

ÁRVORE CORTADA PELOS AWÁ ISOLADOS,
NO MARANHÃO. UMA DAS MUITAS EVIDÊNCIAS
DA PRESENÇA DE POVOS INDÍGENAS ISOLADOS
EM DIFERENTES PONTOS DA AMAZÔNIA.

FOTO:
ARQUIVO DO CIMI – MARANHÃO.

COLEÇÃO NOVA ANTROPOLOGIA DA AMAZÔNIA

VOLUMES PUBLICADOS:

- “Frutos do Céu e Frutos da Terra: aspectos da cosmologia Kanamari no Warapekom”, de Araci Maria Labiak.
- “Na Encruzilhada do Pecado”, de Graça Barreto.
- “Índios Urbanos: processo de reconformação das identidades étnicas em Manaus”, de Roberto Jaramillo Bernal.
- “Povos Indígenas Isolados na Amazônia: a luta pela sobrevivência”, organizado por Guenter Francisco Loebens e Lino João de Oliveira Neves.

PRÓXIMOS VOLUMES:

- “As Relações entre os Kupdäh e os Tukano: diferenças, desigualdades e hierarquias, de Renato Athias.
- “Cambeba ou Omágua: etnohistória e identidade étnica de um povo indígena na Amazônia brasileira”, de Benedito do Espítio Santo Pena Maciel.
- “137 Anos de Sempre: um capítulo da história Kanamari do contato”, de Lino João de Oliveira Neves.

POVOS INDÍGENAS ISOLADOS NA AMAZÔNIA

A Luta Pela Sobrevivência



UFAM - UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS

CONSELHO EDITORIAL

Presidente

Henrique dos Santos Pereira

Membros

Anônio Carlos Witkoski

Domingos Sávio Nunes de Lima

Edleno Silva de Moura

Elizabeth Ferreira Cartaxo

Spartaco Astolfi Filho

Valéria Augusta Cerqueira Medeiros Weigel

COMITÊ EDITORIAL DA EDUA

Antonio Marmoz (Université de Versailles)

Antônio Cattani (UFRGS)

Alfredo Bosi (USP)

Arminda Mourão Botelho (UFAM)

Spartacus Astolfi (UFAM)

Boaventura Sousa Santos (Universidade de Coimbra)

Bernard Emery (Université Stendhal-Grenoble 3)

Cesar Barreira (UFC)

Conceição Almeida (UFRN)

Edgard de Assis Carvalho (PUC/SP)

Gabriel Conh (USP)

Gerusa Ferreira (PUC/SP)

José Vicente Tavares (UFRGS)

José Paulo Netto (UFRJ)

Paulo Emílio (FGV/RJ)

Élide Rugai Bastos (Unicamp)

Renan Freire Pinto (UFAM)

Renato Ortiz (Unicamp)

Rosa Ester Rossini (USP)

Renato Tribuzi (UFAM)

GUENTER FRANCISCO LOEBENS
LINO JOÃO DE OLIVEIRA NEVES
(ORGANIZADORES)

POVOS INDÍGENAS ISOLADOS NA AMAZÔNIA

A Luta Pela Sobrevivência



Manaus – AM
2011

Copyright © 2011 Universidade Federal do Amazonas

REITORA DA UFAM

MÁRCIA PERALES MENDES SILVA

EDITORA

IRAILDES CALDAS TORRES

COORDENADOR DA SÉRIE NOVA ANTROPOLOGIA DA AMAZÔNIA

LINO JOÃO DE OLIVEIRA NEVES

REVISÕES

LEDA BOSI

BENAYAS INÁCIO PEREIRA (PORTUGUÊS)

CINARA CARDOSO (TÉCNICA)

PROJETO GRÁFICO E EDITORAÇÃO ELETRÔNICA

RODRIGO REIS DO VALE / EDNA KERON DA COSTA

CAPA

LARISSA DE OLIVEIRA DIDONÉ

MAPAS

EDWIN KEIZER COORDENADOR GEO LAB - CAMPANHA AMAZÔNIA -
GREENPEACE BRASIL.

