas reivindicam pequenas porções dos territórios originais de que foram expulsos. Mas exigem que o determinado pela

Ruy Sposati



Constituição de 1988 seja cumprido: que suas terras sejam demarcadas e respeitadas. Não querem continuar sendo submetidos ao jugo colonial.

Aliás, toda a história da América, crucificada com centenas de povos exterminados, começa a ser revelada em toda sua crueldade – e, mais do que isso, os povos originários sobreviventes dos massacres colossais estão sendo atores políticos dessa nova América, América em luta de libertação.

Estratégia do SPI: confinamento, miscigenação, trabalho forçado

Criado em 1910, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) serviu como uma ferramenta do Estado brasileiro para acomodar os sobreviventes povos originários à saga do invasor europeu. Desde sua criação, o que de fato o órgão fez foi tirar terras dos índios.

A estratégia era simples: confinar os indígenas em pequenas extensões de terra e, sempre que possível, próximas de não índios. Desta forma, pensavam as elites da época, os índios serviriam como farta e fácil mão de obra a serviço das frentes de expansão da agropecuária, inclusive sobre os pequenos pedaços de terra a eles reservada pelo marechal Cândido Rondon.

Essa estratégia se articulava bem com a histórica e estreita relação dos militares com os povos indígenas, a partir da qual se desenvolveu não apenas uma espécie de militarização da questão indígena, mas a introdução da estrutura militar nas aldeias, onde as autoridades dos povos eram agraciadas com títulos da hierarquia militar: soldado, major, capitão. Um dos grandes defensores dessa estratégia foi o general Frederico Rondon, para quem o índio era um soldado nato, e a aldeia um quartel.

Depois dos dez primeiros anos do SPI, sob comando de Rondon, praticamente não houve mais demarcação de terras indígenas, situação que se manteve até a criação do Parque Indígena do Xingu, por Jânio Quadros, em 1961.

O SPI, depois de certo tempo, abdicou da perspectiva

“A estratégia do SPI era simples: confinar os indígenas em pequenas extensões de terra e, sempre que possível, próximas de não índios. Desta forma os índios serviriam como farta e fácil mão de obra a serviço das frentes de expansão da agropecuária.”

inicial de confinar os índios em pequenos espaços de terra. A situação de violência contra os povos indígenas foi se tornando tão dramática que a única saída vislumbrada pelos irmãos Vilas Boas, no início da década de 1950, era a criação de Parques Indígenas, que reunisse as populações indígenas por regiões em espaço determinados, vigiados e protegidos da agressão das invasões resultantes do avanço das frentes de expansão da agropecuária e da mineração, dentre outras.

Apesar da boa intenção subjacente, essa perspectiva de isolamento dos povos indígenas, que resultou na criação de três ou quatro parques na década de 1960, mostrou ser ilusória e inviável. Ela se enquadrava dentro da lógica de liberação das terras indígenas às frentes de expansão, sendo comuns as propostas de transferir povos indígenas de determinadas regiões para o Xingu.

Com a extinção do SPI (1967), a criação da Fundação Nacional do Índio (Funai), a pressão internacional e a mobilização dos povos indígenas, foi retomado o reconhecimento de Terras Indígenas na década de 1970, quando o Estatuto do Índio determinou que até 1978 todas elas estivessem demarcadas.

Dos projetos de produção e arrendamento ao projeto de emancipação (das terras indígenas)

O SPI era jogado como peteca de um ministério para outro, dependendo dos interesses e da conjuntura política – passou pelo Ministério do Trabalho, da Guerra e da Agricultura.

A ideologia subjacente às políticas indigenistas do Estado brasileiro era a de que os índios eram uma questão transitória. Mais dia, menos dia, deixariam de existir. E junto com esse pensamento estava acoplado outro pressuposto, o de que os índios não podiam ser um ônus para o país, ou seja, eles próprios, seus territórios e recursos naturais deveriam ser empenhados para cobrir os custos da assistência.

Com base neste princípio, os funcionários do SPI, e depois da Funai, passaram a ser negociadores e empresários do patrimônio e dos recursos naturais nas terras indígenas, agenciando o arrendamento das terras indígenas, implementando projetos madeireiros e agrícolas, propiciando o saque dos recursos naturais e estimulando invasões. Aí está uma das raízes da expulsão de muitas comunidades indígenas de suas terras.

Iniciei meu trabalho com os índios, no início da década de 1970, expedindo ofícios de cancelamento de arrendamentos indígenas no Posto Indígena Xapecó, em Santa Catarina. O Estatuto do Índio, aprovado em dezembro de 1973, proibiu tais arrendamentos. Infelizmente, essa decisão não veio acompanhada de políticas de apoio à produção de alimentos, especialmente, e de geração de renda através de programas adequados à forma de produção de cada povo.

Na mesma perspectiva, para se livrar da obrigação de demarcar todas as terras indígenas até 1978, conforme estabelecia o Estatuto do Índio, o governo da Ditadura Civil Militar arquitetou sua liberação através do artifício da “Emancipação” das comunidades indígenas, e a projeção de acabar com todos os índios do país antes do ano 2000.

Com a intensa mobilização dos povos indígenas e seus aliados na sociedade civil, o projeto foi definitivamente arquivado em 1978. Muitas das retomadas de terras tradicionais indígenas têm sua raiz nessa vitória sobre o indigenismo da Ditadura Civil Militar brasileira (1964 a 1985).

Outra estratégia das elites políticas e econômicas para dilapidar as terras indígenas foi o estímulo à implantação de grandes projetos dentro ou próximo a terras indígenas já demarcadas, para inviabilizar as demarcações em andamento ou reivindicadas pelos índios – inúmeros povos e territórios foram duramente golpeados por esta tática desastrosa.

Políticas indígenas e indigenistas, pós retomada das terras

A maioria dos povos e comunidades indígenas, em seu processo de luta e retomada, desenvolve um intenso processo de união e formação política, enquanto sonham em viver com dignidade e paz em suas terras tradicionais. Ficam as marcas profundas da fome, da violência e o sonho de restabelecer a vida a partir da memória e reconstrução de seus projetos de Bem Viver.

O instigante artigo “A Nova Utopia Indígena: Os Projetos Econômicos”, publicado pela antropóloga Betty Mindlin Lafer no final da década de 1970, faz uma interessante análise sobre os projetos econômicos que estavam sendo implantados em várias terras indígenas, orientados por antropólogos ou indigenistas da Igreja Católica (Cimi e

outros). Esses projetos e programas foram experiências propostas e julgadas possíveis naquela contingência política. Foram experiências comunitárias que eram ilhas no sistema capitalista.

Os pequenos ou médios projetos desenvolvidos em terras indígenas naquela ocasião tinham o objetivo de, além de melhorar a qualidade de vida dos indígenas, livrá-los da exploração como mão de obra nas economias do entorno das áreas. Para os poucos e pequenos projetos desenvolvidos por membros do Cimi junto a comunidades indígenas, o objetivo central era buscar uma maior autonomia das comunidades e consciência política na luta por seus direitos, especialmente a retomada e garantia de suas terras.

Avalia Betty que “em sua versão mais radical, os projetos indígenas inserem-se numa tradição utópica, que é importante para imaginar novas formas de organização do trabalho, relações de produção igualitárias e democráticas, pluralismo na expressão de valores, reivindicações e aspirações, mas ineficaz por si só como mobilização social mais ampla. Num programa educacional aberto, as tentativas de organização comunitária tornariam ainda mais evidente que a produção coletiva exige para se realizar a transformação global do sistema”.

Recordo-me do projeto comunitário que desenvolvemos a partir de 1978 com os Kaingang da aldeia do Pinhalzinho, na Terra Indígena (TI) Xapecó, no oeste catarinense. Foi um trabalho que visava a formação política e o fortalecimento da articulação e união em torno das lutas pelos seus direitos. E neste aspecto foi bastante exitoso, pois ajudou os Kaingang a se engajarem na reconquista de partes das terras que lhes foram tomadas, como o Toldo do Embu. Talvez não tenhamos conseguido os mesmos resultados do ponto de vista de produção, por não termos conhecimento prévio suficiente sobre a organização social e do trabalho desse povo. Porém, isso nos remeteu a avaliações e à busca conjunta de saídas para essa situação de exploração e dependência em que viviam – aliás, essa era a realidade de quase todos os povos indígenas no país.

Lembro da conversa com o estrategista Kaingang Nelson Xangrê, cacique na TI Nonoai, no RS, quando em 1978 expulsaram mais de 10 mil não indígenas que estavam vivendo dentro da TI. “Recuperamos nossa terra. Agora precisamos formar esses jovens para eles se empenharem na reconstrução do nosso projeto de vida e autonomia.

“Olhando para a atuação do Cimi, nos deparamos com uma bonita história e uma caminhada crítica junto com os povos indígenas, no enfrentamento da questão da sobrevivência e vivência das economias indígenas. Destacamos a atuação e apoio aos povos indígenas na luta pelas demarcações, retomadas, autodemarcações e garantia de suas terras/territórios”

Precisamos recuperar as matas a partir do pouco que sobrou”.

Xangrê, já curvado pela idade, não viu seu sonho se realizar, em grande parte. O desafio de recuperar a terra e economia Kaingang continua. Talvez seja a tarefa primordial dos jovens para as próximas gerações.

Experiências e aprendizados

Há poucos dias, no sossego do Centro de Formação Vicente Cañas, recebi a visita de uma liderança Guarani, da TI Yvy Katu, do sul do Mato Grosso do Sul (MS). Imaginei que viria conversar sobre as violências que diuturnamente são praticadas contra a população Kaiowá-Guarani.

Qual não foi a minha surpresa ao ver Tupã, como é reconhecido em sua comunidade, uma jovem liderança, começar a relatar com entusiasmo sobre as quatro nascentes que estão recuperando em sua aldeia. Após o relato do trabalho coletivo de reflorestamento e do entusiasmo com que vários jovens, como ele, estão empenhados na recuperação da água e da terra, arrasada pelos fazendeiros que a ocuparam durante décadas, minha companheira Laila, entusiasmada, exclamou: “Esses são exemplos de Bem Viver!”. Como este, certamente, são inúmeros os exemplos pelo Brasil afora.

Caminhada, experiências e desafios

Ao lançarmos um rápido olhar sobre os 44 anos de atuação do Cimi, no apoio às lutas e direitos dos povos indígenas, percebemos a prevalência das ações em algumas áreas fundamentais. Destacamos a atuação e apoio aos povos indígenas na luta pelas demarcações, retomadas, autodemarcações e garantia de suas terras/territórios. Esta prioridade e ações contundentes nesta área talvez tenham sido muito pouco acompanhadas de um aspecto fortemente relacionado com a terra, qual seja: após conseguirmos a demarcação e retomada de nossas terras, como vamos ter nossos alimentos, nosso meio ambiente sadio, nossas águas limpas, nossos rituais tranquilos e fortes, nossa saúde e escola conforme nossos direitos e nossa vontade?

O aspecto econômico, ou seja, a economia de reciprocidade, de intercâmbio, de troca, fora da lógica capitalista, mas impactada e envolvida por este sistema, tem avançado pouco nas experiências da entidade, embora sempre tenha havido experiências localizadas e importantes.

Acredito que o grito – “e agora?” – nos deva impulsionar, enquanto Cimi, à retomada do aspecto da sobrevivência nas terras indígenas, em especial nas terras de retomada, reconquistadas.

Olhando para a atuação do Cimi, nos deparamos com uma bonita história e uma caminhada crítica junto com os povos indígenas, no enfrentamento da questão da sobrevivência e vivência das economias indígenas. Desde o final da década de 1970 o Cimi veio construindo espaços de debate dessa problemática. Em 1981, foi realizado, em Brasília, o “Primeiro Encontro sobre Projetos Econômicos e Comunitários em Comunidades Indígenas”. Índios e missionários se debruçaram sobre experiências em curso e os desafios da caminhada. Na sequência, foi contratada uma assessoria específica para esse tema, com o desafio de dar continuidade nas reflexões e busca de caminhos.

Em 1992, com a realização da ECO 92, a questão ambiental também esteve muito presente nas pautas da entidade e do movimento indígena. Foram produzidos subsídios importantes. Creio que a questão ambiental, que para os povos indígenas é parte da visão de integralidade da vida e da natureza, deva fazer parte das preocupações e contribuições do movimento indígena e das suas lutas.

Talvez seja o momento de reinserir essa questão nas lutas pelas retomadas em curso. E, quem sabe, recuperar o aspecto de economia e subsistência, juntar nossos temores sem nada temer e, com os povos e comunidades indígenas, reconstruir o horizonte da autonomia e do Bem Viver. ■



Vários jovens Guarani-Kaiowá estão empenhados na recuperação da água e da terra, arrasadas pelos fazendeiros no tekoha Yvy Katu, no Mato Grosso do Sul

“Vamos continuar guerreando”

“Nós estamos estudando pra manter nosso território e nosso direito, que está garantido, pra travar mesmo uma guerra com estes políticos que hoje em dia vêm pra matar todos nós, *pariwat* e indígenas”.

Patrícia Bonilha, Assessoria de Comunicação

Elá é pequenininha, fala baixo e tem um jeito bastante calmo. Quem conhece Maria Leusa Kaba Munduruku, no entanto, sabe que por trás daquela aparência existe uma guerreira de autoridade inquestionável. Uma das principais lideranças de um dos povos mais temidos da Amazônia e respeitado por sua tradição guerreira (os Munduruku são conhecidos como os “cortadores de cabeça”), com apenas 29 anos, Leusa, mãe de cinco filhos e professora, tem a missão de coordenar a resistência de seu povo (cujas população ultrapassa 13 mil indígenas) contra interferências dos *pariwat* (não indígenas) no modo de vida de seu povo. As principais guerras travadas atualmente são contra as violações de direitos de seu povo, materializadas especialmente na construção de usinas hidrelétricas no Rio Tapajós, no garimpo e na extração de madeira e de outros bens comuns do território sagrado ancestral e pela demarcação da Terra Indígena Sawre Muybu (Daje Kapap’ Eipi, na língua nativa, falada por todo o povo Munduruku). Nesta entrevista ao *Porantim*, concedida com sua bebê de 4 meses, incrivelmente tranquila, Ana Vitória, em seu colo, ela nos conta sobre os desafios impostos ao seu povo, seus próprios desafios, a importância do processo pedagógico, o *Mbourebã*, para o empoderamento dos Munduruku, a necessidade das mulheres participarem dos processos políticos, dentre outros assuntos.

Porantim - Mesmo após o arquivamento do projeto da usina hidrelétrica São Luiz do Tapajós, membros do governo afirmaram que vão tirá-la do papel. O que vocês pretendem fazer diante da insistência estatal em construir hidrelétricas na região do território Munduruku?

Leusa Munduruku – Como o governo sempre age e afirma que vai construir de qualquer jeito, a gente querendo ou não, temos fortalecido a nossa união, a nossa aliança com outros povos, com ribeirinhos, pescadores e outros que vivem naquela região. E iremos enfrentar porque até agora o governo ainda não fez nenhuma consulta prévia ao povo Munduruku, como também não fez com outros povos onde foram construídas usinas, como Belo Monte, Teles Pires e São Manuel. Nunca fizeram a consulta em nenhum lugar. Então, por isso a gente vai resistir contra e mostrar ao governo a nossa capacidade de manter a resistência.

Porantim - A embaixadora brasileira Regina Maria Cordeiro Dunlop afirmou em setembro, em Genebra, em um evento da ONU, que foi realizada a consulta prévia com o povo Munduruku. Como vocês receberam esta informação?

Leusa Munduruku - A gente sempre recebe pelos parceiros, como o Cimi [Conselho Indigenista Missionário], que passa as informações pra gente. Temos dificuldade de acessar informação e internet na aldeia. Estamos há dois, três dias de viagem da cidade. São várias aldeias, muito distantes e cada liderança mora em uma aldeia. Foi uma vitória pra nós o arquivamento da hidrelétrica, mas estamos revoltados porque o governo nunca consultou a gente, sempre fazem do jeito que querem, invadindo nosso território. Depois que constrói, como na usina de Teles Pires, só quando já está tudo construído, depois que desmataram, destruíram nossos locais sagrados, diz que vão dar a oportunidade, vão consultar. Só que agora já tá tudo destruído, tudo acabado. Isso choca muito a gente, ver esta destruição dos nossos locais sagrados. Pelo menos agora estão reconhecendo nosso direito e nossa resistência. Mas, a consulta prévia, ela nunca foi feita. Participamos do início até a conclusão

do Protocolo de Consulta Prévia, um processo paralelo do MPF [Ministério Público Federal]. Não foi fácil pra gente participar, conseguimos com o apoio de nossos parceiros de luta. Conseguimos construir em cinco etapas, realizando grandes encontros, entrevistando os caciques, as lideranças, os sábios mais velhos, os pajés, as mulheres guerreiras. Todo mundo participou desta construção de consulta, de como o governo deveria consultar a gente. Tanto o povo do Alto e do Médio Tapajós como os ribeirinhos e a comunidade Montanha Mangabal conseguiram fazer o protocolo deles também. Mas até agora o governo nunca deu resposta. Nestes dias estávamos reunidos no Ministério do Meio Ambiente e a Funai [Fundação Nacional do Índio] afirmou que considera o protocolo como a lei dos Munduruku e que vão respeitar agora.

Porantim - Se a hidrelétrica for construída, o que muda pro povo Munduruku?

Leusa Munduruku - O rio é, pra nós, o lugar de onde tiramos nossos alimentos. A gente bebe o rio, a gente toma banho no rio. Pra nós o leite do peito, como a gente fala, é o leite do rio. O rio que corre nas veias das pessoas também. Sem rio, não existirá nós. Sem água ninguém vive. O nosso rio é a nossa mãe. A floresta é a mesma coisa. E ele é sagrado porque veio de uma história de que nossos antepassados que fizeram o Rio Tapajós, com água de caruncho de tucumã. Tem vários lugares sagrados na beira do rio. Então, por isso a gente não deixa. Quando o governo fala de fazer barragem, nós que sentimos na nossa pele porque a gente sabe que somos

“A gente não aceita este tipo de negociação trocando nosso território... nós não negociamos trocando a vida dos nossos filhos e a vida das futuras gerações que estão vindo”

daquele rio. Antigamente, vivíamos no campo no inverno e no verão descíamos pra beira do rio, pra fazer a pescaria e coletar as frutas das árvores na beira do rio. E pra guerrear também. Na beira do rio tem mais espaço pra fazer as atividades, quando não tá alagado. Ainda tem muito ritual na beira do rio. A gente faz a tinguejada, quando dança, brinca e joga o timbó pra morrer peixe (fica sempre a mãe deles). Acontece em setembro, no verão. A hidrelétrica vai impactar o Alto também, onde a gente vive. Os peixes vão sofrer. Quando o rio tá cheio, eles sobem até a cabeceira do rio, quando seca, eles descem pro Médio. E vai impactar os parentes do Médio. E nós somos Munduruku, não somos divididos, somos a mesma pessoa, somos o mesmo sangue, somos irmãos, por isso defendemos todos os parentes e o nosso território lá.

Porantim - A autodemarcação, que teve início em outubro de 2014, conseguiu diminuir a invasão e a posse indevida de recursos da TI Sawre Muybu?

Leusa Munduruku - Quando a gente tava fazendo a autodemarcação, colocamos as placas e chegamos a conversar com alguns invasores, que diziam que a terra era deles. Falamos e mostramos pra eles onde é o limite da nossa terra. Pelo menos deu pra chamar, falar da existência Munduruku. Porque se a gente não fizesse a autodemarcação, eles não iam entender nunca que aquilo ali é nosso. Agora estão sabendo que estamos resistindo e reivindicando a demarcação da nossa terra lá. Tinha palmeiros e bananeiros, que saíram de lá. Mas ainda não conseguimos chegar onde os garimpeiros estão



e pedir pra saírem. Não conseguimos concluir tudo, mas pelo menos deu pra mostrar a nossa resistência lá e mostrar que a gente quer preservar o nosso território, enquanto eles estão destruindo e causando impactos, os garimpeiros, palmiteiros e bananeiros. E também tem os madeireiros.

Porantim - *Depois daquele acordo feito com a organização irlandesa, Celestial Green, de venda de crédito de carbono, em 2011, os Munduruku foram procurados para outras iniciativas e projetos relacionados à concessão florestal e economia verde? Seu povo tem uma posição sobre estas iniciativas?*

Leusa Munduruku - Naquele tempo, um dos coordenadores da nossa organização fez um acordo, mas ninguém sabia. Depois nos manifestamos contra em uma reunião na Câmara porque a gente não aceitou, a gente não queria. A gente já sabia o que iria trazer aquele crédito de carbono, negociaram nem sei quantos milhões por ano. Chamamos nosso parente, tiramos ele da organização e nos manifestamos, a gente não aceita este tipo de negociação trocando nosso território. Fomos contra. Só um parente era a favor, tinha contato com essas pessoas e assinaram o contrato. A gente ficou muito revoltado, e cancelamos. Dissemos pra ele que não. Nós indígenas ficamos mais na aldeia, por isso não sabíamos. Mas depois que nos manifestamos, o contrato foi cancelado porque nós não negociamos trocando a vida dos nossos filhos e a vida das futuras gerações que estão vindo.

Porantim - *Como está atualmente a exploração do garimpo nas terras Munduruku?*

Leusa Munduruku - Há muito tempo, os *pariwat* [não indígenas], os invasores vêm contaminando o rio com mercúrio, o que nos preocupa muito. Pra baixo, no Médio Tapajós tem muita fazenda, madeireiro e tem as balsas do garimpo. Tem uma empresa canadense no território Sawre Muybu. Já fomos até lá. Fomos lá e conversamos com eles. A gente não queria entrar em conflito com eles. Dissemos “olha, vocês estão destruindo nosso território sagrado”. Fomos falar e pedir a saída deles. Eles disseram que têm direito também e que tinham entrado com processo para legalizar aquele garimpo. Avisamos eles, mas nunca saíram. Lá no Alto, tem a garimpagem dentro da Flona [Floresta Nacional] Teipuri, do lado de cá do rio. Mas mesmo deste lado, o impacto é grande pra nossa comunidade indígena. Porque é o mesmo rio e eles poluíram o rio. Por isso que reclamamos no Meio Ambiente [Ministério do Meio Ambiente], perguntando qual o papel do ICMBio [Instituto Chico Mendes de Preservação da Biodiversidade], do

Ibama [Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis], que não estão fazendo seu trabalho. Daí, falaram da Flona, que não é área indígena... Então, estão protegendo aquela floresta pra entregar na mão das empresas, pra elas destruir, pra acabar. O nosso rio tá muito sujo. Lá que a gente vive, toma banho, pesca. Às vezes, não consegue mais pegar peixe, as crianças adoecem, pegam dor de barriga, diarreia, malária. Por isso reclamamos no Meio Ambiente pra eles fazerem o seu papel. Porque não fica na área, fica ao lado, mas tem impacto pra nós. A coordenadora do Sesai disse que vão fazer um laboratório pra começar a fazer exame no rio pra saber se tem mercúrio na água, já observamos a morte de peixes.

Porantim - *Quais são os principais problemas da saúde indígena no território?*

Leusa Munduruku - Tem muita malária, gripe, diarreia, a gente acha que é por causa do rio. Cobramos a construção de um posto artesiano nas aldeias pequenas porque o rio tá mesmo muito sujo. Só que a gente sabe que o poço artesiano não vai trazer a solução porque a gente vive no rio. Não temos costume de usar o poço. Estamos sempre tomando banho, pescando, tirando os alimentos do rio. A Sesai tem feito seu trabalho, cada aldeia tem seu posto de saúde, que atende se a pessoa tá muito doente, dá remédio, mas não tem como fazer exame de laboratório. Pra isso tem que ir pra cidade.

Porantim - *As lideranças Munduruku continuam sofrendo muitas ameaças e criminalização?*

Leusa Munduruku - Quem toma à frente é sempre mais ameaçado e procurado pelos próprios invasores. Uma vez fizemos uma ação em nosso território, em 2013, e recebemos muita ameaça dos garimpeiros, dentro do nosso território. Passaram a procurar a gente, a ameaçar. Com o seu Juarez é a mesma coisa, lá no Médio, os invasores já foram na aldeia dele,

não encontraram, mas ficamos com medo. Uma vez fizemos um protesto dentro do município, de Jacareacanga, e a própria prefeitura ficou contra o nosso protesto. Estávamos reivindicando a volta de 70 professores que tinham sido demitidos. A escola ficou paralisada porque não tinha professor. Eles ficaram contra quem tava dirigindo o movimento. Fizeram um ato bem feio contra nós. Jogaram bomba contra a gente. Desde lá a gente fica muito nas aldeias, porque tem muita ameaça. A segurança pra gente é dentro das aldeias. As ameaças vêm, principalmente, de madeireiro, grileiro, garimpeiro e políticos porque são favoráveis às hidrelétricas.

Porantim - *Conta pra gente um pouco sobre o processo pedagógico que vocês criaram...*

Leusa Munduruku - O *Mbourebã*, o projeto que nossos professores mais sábios e grandes guerreiros, os primeiros professores Munduruku, como o cacique Martinho, que já tá bem idoso, com mais de 90 anos, o Venâncio e outros fizeram, junto com o professor André Ramos, que trabalha até hoje na Funai. Eles pediram um projeto de ensino diferenciado. Conseguiram e foi matriculando os alunos. Eu participei também, na área de magistério. Eram 215 alunos, de três áreas: agroecologia, magistério e técnico de enfermagem. Estudamos durante oito anos. Atrasamos porque o recurso financeiro atrasava, não chegava. Aprendemos muita coisa, tivemos oportunidade de conversar com os mais sábios, os mais velhos, pesquisando, perguntando o que a gente ainda não sabia e eles foram repassando os seus conhecimentos pra nós. Foi muito bom durante estes oito anos. Se não fosse o *Mbourebã*, eu não estaria no movimento hoje. Trouxe muita vitória, abriu a nossa mente. Como a nossa mente é diferente, conseguimos ver a mente dos *pariwat*, que tava de olho no nosso território. E refletimos como podemos levar a luta daqui pra frente. E agora vamos concluir a primeira formatura do *Mbourebã*, que começou em 2007. Os alunos podem começar com qualquer idade. Os professores são Munduruku e tem os *pariwat*, que vão de Brasília, da Funai. Eles não dão aula, eles só ajudam a gente, com a experiência deles, e a gente com a nossa. É uma escola muito diferenciada. Na agroecologia, a gente aprende sobre nosso próprio jeito tradicional de plantar. A maioria que tá fazendo magistério já são professores e a maioria que faz enfermagem já estão na área da saúde. Os jovens indígenas não precisam sair da aldeia pra aprender nada. Mesmo sem escola, com um barracão comunitário, às vezes até embaixo da mangueira, a gente conseguiu. Este projeto é só no Alto, mas alunos do Médio foram pra lá também.