Catologação na Fonte

EDUA

Editora da Universidade Federal do Amazonas
Av. Gal. Rodrigo Otávio Jordão Ramos n.º 3.000 -
Japiim - Campus Universitário
Bloco L - Setor Sul
CEP 69.077-000 Manaus / AM
Fone/Fax (092) 3305-4290 / 3305-4291 / 9128-5327
E-mail: edua@ufam.edu.br / edua_ufam@yahoo.com

CIMI

Conselho Indigenista Missionária
SDS Edifício Venâncio III, salas 309 / 314
CEP 70.393-900 Brasília / DF
Fone (061) 2106-1650 Fax (061) 2106-1651
E-mail: nacional@cimi.org.br

POVOS ISOLADOS E A SÉRIE NOVA ANTROPOLOGIA DA AMAZÔNIA

Contribuir para a superação do vazio etnográfico que atinge partes consideráveis da Amazônia e que condena vários povos indígenas à uma injustificável desatenção por parte dos estudos e discussões acadêmicas, e, em alguns casos, mesmo total esquecimento, é a principal motivação da Série Nova Antropologia da Amazônia voltada, principalmente, à difusão dissertações e teses acadêmicas.

Nesse sentido, já foram publicados três monografias: (1) "Frutos do Céu e Frutos da Terra: aspectos da cosmologia Kanamari no Warapekom", de Araci Maria, que de forma inovadora nos estudos de etnologia indígena toma como objeto de estudo o conjunto de festas étnicas nas quais se expressam as relações das pessoas kanamari entre si e com o meio ambiente com que interagem, destacando, de modo particular, as relações cosmológicas que dão significado à vida e unidade ao ser Kanamari, ao mesmo tempo em que se apresenta como forma de valorização e divulgação da cultura deste povo da família lingüística katukina, originário da região Juruá-Jutaí-Itaquai, no estado do Amazonas, sobre o qual são pouquíssimos os trabalhos etnológicos; (2) "Na Encruzilhada do Pecado", de Graça Barreto; a partir do mito de criação do mundo na visão dos índios Tukano, habitantes da região do alto rio Negro, na fronteira Brasil-Colômbia, assinala as percepções indígenas sobre as suas relações com a natureza e como estas percepções explicam o mundo, como constroem as formas de organização social com seus sofisticados sistemas de interdições e afinidades, como definem as organizações espaciais e as hierarquias étnica, que caracterizam esta região é como o maior e mais intrincado complexo interétnico nas terras baixas da América do Sul; e (3) "Índios Urbanos: processo de reconformação das identidades étnicas em Manaus", de Roberto Jaramillo Bernal; que considerando da presença de diferentes etnias fixadas na cidade de Manaus analisa a própria presença indígena no es-

paço urbano, o fenômeno das migrações indígenas e os motivos dos deslocamentos e as motivações para o estabelecimento nas cidades, o processo de reconfiguração étnica decorrente dos processos de migração para a cidade, as dinâmicas de identificação indígena e as mudanças sociais no meio urbano e o surgimento no campo do movimento indígena de novas formações sócio-políticas decorrentes da intensificação das relações interétnicas, assim, como o surgimento de um espaço urbano etnicizado.

Além desses, a Série Nova Antropologia da Amazônia trabalha com a previsão de publicação em um futuro próximo outros três volumes: “As Relações entre os Kupdäh e os Tukano: diferenças, desigualdades e hierarquias, de Renato Athias; “Cambéba ou Omáguá: etnohistória e identidade étnica de um povo indígena na Amazônia brasileira”, de Benedito do Espírito Santo Pena Maciel; e “137 Anos de Sempre: um capítulo da história Kanamari do contato”, de Lino João de Oliveira Neves.

Embora em sua forma “Povos Indígenas Isolados na Amazônia: a luta pela sobrevivência” não se insira no formato de monografias adotado para a Série, tanto a qualidade do seu conteúdo, como a importância político-indigenista, que é mesmo que dizer político-antropológica da temática que aborda, justifica plenamente a sua inclusão, tanto porque pouco, na verdade, quase nada há disponível sobre a questão dos “isolados”, quanto pela elevada qualidade dos artigos que compõem os diferentes capítulos do livro.

Este livro, resultado da presença ativa e comprometida de agentes sociais envolvidos com a luta dos povos indígenas em defesa de seus direitos, é produto da contribuição de diferentes autores, em sua grande maioria, ligados diretamente ao trabalho realizado junto aos índios pelo Conselho Indigenista Missionário (Cimi).

O que são povos indígenas isolados?

Quem são os povos indígenas isolados?

Onde vivem os povos indígenas?

Como vivem os povos indígenas isolados?

Que desafios se impõem aos povos indígenas isolados para manterem os seus modos de vida?

Que dificuldades enfrentam os povos indígenas isolados para conservarem os seus territórios perante o avanço da sociedade nacional?

Que ameaças colocam em risco a integridade física dos povos indígenas isolados?

Por outro lado, uma segunda ordem de perguntas sempre recorrentes quando o tema é “índios isolados” é:

Que estratégias utilizam os “índios isolados” para se manterem distantes das populações regionais que avançam sobre as suas terras e suas vidas?

Como os “índios isolados” se defendem do avanço das frentes de ocupação econômica e os programas de desenvolvimento regional que os envolvem?

Que defesas sobram aos “índios isolados” para manterem a integridade sócio-cultural que lhes tem garantido a permanência histórica enquanto sociedades etnicamente diferenciadas?

Essas e muitas outras perguntas do mesmo gênero podem ser feitas quanto à permanência de povos indígenas ainda hoje vivendo distantes das sociedades modernas. As respostas para a maioria destas perguntas serão sempre aproximadas, já que as únicas, e em geral sempre poucas, informações efetivas sobre os povos indígenas isolados diz respeito aos locais de aparição de membros dos grupos, aparições estas sempre muito breves, efêmeras, através das quais os índios isolados parecem avaliar as motivações e intenções (na maioria das vezes não-amistosas!) dos segmentos das populações regionais que se aproximam de seus mundos.

Para a maioria destas perguntas, as respostas são de domínio exclusivo de um reduzido número de especialistas das questões indígenas.

O objetivo deste livro é levar ao público amplo informações sobre os povos indígenas isolados, na expectativa de conseguir apoios na sociedade civil para a defesa e garantia de direitos que permitam a estes povos a possibilidade de continuarem a existir enquanto sociedades etnicamente diferenciadas.

Assim, é mais do que oportuno que a Série Nova Antropologia da Amazônia abra espaço para acolher a iniciativa do Conselho Indigenista Missionário (Cimi) de apresentar ao público análises, reflexões, considerações críticas, denúncias e estudos etnográficos, que formulados a partir da dimensão do ativismo político indigenista que caracteriza a entidade, nada fica a dever às produções acadêmicas.

Por tudo isso, a Série Nova Antropologia da Amazônia soma-se aos esforços do Cimi de “reunir e qualificar as informações sobre a existência dos povos indígenas isolados, para dar visibilidade a essa realidade e para cobrar do poder público sua responsabilidade na proteção à vida e aos territórios desses povos” (Em Encontro, Missionários Revelam que Situação de Isolados é Desesperadora, 2010, p. 6)], conforme as palavras da entidade publicadas em seu órgão de divulgação da causa indígena, o Jornal Porantim N^o. 328, de setembro de 2010.

LINO JOÃO DE OLIVEIRA NEVES
COORDENADOR DA
SÉRIE NOVA ANTROPOLOGIA DA AMAZÔNIA

DEDICATÓRIA

Ao companheiro Gunter Kroemer, idealizador deste livro, que nos deixou no dia 15 de julho de 2009, vítima de uma doença pulmonar não identificada. Presença marcante na história do Cimi, defensor do diálogo intercultural, ele deixou-se converter pelos valores e sabedoria dos povos indígenas. É lembrado com carinho pelos povos Suruwaha, Apurinã, Jarawara, Paumari e Jamamadi da região do rio Purus, com os quais partilhou longos anos de sua vida, na luta pela demarcação das terras e pelos demais direitos indígenas. Gunter, sempre demonstrou muita preocupação e sensibilidade em relação ao futuro dos povos em situação de isolamento e risco. Com muita dedicação e desprendimento, nesses últimos anos, subiu rios e igarapés e andou em inúmeros varadouros no interior da floresta, em busca de evidências da presença desses grupos indígenas, para exigir das autoridades as providências necessárias à sua proteção. Nossa homenagem a esse lutador que está presente na memória de todos que o conhecemos e nos anima a seguir em frente na construção do projeto do “bem viver”.

PREFÁCIO

“Eu vi a opressão de meu povo,
ouvi o grito de aflição...” Ex 3,7

O livro “Povos indígenas isolados na Amazônia: a luta pela sobrevivência” denuncia a disputa sangrenta pelo acesso, uso e exploração das riquezas da Amazônia. Revela que essa região continental é vista com olhares distintos, a partir do lugar em que cada um se situa e dos diferentes interesses defendidos. Uma região em conflito que tem por um lado setores usando de todas as artimanhas para facilitar o saque dos recursos naturais e por outro os povos e comunidades que fizeram da Amazônia o seu lar que desde sempre cuidaram para que assegurasse a sua vida e a vida das gerações futuras.

A existência de grupos indígenas isolados, muitos exotados de suas terras e em busca de refúgio em lugares de acesso muito difícil, alerta para o “terrorismo do desenvolvimento”, pensado em função de interesses externos, fora da Amazônia.