Porantim - *Como é que vocês, Munduruku, apesar do contato antigo, inclusive com diferentes missões religiosas presentes no território, conseguem manter uma tradicionalidade tão forte, como o profundo vínculo com a natureza?*

Leusa Munduruku - A gente mantém, sim, nossa tradição. Cada comunidade faz suas comemorações, brincadeiras, alimentos. E também os rituais que os pajés usam pra trabalhar com quem está doente, com a espiritualidade. Antes fazem tipo uma festa, com mingau de maripué. E depois cuidam de quem está doente. O *Mbourebã* também resgatou muitos rituais que a gente não sabia mais. Hoje em dia, muitos jovens têm muito contato com os *pariwat*, tão muito ligados na televisão. Não ouvem tanto os seus avós, que sabem das coisas. Por isso, o *Mbourebã* foi um espaço muito importante pra nós. Eu mesma não sabia mais muita coisa. Muitas vezes, a gente não quer ouvir a nossa própria mãe. Temos muito contato com os *pariwat*, que já estão no meio de nós. É muito forte. O movimento também, depois das etapas do *Mbourebã*, pensou “bora fazer”, pensando com os alunos como botar em prática o que tinha sido ensinado, o que se estudou. Nossos sábios falaram como era a luta, porque a gente tem que lutar, porque a gente tinha que sair da casa, como eram nossos antepassados. O movimento quer mostrar a nossa prática. Pra manter a religião, a cultura, a identidade, resolvemos fazer nosso trabalho. Fazer oficina com as mulheres sobre como cuidar dos nossos filhos, independente do governo. Como podemos mostrar nossa capacidade pras nossas colegas, mulheres. No último encontro que tivemos em setembro, decidimos realizar uma feira pra mostrar nossa tradição, nossa crença, nossa religião. Vai ser um grande encontro nosso. Cada comunidade vai estar trazendo suas apresentações,

sua criatividade, suas tradições, seu teatro, como era. Aachamos que isso vai chamar a atenção dos jovens, para abrir os olhos deles, como nós abrimos nossos olhos. Vamos fazer bebida tradicional. Comida, artesanato, preparação de artesanato, preparação de mingau, preparação de cerâmica. Vai ter convites pra quem queira participar e queremos mostrar pro mundo como estamos fazendo a nossa resistência e porque a gente defende nossa cultura e nosso território.

Porantim - *Este encontro de mulheres tratou de questões políticas também?*

Leusa Munduruku - A gente falou muito também sobre essas questões, sobre os direitos dos povos que estão sendo violados e sobre porque as mulheres têm que se manifestar. A gente que tá à frente sabe como é difícil nós, mulheres, cuidar dos filhos e estar na, luta pra defender nosso direito territorial.

Fomos passando isso pras outras mulheres, sobre a importância de acompanhar os homens nesta luta. Não precisa passar na frente deles, mas a gente acha que eles sozinhos não conseguem. Tem que unir, pra gente vencer. Também teve mulheres mostrando o seu artesanato. E algumas mulheres foram com sua experiência de luta, como elas vivem, como elas enfrentam, como estão na luta, já bem antes de nós. Foi uma troca de experiências que precisa continuar, passando esta informação pra todas as mulheres. São 128 aldeias de regiões diferentes, é longe, chega a levar dois, três dias de distância de uma pra outra. Então, estas que vão nas reuniões vão passando pras outras. A luta vamos conseguir com mulheres, homens, jovens, assim é que vamos conseguir a luta. No nosso povo,

tem muitas mulheres guerreiras e a mulher pode ser chefe dos guerreiros. Hoje são sete cacicas, no Alto. Muitas mulheres estão tomando à frente nas suas aldeias.

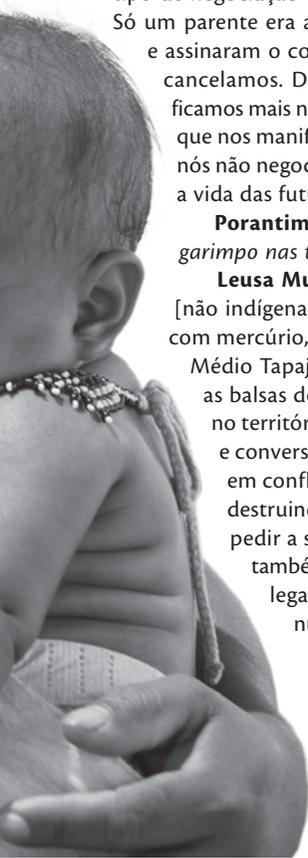
Porantim - *E como é pra você, ser mãe e uma importante liderança de seu povo?*

Leusa Munduruku - Como mulher, é difícil a gente deixar os nossos filhos. No começo, reclamam: “o que você anda fazendo?”. Mas, aí, conto pra eles que a gente tem que sair de casa, o que tá acontecendo e porque não dá pra ficar de braços cruzados. Falei pra eles que tinha que defender os rios, a floresta onde eles vivem. Nós sem floresta, não é índio, aí já vira *pariwat*. Eu, como mulher, deixo os meus filhos com minha família pela luta e tenho muito orgulho de mim mesma, de ter coragem de vir, de deixar a roça, a casa. Tenho a família pra ajudar, minha família me apóia muito, minha mãe principalmente. Às vezes, irmã. Assim consigo manter esta força que não é só minha, é da minha família toda, que deposita confiança pra eu sair de casa. Me sinto com muita força graças ao apoio da minha família. Por isso que consigo andar, consigo ir, acompanhar os guerreiros, os caciques, tomando à frente e passando as informações para eles, porque, às vezes, eles têm dificuldades de entender o português. Não é todo mundo que entende. Eu mesma, às vezes, fico ali, me esforçando pra entender o que a pessoa tá falando. É muito difícil aprender português. Cada dia tem palavra nova, muda, pra uma mesma coisa tem outra palavra. Eu tô mostrando o caminho pros meus filhos e pros jovens que eles podem seguir o caminho que tô fazendo. Sempre digo pra eles estudarem, concluir seus estudos mas não pensar só no bolso deles. Tem indígena que estuda e só pensa neles. Nós estamos estudando pra manter nosso território e nosso direito, que está garantido, pra travar mesmo uma guerra com estes políticos que hoje em dia vêm pra matar todos nós, *pariwat* e indígenas.

Porantim - *E diante das severas ameaças do novo governo, de corte de recursos e, talvez, o fim da Funai e mudanças no processo de demarcação das terras, quais são as perspectivas agora para os Munduruku?*

Leusa Munduruku - Vai ser mais difícil pra nós. Muita pressão pelo lado do governo, tanto pelo município, estado e federal. Não dá pra confiar nos políticos. Antes, tinha alguns políticos que defendiam a gente. Hoje só tem político anti-indígena. Não tem como contar com eles pra representar a gente. Então é querendo destruir tudo. É muita pressão, mas a gente enfrenta isso. A gente vai se preparar, buscar alianças pra enfrentar isso. Temos que buscar mais parceiros para enfrentar esta situação de tanta ameaça. E vamos continuar guerreando. Não vamos aceitar a destruição do nosso rio, da nossa floresta e do nosso povo. ■

“Por isso que reclamamos, perguntando qual o papel do ICMBio, do Ibama, que não estão fazendo seu trabalho. Daí, falaram da Flona, que não é área indígena... Então, estão protegendo aquela floresta pra entregar na mão das empresas, pra elas destruir, pra acabar”



Ocupar e resistir ao modo Munduruku

No interior da Terra Indígena Sawre Muybu, ameaçada por madeireiros, fazendeiros, mineradoras e hidrelétricas, a instalação de uma nova aldeia evidencia os dilemas enfrentados pelos povos indígenas e comunidades tradicionais da bacia do Rio Tapajós

Tiago Miotto, Assessoria de Comunicação, enviado a Itaituba

“Os nossos antepassados tiveram a sua morada por aqui. Agora ocupamos essa parte do território e estamos abrindo uma nova aldeia, para que a gente possa também fiscalizar e tentar garantir alguma segurança para nós e para a floresta”. Sentado à sombra das árvores e tendo às costas o Rio Jamanxim, um dos afluentes do Tapajós, o historiador Jairo Saw Munduruku fala com entusiasmo sobre o futuro da nova aldeia que está sendo aberta na porção leste da Terra Indígena (TI) Sawre Muybu. “Esse território é nosso e por direito estamos ocupando”.

Ao lado de seu Jairo, sua família descansava sob a primeira barraca da aldeia nova, coberta por lona e armada com galhos e cipós obtidos na redondeza. Mais adiante, a carne de um porco-queixada, ou “porcão”, uma das caças mais apreciadas pelos Munduruku, era defumada sobre a brasa. Era uma tarde de domingo e o final de semana havia sido de muito trabalho na roça.

A aldeia é a quinta no território indígena que fica no médio curso do Rio Tapajós, no Pará, e que esteve no centro do principal embate travado pelos Munduruku nos últimos anos, em função do interesse do governo federal e de grandes empresas na construção da Usina Hidrelétrica (UHE) São Luiz do Tapajós.

Trata-se da terceira maior hidrelétrica projetada para a Amazônia, atrás apenas da UHE Tucuruí, no Rio Tocantins, e de Belo Monte, no Rio Xingu, cuja construção deixou um rastro de destruição entre ribeirinhos e povos indígenas da região de Altamira, também no Pará.

O empreendimento, com potência máxima prevista de 8.040 megawatts (MW) e custo estimado em R\$ 30 bilhões, alagaria parte dos 178 mil hectares do território tradicional Munduruku no Médio Tapajós, incluindo as regiões onde estão instaladas aldeias. Inviabilizaria, assim, a sobrevivência na área e impactaria também a vida dos demais povos e comunidades tradicionais da região.

Frente à indisposição do governo em demarcar sua terra tradicional, em 2014 os Munduruku iniciaram a autodemarcação da TI Sawre Muybu, abrindo picadas e fixando placas nos limites indicados pelo próprio relatório da Fundação Nacional do Índio (Funai), pronto desde setembro de 2013 e barrado por interferência direta do governo federal. A empreitada marcou a aliança dos indígenas com os beiradeiros da comunidade vizinha de Montanha e Mangabal, que vieram da outra margem do rio para ajudar na ação.

Depois de anos de ferrenha luta política e jurídica, os Munduruku obtiveram duas importantes vitórias em 2016: em abril, a Funai finalmente publicou o Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID) da TI Sawre Muybu. E em agosto, com o processo já suspenso após a publicação do RCID, o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis

(Ibama) decidiu arquivar o licenciamento da usina São Luiz do Tapajós, apontando falhas no Estudo de Impacto Ambiental (EIA), com destaque para as pendências relacionadas ao Estudo de Componente Indígena (ECI), e afirmando que o projeto não apresentava “maturidade suficiente” para ser licenciado.

As vitórias recentes são comemoradas pelos Munduruku, mas sem perder de vista as batalhas que estão por vir. A invasão do território por garimpeiros, madeireiros e grileiros é uma preocupação constante, e a experiência dos últimos anos reforçou o ceticismo em relação às palavras de gestores públicos e governantes.

“A gente não acredita no governo sobre essa questão da barragem. Esperamos que não se fale mais em construir nenhuma barragem na bacia do Tapajós. Uma foi arquivada, mas tem outras, e para nenhuma delas se falou em suspender o licenciamento. Então, embora tenha sido uma conquista, não estamos muito alegres com isso não, é ainda uma grande preocupação para todas as lideranças Munduruku”, pondera Juarez Saw Munduruku, importante liderança da aldeia Sawre Muybu, que também fica às margens do Tapajós, mais ao norte da aldeia de seu Jairo, e dá nome à TI nos registros oficiais.

A preocupação expressa pelo cacique Juarez encontra justificativa em diversos documentos já divulgados pelo governo federal acerca dos planos para a construção de hidrelétricas na Amazônia.

Só para a bacia do Tapajós, que inclui as sub-bacias dos rios Juruena, Teles Pires, Jamanxim e do próprio Rio Tapajós, estão planejadas 43 grandes UHE, com potência acima de 30 MW. Parte do chamado Complexo Hidrelétrico Tapajós (CHT), elas também atenderiam aos interesses do agronegócio: as sucessivas barragens transformariam os encachoeirados rios em uma “escada” de lagos navegáveis, interligados por eclusas, permitindo a efetivação da hidrovía Teles Pires-Juruena-Tapajós, que serviria ao escoamento da produção dos fazendeiros do Mato Grosso e do Pará.

“As barragens não são um projeto de vida e nem de desenvolvimento. Para nós, são projetos de destruição, de morte, tanto para a vida humana quanto para a vida dos animais”, critica Jairo Saw Munduruku.

Apesar da mudança de governo após o *impeachment* de Dilma Rousseff, tudo indica que São Luiz do Tapajós segue sendo estratégica para os planos do grande capital na Amazônia: apenas alguns meses após o arquivamento de São Luiz do Tapajós, o presidente da Eletrobrás, Wilson Ferreira Júnior, e o diretor-geral do Operador Nacional do Sistema Elétrico (ONS), Luiz Eduardo Barata, voltaram a falar que é necessário tirar a usina do papel.

“Não são declarações de empresários ou de qualquer integrante do governo que farão com que esse projeto ressurgirá”, rebate o procurador da República em Santarém, Luís de Camões Lima Boaventura. “Os interessados na construção da usina vão precisar demonstrar que suas



Plantio das manivas no roçado da aldeia Sawre Aboy

intencões vêm acompanhadas de legalidade e constitucionalidade, e com a legislação de hoje qualquer declaração nesse sentido não passa de mera falácia”.

“Não é mito nem lenda, é real”

A população Munduruku é de aproximadamente 13 mil pessoas, distribuídas ao longo da bacia do Tapajós, e suas lideranças são enfáticas ao ressaltar que a luta pela demarcação da TI Sawre Muybu diz respeito a todo o povo. Na verdade, entre os Munduruku, este território é conhecido também pelo nome de *Daje Kapap Eypi*, além da importância que tem para a sobrevivência dos indígenas que vivem na área, ele é central para a história e a espiritualidade Munduruku.

Na sua língua, *Daje Kapap Eypi* significa “lugar da passagem dos porcos” e se refere ao local por onde os parentes do deus-criador *Karosakaybu*, por ele transformados em porcos, fugiram levando seu filho. Esta é uma das muitas histórias passadas de geração para geração pela tradição oral Munduruku que ajudam a explicar a origem do povo, das caças, a sua organização social e a geografia de seus territórios.

Para dificultar a fuga, *Karosakaybu* criou o Tapajós e o relevo da região. Esses obstáculos, conforme explicam Juarez e Jairo Saw, foram superados pelos porcos, que aproximaram as duas margens do rio, criando uma paisagem na qual o Tapajós se estreita e que é referida também como “Os Fechos”. “Para nós, não é mito e nem é lenda, é real. Este é um território sagrado, onde ocorreu a passagem dos porcos”, comenta Jairo.

Direitos relativizados

Os Munduruku têm histórias que a nós, *pariwat* – termo que, na sua língua, designa os não-indígenas – podem ser de difícil apreensão: é comum que humanos transformem-se em animais ou elementos da natureza, voltem a ser humanos e que, de repente, um golpe de mágica provoque uma reviravolta completa na narrativa.

“Como outros povos indígenas, os Munduruku não se concebem como humanos separados da natureza e sem-



pre lembram que sua existência coincide com o rio, a floresta, os animais, que são, também, potencialmente pessoas, pois já foram, um dia, Munduruku”, explica Fernanda Moreira, que atua no Regional Norte II do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), na região do Tapajós, e é pesquisadora do centro de pesquisa Atopos (da Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo - ECA/USP). “Quando o governo tenta implementar obras hidrelétricas ou projetos de exploração no Tapajós e na Amazônia parte de uma lógica de separação e instrumentalização da natureza e despreza estas formas de vida e de compreensão que fogem aos ideais eurocêntricos. Isso se reflete no desrespeito aos prazos, aos processos legais e à oitiva dos povos indígenas e das comunidades tradicionais”.

Várias ocasiões ilustram esse desrespeito, como o anúncio do leilão da usina, em 2014, antes que a Licença Prévia da obra tivesse sido concedida e sem a realização da Consulta Livre, Prévia e Informada a indígenas e populações

tradicionais (como os beiradeiros), conforme estabelece a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que o Brasil subscreve.

A lembrança do sobrevoo rasante de um helicóptero militar sobre a aldeia Sawre Muybu, em março de 2013, marca o relato dos indígenas que estavam lá quando 150 soldados da Força Nacional de Segurança Pública ocuparam a TI para garantir, à força, que os estudos do EIA da usina São Luiz do Tapajós fossem feitos, durante a chamada “Operação Tapajós”. Por semanas, os indígenas ficaram cercados em suas casas, impedidos de se afastar para pescar e caçar.

Apenas alguns meses antes, outra operação, chamada Eldorado, havia resultado no assassinato do indígena Adenilson Kirixi, morto com quatro tiros por um delegado da Polícia Federal na TI Munduruku, no Rio Teles Pires, durante uma ação de combate ao garimpo ilegal.

A presença militar no território Munduruku foi a faceta mais visível do autoritarismo praticado pelo governo federal, ainda sob a gestão de Dilma Rousseff, para tentar concretizar a usina. Em duas ocasiões, após decisões judiciais favoráveis a indígenas e ribeirinhos em ações do Ministério Público Federal (MPF), o governo fez uso da “suspensão de segurança”, um instrumento jurídico muito utilizado na Ditadura Militar que, recorrendo a instâncias superiores, suspende decisões em nome da “segurança nacional” ou da “ordem pública”.

Em busca dos ventos suaves

A nova aldeia que está sendo aberta na margem direita do Rio Jamanxim, próxima da “boca” do igarapé Jamanxinzinho, vai se chamar, segundo Jairo Saw Munduruku, *Sawre Aboy*: é o nome de seu primogênito, que na língua Munduruku significa *aquele que fala suavemente, que impressiona*. “É como se fosse bater um vento calmo, refrescante, que provoca uma suavidade”, explica o historiador.

No trajeto da aldeia Sawre Muybu até o local da aldeia nova, Sawre Aboy, pelos rios Tapajós e Jamanxim, passamos por algumas balsas garimpeiras e por muitos bancos de areia, os chamados “arrotos” do garimpo, onde se deposita o cascalho revirado no processo de busca pelo ouro. A água do Jamanxim estava leitosa, aspecto atribuído pelos indígenas aos resíduos da garimpagem.

A ampla presença de garimpeiros no interior da TI Sawre Muybu preocupa os Munduruku, tanto pela degradação do ambiente quanto pela utilização de mercúrio no processo de extração do ouro, que acaba contaminando a cadeia alimentar dos peixes e, conseqüentemente, dos indígenas.

A bacia do Tapajós é uma das regiões mais ricas em ouro do mundo e, no auge do garimpo, na década de 1980, o município de Itaituba, onde localiza-se a TI Sawre Muybu, chegou a ser o maior produtor mundial do minério. Atualmente, além dos garimpos flutuantes de menor escala, há um de grandes proporções no interior da TI, conhecido como garimpo do igarapé Chapéu do Sol. Segundo os indígenas, há cerca de 300 pessoas trabalhando nele.

Recentemente, os Munduruku se depararam ainda com retroescavadeiras hidráulicas de grande porte no igarapé Lajinha, dentro dos limites da TI. Essas retroescavadeiras, conhecidas como “PCs”, devastam as margens dos rios e derrubam sua cobertura vegetal, causando grande destruição por onde passam.

Além da mineração ser proibida em terras indígenas, esta prática no interior do território *Daje Kapap Eypi* encontra – ou deveria encontrar – ainda um outro obstáculo legal: sobreposta ao território tradicional Munduruku existe a Floresta Nacional (Flona) Itaituba 2, cujo plano de manejo, sob gestão do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), veda a prática de mineração.

“Na observação dos caciques, os órgãos do governo não estão cumprindo o seu papel”, critica o cacique Juarez. “E cada vez que a gente faz uma denúncia e não recebe nenhuma resposta positiva, quem está arriscando a vida somos nós”.

“O Tapajós é um só”

Profundos conhecedores dos ciclos do Tapajós, os Munduruku observam com atenção cada sinal da complexa teia viva que gira em torno das secas e cheias do rio e de seus afluentes. Este conhecimento é essencial para sua sobrevivência: sabem, em cada época do ano, onde se pode encontrar cada espécie de peixe, fonte primária de sua alimentação, e também qual a época em que as frutas mais apreciadas por suas caças estão maduras nos pés.

É por conhecerem intimamente os ciclos da natureza que se preocupam com as possibilidades de intervenção nos rios, compreendidos por eles – ao contrário dos estudos de impacto ambiental – como sistemas vivos e integrados.

“O Rio Tapajós é um só, apenas mudando de nome conforme a sua extensão. Todas as obras que forem construídas, acima ou abaixo do nosso território, sempre vão trazer impacto para as nossas populações”, afirma Ademir Kaba, liderança Munduruku do Alto Tapajós.

Juarez Saw Munduruku relata que o início da operação da UHE Teles Pires, construída no rio que deságua no Tapajós muito acima da TI Sawre Muybu, foi sentida pelos indígenas da região.

“Notamos que os peixes não engordaram como nos outros anos, porque o rio não encheu e eles não tinham igapós para se alimentarem. As frutas que os peixes comiam caíram no seco, não no igapó. Se pega um pacu ou um tracajá bonito e bota para assar, está magro, seco. E não é porque ele não quis engordar, é porque ele não comeu”, lamenta seu Juarez.

Os igapós são áreas alagadas que se formam às margens do Tapajós no período de chuvas, durante o qual são habitados por peixes que se alimentam das frutas que caem em abundância na água e por outros animais terrestres, que também buscam alimentação.

Frente a um equilíbrio tão sensível, imaginar a construção de hidrelétricas no Tapajós, para os Munduruku, é visualizar um cenário catastrófico e o fim da vida como a concebem.

“Onde o espaço é nosso, sabemos exatamente como sobreviver. Se vier a ser implantada a hidrelétrica, todo esse local, igapós, igarapés, lagos, vão ser inundados, e nós não vamos encontrar o peixe. Isso seria para nós um desastre, um caos”, reflete Jairo. ➔



O fruto do jenipapo, na mão do pequeno Renato, fornece a tinta utilizada nas tradicionais pinturas corporais Mundurucu

Interesses e contestações

Em novembro, vencido o prazo estabelecido pela lei para a análise das contestações ao RCID e para a manifestação do Ministério da Justiça, os Munduruku foram a Brasília cobrar do então ministro da Justiça Alexandre de Moraes a publicação da Portaria Declaratória da TI Sawre Muybu – segunda etapa do processo demarcatório, que ainda precisa ser sucedida pela demarcação física, homologação, extrusão e, finalmente, pelo registro da área pela União.

Na capital federal, apesar do barulho em frente ao Palácio da Justiça, não conseguiram ser recebidos por Moraes e, na Funai, obtiveram a informação de que o órgão ainda não havia analisado as contestações apresentadas ao RCID.

Segundo informações obtidas junto ao MPF, oito manifestações foram apresentadas à Funai, sete delas contestando o RCID, somando um volume de milhares de páginas, e uma delas, enviada pelo ICMBio, reconhecendo a existência da Terra Indígena, com uma proposta de gestão compartilhada da Flona Itaituba 2.

Da parte dos órgãos governamentais, os ministérios do Meio Ambiente (MMA) e de Minas e Energia (MME) apresentaram relatórios questionando a tradicionalidade da área Munduruku. As demais contestações dão uma boa mostra dos interesses privados que cobiçam o território indígena: a Associação Nacional do Ouro (Anoro) e a Mineradora Rio Vermelho Importação e Exportação de Diamantes apresentaram, ambas, o mesmo laudo contestatório, incorporado também na contestação enviada pela Associação dos Mineradores de Ouro do Tapajós (Amot).

E o Consórcio Tapajós, formado pelas empresas interessadas na construção da UHE São Luiz do Tapajós (Eletrobrás, Eletronorte, GDF Suez, Copel, Cemig, Neoenergia, EDF e Camargo Corrêa), também contestou a demarcação da TI Sawre Muybu. Além destas, a reportagem apurou que a Confederação Nacional da Indústria (CNI) também contestou o relatório.

O principal argumento contrário à demarcação, segundo o MPF, é o chamado “marco temporal”, uma interpretação restritiva da Constituição Federal utilizada pelo Supremo Tribunal Federal (STF) no julgamento do caso da TI Raposa Serra do Sol – e que, conforme o próprio acórdão da decisão, não deveria se estender a outros casos.

Bandeira de inimigos históricos dos povos indígenas, como a bancada ruralista, a tese do marco temporal quer estabelecer como terras tradicionais apenas aquelas sob ocupação dos indígenas na data de promulgação da Constituição, 5 de outubro de 1988, ou em disputa nesta data – o chamado renitente esbulho.

Importantes juristas e o próprio MPF já se manifestaram pela inconstitucionalidade do marco temporal, por legitimar a expulsão violenta dos indígenas de seus territórios e as violações sofridas durante a Ditadura Militar, ao longo da qual viveram sob tutela do Estado – ou seja, sem autonomia para denunciar abusos e reivindicar seus direitos à Justiça.

“Lá na cidade, o tempo faz a gente: tem que cumprir horário, pagar uma conta, um aluguel... Aqui não: aqui você faz o tempo. Você tem o tempo para ir para a roça, ir conhecer um pouco a região, ir pescar, procurar as plantas medicinais”

Jairo Saw Munduruku

atuação antiética contra os povos indígenas.

Edward Luz vem realizando diversos laudos de contestação à demarcação de terras indígenas e é ligado à bancada ruralista, para quem presta assessoria parlamentar, “às vezes remunerada”, conforme o próprio afirmou à reportagem da Agência Pública.

Moradores de Vilinha, localidade de Montanha e Mangabal, contam que Luz esteve na comunidade interrogando pessoas idosas a respeito dos vizinhos Munduruku. Para Ageu Pereira, presidente da comunidade e morador

de Vilinha, o pesquisador buscava depoimentos que “comprovassem” que não havia Munduruku no outro lado do Tapajós antes de 1988.

Os beiradeiros contam que o antropólogo aproveitou o momento para incitá-los contra os indígenas. “Ele começou a dizer que não deveríamos apoiar os indígenas, porque quando os índios chegam no lugar se apossam e ninguém tem mais acesso a nada, não pode caçar, não pode pescar. Ele disse que índio é igual epidemia: onde tem um, vêm vários”, afirma Maria Ivanessa da Silva, moradora de Vilinha.

Terra preta de índio

A tentativa de estabelecer um “marco temporal” para Sawre Muybu, além de desconsiderar a dinâmica particular da ocupação territorial Munduruku, carrega outra dimensão de violência simbólica: a relação dos Munduruku com os números, o tempo e as quantidades não é a mesma que a dos *Pariwat*, não-indígenas.

O tempo cíclico da natureza – como as chuvas, as secas e as piracemas dos peixes, base de sua alimentação – importa muito mais, no mundo Munduruku, do que a contagem dos dias ou dos anos. Sequer existe uma palavra, em Munduruku, capaz de expressar algo como “1988”. Pesquisadores já descreveram que a matemática Munduruku funciona a partir de um sistema aproximativo, incompatível com datações exatas¹.

Ainda assim, as evidências históricas e arqueológicas apontam para uma ocupação antiga e perene de toda a bacia do Tapajós pelos Munduruku. Não à toa, a região era referida, nos registros dos primeiros colonizadores, como “Mundurukânia”, nos séculos XVIII e XIX. Foi aí que fizeram sua fama de povo guerreiro e caçador de cabeças, em função da tradição de fixar as cabeças mumificadas dos inimigos derrotados em estacas, nos limites de seus territórios.

Nos períodos mais recentes, a ocupação contínua do território *Daje Kapap Eypi* é atestada inclusive por depoimentos de vizinhos. Francisco Karo Munduruku,



Pintura corporal durante a XIII Assembleia Munduruku do Médio Tapajós, na aldeia Sawre Apompu



Aqui você faz o tempo”, diz Jairo Saw Munduruku a respeito da vida na aldeia

1 PICA, Pierre; SIDARTA, Ribeiro; SAW, Jairo; TORRES, Maurício. Uma nota sobre a geometria e o sistema de aproximação numérica dos indígenas Munduruku e sua importância para o respeito à Convenção 169 da OIT. In: *Ocekadi*: hidrelétricas, conflitos socioambientais 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.

por exemplo, estabeleceu a aldeia Karo Muybu, onde vive hoje, ainda na década de 1970.

“Meu pai conta que, quando era jovem, já via seu Chico Munduruku morando do outro lado do rio. E o sogro dele faleceu e é enterrado lá”, conta o beiradeiro Ageu Pereira.

A roça de Sawre Aboy, a nova aldeia, também está sendo aberta num local que traz uma marca histórica: é uma vasta área de “terra preta de índio”, referida pelos Munduruku como *Katomb*. São as terras preferidas pelos Munduruku para a abertura de roças, por serem extremamente férteis, e cuja formação é ligada por arqueólogos à ação histórica de grupos humanos – ou seja, indígenas.

Na aldeia nova, enquanto os homens abriam as covas e capinavam o mato para o plantio, de tempos em tempos as enxadas encontravam e partiam, desavisadas, artefatos sólidos de cerâmica em meio à terra fofa.

“Isso prova que o território é nosso e nos fortalece ainda mais”, afirma Jairo Saw, tendo à mão um dos inequívocos fragmentos encontrados. A área onde a aldeia nova está sendo aberta, na verdade, é muito próxima de outra aldeia antiga, na qual viveu o Munduruku Sabino Karo, falecido há muitos anos. “A roça que estamos utilizando é na mesma área que ele utilizava”, explica o indígena.

Na terra, o futuro Munduruku

Enquanto os homens revolviam a terra, o plantio era feito pelas mulheres que participavam da incursão. A anciã Juliana Bõrõ e a companheira de seu Jairo, Irene Akay, depositavam com cuidado na terra as manivas, o cará, a batata doce e o timbó. Anteriormente, já haviam sido plantadas bananeiras, milho, macaxeira, melancias e ananás. “A roça é pequena e a maniva é a prioridade, mesmo porque nós dependemos dela. Quando ela crescer, usamos para fazer a farinha, a tapioca”, explicam os indígenas.

A “roça de toco”, também chamada de coivara, segue o modelo de subsistência comum a diversos povos indígenas, com a queimada do mato de pequenas áreas que são alternadas ao longo dos anos.

“O espaço de resistência, de luta, é uma política de educação. O Munduruku que vier aqui morar vai aprender a história dos seus antepassados e ter sua própria política de educação, de saúde tradicional”, reflete seu Jairo, projetando um futuro próspero para Sawre Aboy.

Na redondeza, o menino Renato, de sete anos, recolhia do chão abacates e o fruto do jenipapo, cuja tintura preta é utilizada para as tradicionais pinturas Munduruku. “O espaço Munduruku não é só na escola, é estudar tudo o que esse ecossistema oferece de conhecimento. O que o rio tem de conhecimento, o que uma pessoa antiga tem de conhecimento que ela possa repassar para as futuras gerações”, continua o historiador.

Ainda há muitas dificuldades a serem superadas, mas este novo projeto de resistência avança dia a dia: desde a visita da reportagem à nova aldeia, cinco famílias se estabeleceram na área, e duas voadeiras foram cedidas pela associação dos Munduruku do Médio Tapajós (Pariri) e pela aldeia Sawre Muybu. Como a roça ainda vai levar algum tempo para dar frutos, é necessário buscar a farinha de mandioca nas aldeias vizinhas, o que depende, por sua vez, dos poucos recursos disponíveis para o combustível.

Apesar dos empecilhos, a determinação das famílias que ocupam Sawre Aboy encontra respaldo na decisão coletiva dos Munduruku de proteger e lutar pela demarcação de *Daje Kapap Eypi*, como parte da estratégia para garantir o futuro e o Bem Viver de seu povo.

“Lá na cidade, o tempo faz a gente: tem que cumprir horário, pagar uma conta, um aluguel... Aqui não: aqui você faz o tempo. Você tem o tempo para ir para a roça, ir conhecer um pouco a região, ir pescar, procurar as plantas medicinais”, reflete Jairo Saw. “Aqui é muito diferente do mundo *Pariwat* lá fora. Você sente a brisa do vento lhe refrescar a memória, é muito agradável. Você consegue ouvir os sons de animais, o vento vem e você, às vezes, se emociona, torna-se tranqüilo, a cabeça parece que volta... e acaba a preocupação”.



As assembleias são importantes momentos de discussão e articulação do povo Munduruku

Política Munduruku em ação

Durante quatro dias, em outubro de 2016, dezenas de lideranças, caciques, pajés, guerreiros, guerreiras, anciãs, anciãos e crianças Munduruku estenderam suas redes sob o barracão recém construído na aldeia Sawre Apompu e fizeram dela sua morada. Foi o período que durou a XIII Assembleia Munduruku do Médio Tapajós, importante momento de reflexão e articulação política do povo Munduruku. Do barracão, era possível ouvir o som dos caminhões que cruzavam o quilômetro 43 da empoeirada estrada Transamazônica, que passa rente à aldeia.

Ao longo destes dias, lideranças vindas de diversas regiões do Alto, do Baixo e do Médio Tapajós debateram por horas a fio os desafios e estratégias do povo Munduruku.

Claudete Saw, professora indígena e moradora de Sawre Apompu, conta que não foi fácil organizar um evento tão grande: com área bastante reduzida, cercada pela estrada e por fazendas, a aldeia – apesar de cortada por um pequeno igarapé – não tem acesso a água potável. “Foi difícil, mas eu acho que o povo sai fortalecido do encontro, porque viu a realidade de cada um”, reflete a Munduruku.

Saneamento básico, água potável, acesso a saúde e educação foram alguns dos pontos debatidos na assembleia, para a qual foram convidados parceiros não-indígenas, beiradeiros das vizinhas comunidades Nova Canaã e Montanha e Mangabal, e também representantes de órgãos como a Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai) e o MPF. Boa parte da discussão foi consumida pela constante preocupação com as hidrelétricas, as invasões e os conflitos territoriais.

“Nós estamos há mais de 30 anos lutando contra as barragens. Muitos caciques Munduruku antigos já morreram, e nós que somos netos deles estamos cuidando do Tapajós hoje em dia. Para nós, o Rio Tapajós é a mãe da gente. É por ela que estamos vivendo”, sintetiza o cacique-geral do povo Munduruku, Arnaldo Kaba.

Embora outras Terras Indígenas (TIs) Munduruku do Médio Tapajós – como a própria Sawre Apompu, a vizinha Sawre Juybu e as duas aldeias que se encontram no perímetro urbano de Itaituba, Praia do Índio e Praia do Mangue – também aguardem demarcação e enfrentem desafios semelhantes, a prioridade dos debates foi a regularização do território sagrado *Daje Kapap Eypi*, a TI Sawre Muybu.

Representantes do ICMBio também foram chamados a responder questionamentos dos indígenas sobre a

proposta de concessão de 295 mil hectares das Florestas Nacionais (Flonas) Itaituba I e II – a segunda, incidente sobre a TI Sawre Muybu – para exploração madeireira, cujo leilão foi anunciado pelo Serviço Florestal Brasileiro (SFB) em 2014 sem qualquer consulta às populações afetadas e sem sequer considerar a existência da TI.

“Vocês estão usando uma língua muito técnica”, reclamou, a certa altura, um dos indígenas que traduzia as falas dos gestores do ICMBio para a língua Munduruku, predominante nas discussões. “Quando se fala em manejo florestal, isso envolve empresa? Falem de maneira mais clara”.

Segundo o cientista social Mauricio Torres, a concessão está sendo levada adiante sem o estudo necessário para saber quais serão seus impactos sobre os povos indígenas e as comunidades tradicionais de seu entorno – que incluem, além dos Munduruku, os Apiaká e os beiradeiros de Montanha e Mangabal, cujo território tradicionalmente ocupado está incluído na área a ser licitada. “Desconsideraram, ainda, o fato já registrado de que no local há sítios arqueológicos importantíssimos”, critica o pesquisador.

Os Munduruku reforçaram seus questionamentos ao Ministério do Meio Ambiente (MMA), ao ICMBio e ao Ibama em Brasília, quando ouviram dos órgãos governamentais a promessa de que o garimpo será fiscalizado no interior de Sawre Muybu e de que não haverá concessão florestal em áreas sobrepostas a terras indígenas. No caso das concessões nas Flonas Itaituba I e II, entretanto, a área em licitação não é diretamente sobreposta à TI, mas fica no seu entorno – algo que os indígenas também consideram problemático.

“Não foram feitos quaisquer estudos dos impactos disso sobre a caça, o assoreamento de igarapés com aterros para estrada e muitos outros fatores que impactam diretamente as condições de vida de índios e beiradeiros”, aponta Torres.

Para Juarez Saw Munduruku, a concessão no entorno da TI trará um impacto muito grande. “Não só para nós, mas também para os animais que moram na floresta e não têm costume de estar ouvindo essa zoada de motosserra, sentindo esse cheiro de combustível. É muito preocupante, não concordamos que isso seja aprovado”, critica.

“Eles precisam entender que tem gente vivendo na floresta. A gente não é contra o progresso, mas não desse jeito, passando por cima dos povos”, resume Claudete Saw Munduruku. (T.M.) ■

Empreendimentos hidrelétricos e redes de resistência no Tapajós

A aliança entre Beiradeiros e Munduruku, que vem se consolidando por meio de ações de resistência, representa uma das linhas de fuga ou parte das redes aleatórias que contestam a pretensão moderna de uma ontologia universal e dominante na região do Tapajós

Fernanda Moreira¹ e Rosamaria Loures²

As *commodities* da Amazônia ocupam papel central na sustentação da economia ontológica industrial responsável pela conversão de entes no “valor-dinheiro” (ALMEIDA, 2010), praticada por governos de (aparentemente) distintas orientações políticas. Tal prática se fundamenta na “estabilização” da noção de “desenvolvimento” e na consolidação do papel do Brasil no cenário internacional como “eterna colônia” exportadora de gêneros primários, subjugando a pluralidade biológica e humana que pulula na região amazônica a uma padronização valorativa guiada pela capacidade de produção e trabalho. A participação nesse “projeto”, que podemos entender como a composição autoritária e arbitrária de um “mundo comum” (LATOURET), implica, necessariamente, a exclusão de mundos outros. Pretendemos, assim, delinear breves considerações sobre um imperativo transversal: pensar a guerra em que estamos necessariamente imbricados, já que Gaia³ irrompe sem excluir um só coletivo de seu urgente e irreversível refluxo.

Tal problemática ocupa lugar privilegiado nas reflexões acadêmicas contemporâneas, recebendo denominações como “guerra de mundos” ou “conflitos ontológicos”⁴, ressoando a fala de indígenas e ribeirinhos da Amazônia. Esses grupos, que experimentam essa belicosidade em seu cotidiano, assim expressam as ameaças dos grandes empreendimentos, especialmente hidrelétricos⁵, e das invasões ilegais aos seus territórios: “estamos em guerra”⁶; “A luta [em] que vivemos hoje é um conflito entre o mundo do *pariwat* e o mundo indígena”⁷. Ressalta-se, assim, que não estamos nos referindo a disputas políticas ou de linguagem, mas de cosmopolíticas que engendram humanos e não-humanos em relações completamente diversas – de instrumentalidade e de continuidade (ou conectividade)⁸.

A BR 163, que corta Mato Grosso e chega a Itaituba, no Pará, trazendo a soja que escoará pelo complexo portuário projetado para a região, é o caminho aberto ao desmatamento e às atividades ilegais de mineração, extração de madeira, grilagem de terra, entre outras. A rota fluvial, a partir de hidrovias dependentes das eclusas de um complexo de sete hidrelétricas por meio das quais se pretende fornecer energia principalmente para indústrias de mineração,



Indígenas Munduruku e beiradeiros fixando placa da autodemarcação da TI Sawre Muybu/Daje Kapap Eypi

também compõe o emblemático cenário da nossa “cidade-modelo”. A estrutura montada na região de Itaituba para concretizar o esgotamento de solos e subsolos e a destruição das florestas remanescentes, provocados pelo avanço dos vastos pastos e campos monocultores e pela sucção ininterrupta de ouro e diamante, que jorram pelas “veias abertas” em direção ao Oriente e à Europa, segue um padrão comum por toda a Amazônia. Nesse contexto, os povos da floresta, invisibilizados até que “ondas de rádio” captem suas vozes, resistem à aniquilação.

Conectadas em redes semânticas e tecnológicas, essas localidades amazônicas respondem à simplificação moderna que tratou de separar natureza e cultura, ao

mesmo tempo em que distinguia, de modo bastante pejorativo, Nós, ocidentais, civilizados e Eles, ingênuos selvagens que misturam deuses e coisas, plantas e corpos (LATOURET, 1994). A problemática que atravessa todos os campos de conhecimento e se impõe a todas as esferas da sociedade e a todas as dimensões do globo, a inevitável intrusão de Gaia, reações de uma natureza (agora sim) antropizada (MATOS, 2014), lança novamente seus alertas ao mundo ocidental moderno por meio de vozes da floresta: “*pen okabapap iat*” significa ‘nós’, os munduruku mais o entorno. Porque nós não somos separados do rio, dos peixes, das árvores, etc. Então qualquer coisa que impacta esses lugares, tem impacto sobre o nosso corpo”⁹.

Assine o **PORANTIM**
 EM DEFESA DA CAUSA INDÍGENA

Forma de pagamento – depósito bancário:

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO

Banco Bradesco

Agência: 0606 – Conta Corrente: 144.473-5

Envie cópia do depósito por e-mail ou correios

SDS - Ed. Venâncio III, salas 309/314 - Asa Sul – Brasília-DF - CEP: 70.393-902



adm.porantim@cimi.org.br

(61) 2106-1650 / 2106-1655

SKYPE: Adm Jornal Porantim

www.cimi.org.br

Ass. anual: R\$ 60

Ass. dois anos: R\$ 100

Ass. de apoio*: R\$ 80

América Latina: US\$ 50

Outros países: US\$ 70

* Com a assinatura de apoio você contribui para o envio do jornal a diversas comunidades indígenas do país

Seja qual for o termo que utilizemos para designar ou pensar tais antagonismos, seja modernização x ecologização ou guerra entre humanos ou terranos, como sugere Latour em momentos distintos, não podemos nos abster dessa função. É preciso não somente pensar sobre a incompatibilização de mundos, mas, sobretudo, construir conhecimento a partir de possíveis confrontos pragmáticos¹⁰. Não sugerimos, contudo, que os “lados da guerra” são homogêneos e facilmente identificáveis ou estáveis. As alianças e os movimentos não são contínuos e ininterruptos, mas fazem jus a um social magmático, que não se deixa esgotar por categorias estanques definidas pelas ciências sociais. Tais categorias não captam as complexidades inerentes aos coletivos recalcitrantes, já que a conexão se faz entre perspectivas – corpos ou *habitus* transmutáveis. Quando uma liderança munduruku responde sobre um ribeirinho que este “tem ouvidos como o nosso, mas ouve diferente”, parece aproximar seus corpos na guerra - olhos e ouvidos forjados pela floresta – uma humanidade de fundo comum (VIVEIROS DE CASTRO, 2013) fazendo operar as diferenças:

Tem *pariwat* que são, que vive como índio, mas não são indígenas. Chico Caititu não é *pariwat*, é considerado *wuygybuğun*, ele vive como índio, ele vive da floresta, ele vive da pesca, ele vive da caça, vive da roça e sabe a importância da natureza, do rio, dos animais. Mas ele não tem uma cultura que é igualmente um Munduruku, não se pinta..., histórias eles têm. Então, nós temos umas histórias e se eles preservam, nós também preservamos. Então, *wuygybuğun* eles são como nós, mas não são um grupo indígena. Como nós, fala como nós, fazem roça, faz farinha, pesca, mas não são como nós, não são indígenas. Então, são... se falarmos Munduruku para eles, eles não vão entender. Eles vão falar só a língua do *pariwat*. Não entende o que eu tô falando em Munduruku, e se eles falam em português também nós não entendemos. Então, têm a orelha mas não estão entendendo o que a gente tá falando. Têm a

“Por meio das vozes da floresta, um alerta se faz ao mundo ocidental: *pen okabapap iat* significa nós os Munduruku mais o entorno. Porque nós não somos separados do rio, dos peixes, das árvores, etc. Então, qualquer coisa que impacta esses lugares, tem impacto sobre o nosso corpo”

mesma orelha que nem nós, mas não entende que nem nós. Essa é a denominação *wuygybuğun*. Por isso não são todos iguais, são diferentes. Se eu como um peixe assado, se ele começa a enxergar de que esse alimento de que o índio Munduruku come, se ele participa, então ele não é *pariwat*, ele é *wuygybuğun*, ele sabe valorizar esse nosso alimento, esse nosso modo de alimentarmos. Então, ele sabe que é agradável, né, o alimento (Jairo Saw *apud* LOURES, 2017).

Esse encontro exclusivo entre agentes da modernização e as formas indígenas de viver ou entre potências heterogêneas que perpassam grandes controvérsias como a industrialização da agricultura, os transgênicos, os grandes projetos de infraestrutura, revelam as declarações de guerra explícitas¹¹. Os modos distintos de ocupar o tempo e o corpo são insistentes e enfrentam a lógica da padronização, constituem-se, pois, em movimentos de (r)existência (LOURES, 2016) que não se limitam aos confrontos territoriais, mas se estendem às formas de apropriação e controle do corpo e do pensamento, com a imposição de um sistema de vacinação, da escolarização, das formas hierárquicas de organização política e social.

Entre a ontologia mercantil, em que tudo precisa se tornar mercadoria para existir, e as ontologias relacionistas, fundamentadas na textura (conectividade) do mundo floresta-humanos, há, não apenas uma diferença radical em seus pressupostos, mas uma impossibilidade de conciliação pragmática. Se os Munduruku afirmam, em suas conversas, que tudo o que existe na natureza já foi um homem ou mulher munduruku, que os pajés conseguem acessar esses mundos em que animais são gente (Jairo Saw – comunicação pessoal) e se reforçam a proximidade ontológica e pragmática com os beiradeiros, é possível entender por que batizam os grandes empreendimentos de “projetos de morte”, escancarando as realidades em conflito, o antagonismo ontológico em questão. Não há verdades parciais ou conciliações pragmáticas possíveis quando “a ontologia mercantil só pode se afirmar como verdadeira destruindo a metafísica de animais[entes]-que-são-pessoas” (ALMEIDA, 2010).

Por fim, a aliança entre Beiradeiros e Munduruku, que vem se consolidando por meio de ações de resistência, como ocupações de canteiros de obra, reconhecimento e apropriação do território munduruku e, mais recentemente, com a expulsão de invasores do Projeto de Assentamento Agroextrativista Montanha e Mangabal, representa uma das linhas de fuga ou parte das redes aleatórias que contestam a pretensão moderna de uma ontologia universal e dominante (ALMEIDA, 2010) na região do Tapajós. Essas redes não são, entretanto, apenas locais. As tecnologias comunicativas digitais, derivadas

“Entre a ontologia mercantil, em que tudo precisa se tornar mercadoria para existir, e as ontologias relacionistas, fundamentadas na textura (conectividade) do mundo floresta-humanos, há, não apenas uma diferença radical em seus pressupostos, mas uma impossibilidade de conciliação pragmática”

da expansão dessa ontologia científica/moderna que se combate¹², passam a mediar os encontros com o mundo e estender essas redes para além do Tapajós, reduzindo as distâncias entre a floresta e seus aliados urbanos¹³, permitindo a proliferação de entes a partir de mensagens orais e fluxos informativos e são incorporadas nesses agenciamentos provisórios¹⁴ resistentes à dominação da tríplice Mercado-Estado-Ciência (Viveiros de Castro). ■

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. *Caipora e outros conflitos ontológicos*. R@ u, v. 5, n. 1, p. 7-28, 2013.
- DANOWSKI, Déborah & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Desterro: ISA/Cultura e Barbárie, 2014.
- KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. *The falling sky: words of a Yanomami shaman*. Harvard University Press, 2013.
- LATOUR, Bruno. *War of the Worlds: Humans against Earthbound*. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=gsZCS5Zicx4>>. Acesso em: 17 jul 2013.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de uma antropologia simétrica*. São Paulo: Editora 34, 1994(a).
- LOURES, Rosamaria. 2017. *Governo Karodaybi: o movimento Iperëğ Ayü e a resistência Munduruku*. Dissertação (Mestrado em Ciências Ambientais) – Programa de Pós-graduação em Recursos Naturais da Amazônia, Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém.
- MATOS, Marcos. *Cosmopolemos: notícias de uma guerra de mundos*. Texto apresentado no Colóquio Os Mil nomes de Gaia: do Antropoceno à Idade da Terra. Rio de Janeiro, 2014. Disponível em: https://www.academia.edu/16526132/Cosmopolemos_not%C3%ADcias_de_uma_guerra_de_mundos
- STENGERS, Isabelle. *Gaia, the Urgency to think (and feel)*. Texto apresentado no Colóquio Os Mil nomes de Gaia: do Antropoceno à Idade da Terra. Rio de Janeiro, 2014. Disponível em: <https://osmil-nomesdegaia.files.wordpress.com/2014/11/isabelle-stengers.pdf>
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*. Four lectures delivered on 17 February-10 March at the Department of Social Anthropology. Cambridge: University of Cambridge, 1998a.

1 Este artigo foi apresentado no Congresso da Sociedade Brasileira pelo Progresso da Ciência (SBPC), em julho de 2016.

Missionária do Regional Cimi Norte II, bacharel em Comunicação Social e mestre em Ciências da Comunicação pela Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo. Pesquisadora do Centro Internacional de Pesquisa Atopos da ECA/USP. Professora da Faculdade do Tapajós e da Faculdade de Itaituba.

2 Mestranda em Recursos Naturais da Amazônia, junto ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* da Universidade Federal do Oeste do Pará (Ufopa).

3 Referimos aqui à releitura de Stengers sobre o conceito de Gaia, que transforma a Gaia de Lovelock e Marguilis, um sistema complexo e auto-regulado, em uma série de agenciamentos desalinados que perdem sua capacidade estabilizadora/regeneradora e cujos processos não lineares, de mudanças abruptas e “*tipping points*” são revelados por modelos científicos e dados observáveis (STENGERS, 2014).

4 Ver um conjunto de autores como Matos (2014), Danowski e Viveiros de Castro (2014), Latour (2013), Almeida (2013).

Como lembram Danowski e Viveiros de Castro (2014, p. 171), a crise climática dá a essa guerra um caráter de urgência, “colocando-nos a todos diante do imperativo de determinarmos na prática quem são esses “todos”, contra quem exatamente a guerra se está travando, e de que lado “nós” estamos”.

5 O Complexo Hidrelétrico do Tapajós (CHT) é mais uma das grandes obras planejadas para Amazônia, na região da bacia do Tapajós. Mais precisamente, é o próximo grande empreendimento pensado para a Amazônia. Estabelecido no Plano Decenal de Energia 2021 (PDE 2021) e no Plano de Aceleração do Crescimento (PAC) II tornou-se prioridade para o governo federal. O inventário hidrelétrico da Bacia do Rio Tapajós compreende sete Aproveitamentos Hidrelétricos (AHE): três no Rio Tapajós - AHE São Luiz do Tapajós, AHE Jatobá e AHE Chacorão; e quatro no Rio Jamanxim- AHE Cachoeira do Caí, AHE Jamanxim, AHE Cachoeira dos Patos e AHE Jardim do Ouro, que compõem o Complexo Hidrelétrico do Tapajós (LOURES, 2016).

6 Ageu Pereira Lobo, presidente da comunidade ribeirinha Montanha e Mangabal, localizada às margens do Rio Tapajós, no

município de Itaituba. Em palestra proferida na comunidade Pimental, em 6 de março de 2016.

7 Jairo Saw, liderança Munduruku – comunicação pessoal, em 14 de julho de 2015.

8 Ao analisar situação análoga do conflito entre ontologias mercantilistas que transformam caças em mercadoria e as ontologias-caipora, Almeida afirma: “Não nos enganemos: não se trata de conflitos culturais, e sim de guerras ontológicas, porque o que está em jogo é a *existência de entes* no sentido pragmático. É questão de vida e de morte para *Caipora*, para antas e macacos, para *gente-de-verdade* e para pedras e rios”.

9 Jairo Saw. Comunicação pessoal, 10 de abril de 2016. É frequente ouvir dos Munduruku que não existe separação entre interno e externo, humano e mundo. Essa contraposição entre a ontologia munduruku, que concebe um “conjunto em que um depende do outro” e a ontologia científica dos “*pariwat*”, que secciona humano, animal, sobrenatureza, é tema recorrente em reuniões e conversas informais.

10 “As ontologias científicas e as ontologias-caipora são vastamente diferentes nas

entidades que pressupõem; mas elas podem ser confrontadas pragmaticamente. Contudo, esse confronto é amiúde proibido pelo poder associado às ontologias científicas, e por administradores e estudantes para quem modelos são tomados com entidades naturais cuja “existência” é referendada por bibliotecas” (ALMEIDA, 2013).

11 “As ontologias científicas e as ontologias-caipora são vastamente diferentes nas entidades que pressupõem; mas elas podem ser confrontadas pragmaticamente. Contudo, esse confronto é amiúde proibido pelo poder associado às ontologias científicas, e por administradores e estudantes para quem modelos são tomados com entidades naturais cuja “existência” é referendada por bibliotecas” (ALMEIDA, 2013).

12 Importa notar que não fazemos uma definição essencialista da técnica, mas entendemos que se definem a partir das associações forjadas pelas relações de dominação ou, ao contrário, de fomento do pluralismo ontológico. Como exemplo, podemos pensar nas redes digitais. Independentemente da finalidade para a qual foi criada, a internet faz parte de inúmeros agenciamentos sociotécnicos que estão produzindo novas formas de circulação,

mobilização e comunicação favoráveis a essas redes de resistência.

13 Por exemplo, por meio de redes digitais, que alimentam e fazem circular as ações, os comunicados e cartas Munduruku, bem como dão visibilidade a essa formação dos coletivos combatentes. Ver, por exemplo, servidores do ICMBio sendo sabatinados em Assembleia Munduruku por indígenas e beiradeiros, devido aos trabalhos de zoneamento e definição de áreas para exploração madeireira nas áreas de uso desses dois grupos: <https://autodemarcaconotapajos.wordpress.com/2015/10/08/icmbio-mente-ao-negarnossa-existencia-no-nosso-territorio-sagrado-e-ao-mesmo-tempo-lanca-edital-deconcessao-florestal/>

14 Já que, como observamos anteriormente, os lados dessa Guerra de Mundos e suas formas de combate se constituem a partir de encontros pragmáticos (às vezes, temporariamente) conciliáveis (e não necessariamente de ontologias idênticas), entre entes obrigados a se posicionar a todo o momento, já que sempre há dissidências entre blocos mais ou menos homogêneos e estabilizados.

Mobilização massiva força governo a desistir de golpe na Saúde Indígena

Assessoria de Comunicação

Depois de forte pressão do movimento indígena país afora, o ministro da Saúde Ricardo Barros revogou as portarias 1907 e 2141, que retiravam a autonomia da Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai) e acabavam com o princípio da descentralização da gestão orçamentária e financeira do órgão aos Distritos Sanitários Especiais de Saúde Indígena (DSEI).

Com duas novas portarias, o ministro revogou as que havia publicado nos dias anteriores, de maneira que a autonomia da Sesai e descentralização do Subsistema de Saúde Indígena voltaram a vigorar. No dia 17 de outubro, Barros publicou a Portaria 1907/2016, que centralizava a administração de todo o subsistema de atenção à saúde indígena em Brasília, desmontando conquistas de uma luta de anos por autonomia e participação na gestão da área. Na prática, os DSEI dependeriam da decisão de Brasília para realizar gastos cotidianos, como de transporte e equipamentos.

Cerca de 11 mil indígenas, representantes de quase 20 povos, realizaram ocupações nas sedes dos 34 DSEI e bloquearam uma dezena de rodovias federais e estaduais em todo o país. Os dados são aproximados e levantados junto aos povos.

Antes de ceder à pressão do movimento, o ministro chegou a pregar uma “pegadinha” nos povos indígenas: no dia 25, publicou uma nova portaria, de número 2141, que dizia restabelecer a autonomia da Sesai e dos DSEI sem, no entanto, revogar a portaria anterior.

“Se o Ministério da Saúde afirma que está revalidando a autonomia, por que não revoga a [Portaria nº] 1907? Queremos saber como fica a remoção dos pacientes, as ambulâncias, todo o atendimento. Teremos de pedir autorização pra salvar nossos parentes?”, questionou o cacique Ramon Tupinambá, uma das muitas lideranças que participaram das mobilizações em todo o país, incluindo uma marcha em

Brasília no dia seguinte à publicação da portaria “pegadinha”. “Estamos dispostos a dormir no asfalto. A BR-101 está bloqueada e só sairemos depois que o Ministério da Saúde revogar a Portaria 1907”, disse Capitão Potiguara, enquanto cerca de 1.500 indígenas Potiguara ocupavam a rodovia entre João Pessoa (PB) e Natal (RN).

Ações diretas também aconteceram em Manaus (AM), Vale do Javari (AM), Rondônia, Roraima, Pará, Maranhão, Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba, Alagoas, Bahia, Mato Grosso do Sul, Santa Catarina e Paraná. Em Londrina (PR), indígenas Kaingang chegaram a fazer uma ocupação em frente à porta da casa do ministro.

“Não acreditamos que esse novo modelo de gestão possa melhorar a nossa condição de saúde. Vai é piorar porque vai ter mais burocracia”, afirmou Hawaty Truká-Tupã, cujo povo participou de bloqueio na BR-316, no sertão alagoense.

A Portaria nº 1907 revogava a Portaria nº 475, de 2011, que fora baixada logo após a criação da Sesai e garantia autonomia ao órgão para descentralizar aos DSEI a gestão orçamentária e financeira do Subsistema de Saúde. Em 2013 foi publicada a Portaria nº 33, delegando funções para efetivar essa descentralização. O ministro da Saúde, com a 1907, acabava com as portarias de 2011 e 2013 – construídas com a participação dos povos indígenas. “O ministro sequer consultou os povos indígenas, violando assim a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT)”, analisa Roberto Liebgott, representante do Conselho Indigenista Missionário (Cimi) no Conselho Nacional de Saúde.

No dia 27 de outubro, com a crescente pressão dos povos indígenas, o ministro revogou – desta vez de verdade – as duas portarias que desmontavam a saúde indígena. Em muitas regiões as mobilizações seguiram, mesmo após a vitória na saúde: a Proposta de Emenda Constitucional (PEC) 241/55, que congela os gastos sociais (inclusive na saúde) do governo por 20 anos, passou a ser o alvo dos protestos. ■



Povo Kaingang em bloqueio de rodovia entre Curitiba e Foz do Iguaçu

“Precisamos ser desobedientes como opção pedagógica”

Renato Santana, Assessoria de Comunicação

Diante de um futuro inseguro, resta aos povos indígenas a desobediência. Para o educador e intelectual indígena Gersem Baniwa, na fala de abertura do II Fórum Nacional de Educação Escolar Indígena, na Universidade de Brasília (UnB), “precisamos ser desobedientes como opção pedagógica. Temos de ser teimosos,

insistentes. Ninguém no Brasil mais sabe lutar e resistir às adversidades do que os povos indígenas”.

Afinal, lá se vão quase 517 anos – massacres após massacres. “Para plantar e colher, o índio precisa de três coisas: saúde, terra e conhecimento. Não é possível falar em Educação Escolar Indígena sem demarcação de terras e direito à saúde”, diz o professor Gilmar Veron Terena.

Com o tema “Por uma Educação Escolar Indígena Descolonial e Libertadora”, cerca de 300 indígenas – o dobro do ano passado – participavam já do primeiro dos cinco dias de reuniões, entre 23 e 28 de outubro, na UnB.

O Fórum Nacional de Educação Escolar Indígena é uma atividade permanente e tem como objetivo empoderar os povos indígenas nas discussões junto ao Estado. ■



O último registro fotográfico de “seu” João – que está de boné, camisa de botão e bermuda – foi feito durante o II Seminário Pedagógico de seu povo

Liderança histórica dos Xukuru-Kariri é assassinada durante II Seminário Pedagógico

Renato Santana, Assessoria de Comunicação

João Natalício dos Santos Xukuru-Kariri, histórica liderança dos povos indígenas do Nordeste, foi assassinado a facadas na madrugada de 11 de outubro na porta da casa onde vivia, na Aldeia Fazenda Canto, Terra Indígena Xukuru-Kariri, a 7 km da cidade de Palmeira dos Índios, em Alagoas. Seu João, como era chamado, havia participado no dia anterior da abertura do II Seminário Pedagógico “A Caminhada dos Guerreiros e Guerreiras Xukuru-Kariri”, que trouxe a memória de Maninha Xukuru-Kariri, morta há dez anos. O impacto da morte foi tamanho que indígenas de todo o território foram para a casa de “seu” João.

Por volta das 4 horas da madrugada, enquanto “seu” João se preparava para ir ao roçado que mantinha, dois indivíduos não identificados chamaram a liderança. O indígena saiu da casa para ver quem era. Com alguma conversa atraíram o Xukuru-Kariri e desferiram os golpes de faca; também os disparos de arma de fogo, a serem confirmados pela perícia. Ao que tudo indica, os assassinos conheciam “seu” João.

“A região tem um histórico de violência por conta da luta pela terra. “Seu” João era uma liderança antiga do povo”, afirma uma liderança Xukuru-Kariri não identificada por razões de segurança. O indígena explica que a Aldeia Fazenda Canto é composta pelos 72 hectares demarcados em 1952, onde “seu” João morava, e pela retomada realizada nos últimos anos e parte da demarcação em curso pela Fundação Nacional do Índio (Funai), mas paralisada.

Na abertura do II Seminário, “seu” João fez uma fala emocionada sobre Maninha Xukuru-Kariri e dançou o Toré. Participou da procissão e de toda a programação do dia. “Cancelamos o II Seminário, que deveria acabar só amanhã. Estamos todos assustados e tristes. Não sabemos quem foram os autores desse crime. “Seu” João não era envolvido com nada de errado, e sim alguém já antigo e respeitado pelo povo”, desabafou um Xukuru-Kariri.

Angelo Bueno, missionário do Cimi, conheceu “seu” João em 1992, durante uma reunião da Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (Apoimne). “Sempre uma pessoa discreta e fiel guerreiro do movimento indígena, ajudando nas ações de planejamento e avaliação da luta. Ele também sempre foi um animador do Ritual, do Toré”, ressalta Bueno.

“Seu” João gostava de uma boa prosa. Em entrevista ao Cimi, durante a Assembleia Xukuru-Kariri de 2014, o indígena fez questão de conversar apenas depois de fazer um café, enrolar um cigarro e acomodar a todos na sala de sua casa, em cujo quintal foi morto. Nas paredes caídas de azul, “seu” João mantinha os retratos pintados de seus pais, em molduras antigas e gastas, além de instrumentos rituais do povo: cocar, maracás e arcos e flechas. ■

O judiciário está matando os Guarani-Kaiowá, denuncia indígena na Inglaterra e Áustria

Ruy Sposati, Assessoria de Comunicação

Em visita a autoridades da Inglaterra e Áustria, a liderança indígena Guarani-Kaiowá Elizeu Lopes denunciou os ataques sofridos pelas comunidades de Guyraroká e Panambi/Lagoa Rica, cujos processos demarcatórios foram suspensos pela Justiça Federal. Para Elizeu, a reversão das terras demarcadas através do uso do marco temporal não é só um retrocesso, mas um ato de extermínio contra as populações indígenas no Brasil.

“Enquanto eles pressionam pela PEC 215 e a Portaria 303, dentre outras, a Justiça já está nos exterminando usando o marco temporal, expulsando nosso povo da terra”, afirmou a liderança a deputados austríacos e membros do governo inglês, na última rodada de encontros da delegação brasileira de incidência internacional indígena na Europa, composta por membros do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), Fian Brasil e seções internacionais, além da Anistia Internacional.

“O marco temporal é extermínio, é genocídio puro”, disse Elizeu. “Nós já não temos acesso à agricultura, não temos terra para produzir, e não temos nem floresta. O pouco que temos estão tirando, estamos voltando de novo para debaixo da lona na beira da rodovia”.

Na Áustria, a delegação se reuniu também com o cardeal de Viena, Christoph Schönborn, que se mostrou chocado com a situação dos Kaiowá e Guarani e também com a criminalização de lideranças e das organizações apoiadoras do movimento indígena, como é o caso do Cimi.

Marco temporal

Segundo a tese do marco temporal – estabelecida em 2008 pelo Supremo Tribunal Federal (STF) no julgamento da demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, em Roraima –, só pode ser reconhecida como terra indígena áreas que estivessem efetivamente ocupadas pelos indígenas no momento da promulgação da Constituição Federal, em 5 de outubro de 1988.

Delimitada em 2011, a demarcação da Terra Indígena Lagoa Rica/Panambi foi anulada por uma decisão da 1ª Vara da Justiça Federal de Dourados (MS), justamente com base no marco temporal. Já a Terra Indígena Guyraroká – cuja portaria do Ministério da Justiça foi publicada em 2009, reconhecendo tratar-se de território tradicional – também teve sua demarcação suspensa definitivamente em junho de 2016, pelo STF. Ainda estão na mesma situação a demarcação das terras indígenas Limão Verde, do povo Terena, também no Mato Grosso do Sul, e a Porquinhos, do povo Apãniekra-Canela, no Maranhão.



Elizeu Lopes foi à Europa novamente denunciar violações contra seu povo, desta vez praticadas pelo Judiciário

Indígenas estão perdendo direitos para elite econômica e política, afirma relatora da ONU

A relatora especial sobre os direitos dos povos indígenas da Organização das Nações Unidas (ONU), Victoria Tauli-Corpuz, apresentou aos membros da Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas (ONU) suas recomendações para garantir os direitos humanos das populações originárias no Brasil, além de Honduras e de países nórdicos.

Esta foi a primeira participação de Tauli-Corpuz no principal órgão da ONU depois da visita oficial ao Brasil. Em março de 2016, ela visitou aldeias e acampamentos indígenas no Pará, Mato Grosso do Sul e Bahia, além de ter se reunido com representantes dos Três Poderes da República e organizações ligadas ao agronegócio.

Para ela, as mudanças após a manobra parlamentar que resultou na queda de Dilma Rousseff, em agosto, “consolidaram ainda mais os interesses e o poder da elite econômica e política, em detrimento dos direitos dos povos indígenas”.

Em setembro, Tauli-Corpuz apresentou o documento na 33ª Sessão do Conselho de Direitos Humanos da ONU, colocando o Brasil em uma saia justa ao afirmar que, desde a visita anterior da relatoria em 2008, não houve avanços na implementação das recomendações estabelecidas pelo organismo ao governo brasileiro. ■

Marco temporal não se estende à TI Tupinambá de Olivença, afirma STJ

Renato Santana, Assessoria de Comunicação

O pleno do Superior Tribunal de Justiça (STJ) votou, em Brasília (DF), pela impossibilidade de estender as condicionantes da Terra Indígena Raposa Serra do Sol (RR), com destaque ao marco temporal, para a Terra Indígena Tupinambá de Olivença. A decisão unânime dos ministros é parte do julgamento do mérito que derrubou em definitivo um mandado de segurança que impedia o Ministério da Justiça de publicar o Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (Rcid) do território Tupinambá, no sul da Bahia. Conforme os advogados dos indígenas, o prazo processual se esgotou e não cabe mais recurso.

Impetrado em 2013 pela Associação de Pequenos Agricultores de Ilhéus, Una e Buarama (Aspaiub), empresários destes municípios e alguns moradores, com liminar favorável publicada em abril de 2016, o mandado de segurança tinha como um dos principais argumentos o marco temporal, sustentando que os Tupinambá não ocupavam o território que reivindicam em 5 de outubro de 1988.

Em outras decisões recentes, os ministros do STF também negaram o marco temporal – e a vinculação das condicionantes da TI Raposa Serra do Sol às demais terras indígenas. Os casos mais



Povo Tupinambá é resiliente na luta pela demarcação de seu território, no sul da Bahia

recentes ocorreram com a TI Morro dos Cavalos, do povo Guarani, em Santa Catarina, com voto do ministro Dias Toffoli, além de outras três terras indígenas no Mato Grosso do Sul, com destaque para Yvy Katu, do povo Guarani e Kaiowá, com voto do ministro Ricardo Lewandowski. ■

Pauta Indígena

3/10

• Em nota, povo Gamela denuncia plano de fazendeiros para matar lideranças indígenas

4/10

• Despejo de aldeia Gamela é suspenso pelo TJ/MA

6/10

• Estudo da SMDH aponta 25 defensores de Direitos Humanos assassinados no Maranhão em 2015 e 2016

10/10

• Atendendo a pedido da Justiça Federal, Cimi/MA entrega relatório sobre a saúde indígena do povo Awá-Guajá
 • MPF/MS denuncia piloto que aplicou agrotóxicos sobre aldeia indígena
 • TJ/MA suspende segunda decisão da Justiça Estadual contra o povo Gamela

11/10

• Lançadas a plataforma *Cartografia dos Ataques Contra Indígenas (Caci)* e a história em quadros guarani Xondaro

13/10

• Famílias Pataxó são despejadas da Aldeia Aratikum para as margens da BR-367, na Bahia
 • VII Assembleia da Pempxá: Povo Apinajé se mobiliza diante da conjuntura de retirada de direitos
 • Povo Kinikinau realiza sua 3ª Assembleia, no Mato Grosso do Sul

16/10

• Após anos de luta contra o câncer, falece a guerreira Rosane Kaingang

17/10

• Temendo o fim da Frente de Proteção Etnoambiental, povo Awá-Guajá promete trancamento de ferrovia da Vale

19/10

• Nota da Apib: “O golpe chega à Funai”
 • PF matou Oziel Terena, conclui MPF; delegada que arquivou investigação é esposa de comandante da operação

18/10

• Ministério da Saúde viola princípio da descentralização e retira autonomia da Sesai com Portaria 1907/2016

21/10

• Cimi manifesta-se em nota: “Governo Temer golpeia Saúde Indígena”

25/10

• Povo Tupinambá se manifesta contra a prisão do cacique Luciano Akauã

26/10

• Com 11 mil indígenas ocupando rodovias e DSEI, ministro da Saúde revoga portarias e autonomia da Sesai é retomada

27/10

• Mobilizações continuam e cerca de 2.500 indígenas interditam sete rodovias contra a PEC 241

28/10

• Parlamentares denunciam ilegalidade na eleição do presidente da CPI da Funai/Incrá
 • Polícia despeja mais três acampamentos Guarani-Kaiowá em Dourados

30/10

• Povos indígenas de Roraima realizam Assembleia Extraordinária sobre Saúde Indígena



Zezinho, o índio de Valença que não virou pó de café

José Ribamar Bessa Freire, Colaborador

O historiador Marcelo Sant'Ana Lemos encontrou em Valença (RJ) um homem que só existia nos arquivos por ele consultados, um homem de papel que se fez carne e habitou entre nós, pulando dos documentos empoeirados do séc. XIX para as ruas movimentadas do séc. XXI. É possível entender o que aconteceu lendo seu livro *O índio virou pó de café? Resistência indígena frente à expansão cafeeira no Vale do Paraíba*, dissertação defendida no mestrado em História da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), cujos protagonistas são os índios Puri, Coroado e Coropó considerados oficialmente extintos.

Foi assim. Durante pesquisa nos arquivos, Marcelo acompanhou alunos do 5º ano do Colégio Pedro II, Unidade Tijuca, na visita escolar realizada em 13 de novembro de 2003 ao Hotel Fazenda Ponte Alta, em Barra do Piraí (RJ).

Percorreu as instalações históricas: engenho, senzala e até a biblioteca com livros sobre o tema, mas nada sobre os índios da região. De repente, no antigo pátio de secagem do café, antes do almoço, olhou pela porta aberta da cozinha e viu um cozinheiro descascando batatas. Esfregou os olhos porque não acreditou no "fantasma" que via.

Não era a alma penada de Getúlio Vargas que passou seu último aniversário naquela fazenda. Era um índio que lá da cozinha sorria, era uma gravura viva do pintor alemão Rugendas, saída do livro "Viagem pitoresca através do Brasil", realizada de 1822 a 1825, com mais de cem litografias, entre elas a de índios que, em

pleno século XIX, tiveram seus territórios invadidos pelos barões de café, as terras espoliadas, a memória apagada. Foram varridos do mapa do Rio de Janeiro. A escola ensina que não sobrou nenhum deles para contar a história. Será?

Ressurreição

Para tirar qualquer dúvida, Marcelo perguntou ao cozinheiro se ele era índio. A resposta surpreendente veio em voz baixa, mas firme:

— Sou sim, mas ninguém sabe. Quem lhe contou?

Era a primeira vez que um historiador encontrava ao vivo um personagem, cuja existência só estava documentada nos arquivos. Para checar se em Barra do Piraí vivia um descendente de índios de Valença, um índio fluminense, indagou:

— E aonde o senhor nasceu?

— Em Valença!

Bingo! Marcelo acabava de descobrir um índio descendente dos Coroado de Valença e fechava com chave de ouro sua pesquisa orientada pelo historiador Marco Morel. Ambos sempre suspeitaram que os indígenas da região deixaram descendentes, ao contrário do que afirmavam os moradores locais e os historiadores. Era uma questão de tempo encontrá-los. Bastava tão somente saber olhar pela fresta de uma cozinha.

Lá estava ele, descascando batata, lá estava José Manoel da Silva Filho, o Zezinho, que apresentou a tia ao historiador. Nas conversas de família, eles sabiam que eram índios, conversavam sobre isso, mas sempre da porta pra dentro. O Brasil não sabia, o Rio não sabia, seus vizinhos desconheciam, mas a família continuava cultivando essa memória

dentro de casa. Isso Zezinho contou em outros encontros com Marcelo, um dos quais tive a sorte de acompanhar, quando participamos de evento organizado pela Fundação Educacional André Arcoverde, em Valença.

Foi aí, passando por Barra do Piraí, em 2005, que conheci Zezinho, nascido em 1944, filho de José Manoel da Silva e Carlinda da Silva, ambos naturais de Valença. Batizado na Igreja de Nossa Senhora da Glória, viveu sua infância na Fazenda Vista Alegre, pertinho de Conservatória, onde morava com seus pais, parentes e agregados, conforme contou a Marcelo Lemos.

Casa de Caboclos

O historiador entrevistou a tia, dona Maria Silva, de 82 anos, que conviveu com os avós Florismina da Silva e José Silva e, por isso, conhece bem a história familiar, apesar de casada com um cidadão não-indígena da família Rozendo. Ela contou que o bisavó de Zezinho era índio, narrou como foi atraído do mato e iniciado na cachaça, depois de ter suas terras roubadas. Revelou também que outros parentes, mais velhos, que moravam em Santa Isabel do Rio Preto, distrito de Valença, podiam fornecer mais informações para o mapeamento dos atuais índios do Vale do Paraíba que estavam camuflados e agora ressurtem com toda força.

Os pais de Zezinho e seu tio Arlindo Silva estão enterados em Barra do Piraí, no cemitério perto da Fábrica de Papel. Zezinho contou que quando moravam em Chacrinha, na periferia de Valença, era conhecido como "o caboclo", seus parentes também eram chamados de "caboclos". Mas na fazenda Ponte Alta, ficou conhecido como "José Fula", devido à cor morena da pele. Morou um tempo no Rio de Janeiro, trabalhou com Burle Marx como jardineiro, aprendeu muito com ele e nos livros sobre botânica.

Zezinho descreveu alguns remédios e ervas usados para curar doentes, reconstituindo fiapos de conhecimentos ancestrais. Citou um ditado local antigo: "Mais vale a fé do que o pau da barca", uma referência às barcas que atravessavam o rio Paraíba do Sul e à influência da religiosidade popular na cura das pessoas com chá de lascas de madeira medicinal. O leite de mamona - ensinou Zezinho - evita infecção no umbigo das crianças ou então a teia de aranha com fuligem de madeira queimada ou ainda a casa de marimondo, esmigalhada e torrada, usada como curativo no umbigo.

Embora não fosse mais falante da língua indígena, Zezinho era "lebrante". Contou que entre os adultos, na época da sua avó, ouvia diálogos com palavras estranhas entre os seus parentes mais velhos e que falavam de forma diferente, mas não assistia muito, pois não podia ficar presente sem permissão na conversa dos adultos. Eram prováveis marcas da língua indígena no português falado dentro de casa.

Marcelo Lemos é um historiador visceralmente comprometido com os Puri do Vale do Paraíba. Organizou um glossário da língua Puri, baseado em diferentes fontes que no passado recolheram dados com os falantes. Quando terminou sua dissertação, em 2004, deu de presente um exemplar para Zezinho, que mostrava, orgulhoso, para todos no Hotel Fazenda, contando que sua família estava retratada ali. Ao voltar em 2016 já com um exemplar do livro, foi informado sobre o falecimento recente de Zezinho, vítima de complicações da diabete, responsável pela amputação de uma perna. Ele não resistiu ao avanço da doença.

O caboclo José Fula, o índio Zezinho, o cozinheiro do hotel fazenda que representava a descendência dos Coroados e Puris do Vale do Rio Paraíba, retratados por Rugendas no início do séc. XIX, não poderá ver a exposição que o Museu de Arte do Rio (MAR) vai inaugurar em abril próximo sobre os índios no Rio de Janeiro. Mas ele e os "lebrantes" da língua Puri, que não viraram pó de café, estarão lá, redivivos, mostrando aos visitantes a história, a arte e o modo de vida dos Puri, dos Guarani, dos Pataxó da Cachoeira do Iriri, em Paraty e dos índios em contexto urbano. Ele, Zezinho, o índio de Valença que deixou de ser, enfim, para quem vê de fora, um índio de papel. ■

* Texto originalmente publicado em <http://www.taquiprati.com.br>