O livro relata a mobilidade forçada dos povos indígenas isolados e prova que a conquista da Amazônia continua, através de um violento e silencioso processo de expropriação de terras. Os meios de comunicação naturalmente não dão nenhum espaço a esses povos para denunciarem a sistemática violência praticada contra eles e nem sequer cobram das autoridades a proteção que lhes é devida pelo Estado. Impossível, no entanto, é negar os frequentes crimes e violências contra esses povos que já configuram um verdadeiro genocídio.

Extremamente vulneráveis, ainda assim os grupos indígenas isolados exercem um papel relevante como defensores da floresta, resistindo literalmente até ao extremo, como é caso do indígena em Rondônia que habita um buraco na terra, protegendo o local de assaltantes e depredadores da mata.

Ao contrário do que muitos pensam, os povos indígenas são sociedades do futuro e não do passado – diferentemente das elites das sociedades ocidentais, que impulsionadas por sua visão imediatista, são capazes de colocar em risco todo o planeta, acumulando e consumindo sem limites, em busca de uma efêmera felicidade que tolhe os direitos de milhões de pessoas consideradas supérfluas e descartáveis (cf. DAp 65).

Somos constantemente alertados pelos cientistas sobre a necessidade de agir, antes que seja tarde demais, para enfrentar o aquecimento global e as mudanças climáticas em curso provocadas pela ação humana. Salvaguardando os seus territórios estaremos não só protegendo os projetos de vida desses povos, mas contribuindo de modo eficaz para assegurar o nosso futuro e o futuro do planeta.

O grito que vem da Amazônia evocado por este livro, denúncia e anúncio, nos leva a refletir sobre a insensatez do atual modelo de desenvolvimento para a região impulsionado pelos grandes empreendimentos e sobre as alternativas que nos apontam as experiências milenares dos povos indígenas. “Eu vi a opressão de meu povo, ouvi o grito de aflição...” falou o Senhor Deus a Moisés no Egito e deu-lhe a missão de libertar o povo de Israel das mãos dos opressores. Hoje são outros Moisés e outros povos oprimidos e atormentados, mas a missão continua a mesma. E o Senhor Deus promete sua presença também hoje no meio dos que defendem os anseios dos povos indígenas e de seus direitos e revela o seu nome: “Eu sou aquele que está convosco” (Ex 3,14).

ERWIN KRÄUTLER
BISPO DO XINGU
PRESIDENTE DO CIMI

APRESENTAÇÃO

O Cimi, por meio de seus regionais localizados na Amazônia, constituiu em 2006 uma equipe para sistematizar informações já existentes e fazer um trabalho de campo para levantar novos elementos sobre a realidade dos povos indígenas isolados. A iniciativa foi motivada pelas notícias de que muitos desses grupos estavam ameaçados de extinção.

A finalidade era conseguir dados consistentes sobre a existência dos povos isolados, identificando as situações de maior risco, para exigir sua proteção junto ao poder público.

O livro faz parte do esforço em assegurar a proteção a esses grupos indígenas extremamente vulneráveis, que lutam para manter-se afastados das frentes econômicas que avançam sobre a Amazônia. Trata-se de dar visibilidade à realidade incômoda de violência contra esses povos isolados e a expropriação de suas terras em curso na Amazônia, que contrasta com a euforia em torno dos grandes projetos de infraestrutura, do agronegócio, da superexploração dos recursos naturais e do crescimento econômico.

Na primeira parte o livro traz elementos relevantes sobre a realidade dos povos isolados, abordando as situações mais críticas verificadas nos diferentes Estados da Amazônia brasileira e nos países da América do Sul a partir dos dados reunidos pelos diferentes regionais do Cimi na região e pela equipe criada para os levantamentos de campo. Descreve com uma riqueza de detalhes o processo de violência de que são vítimas os povos indígenas isolados nos diversos países, suas causas e consequências. Faz uma análise das políticas indigenistas dos

Estados nacionais e discute sua situação de “isolamento”. Revela que o futuro desses povos está intimamente ligado ao futuro da Amazônia.

Na segunda parte, o livro apresenta aspectos do universo cultural do povo Suruwaha, um povo indígena de contato recente, e da sua relação inicial com uma equipe do Cimi. Revela a capacidade desse povo de organizar-se de forma autônoma, estabelecendo uma dinâmica interna e uma relação com o meio ambiente, capaz de produzir abundância de alimentos e assegurar o “bem viver” de toda a coletividade.

O livro dessa forma, mais do que a denúncia do extermínio de povos indígenas na Amazônia, algo absolutamente inconcebível e intolerável em pleno século XXI, demonstra que existem experiências de organização em sociedade, para além da lógica do desenvolvimento, da exploração, da acumulação e do consumo, que já colocou em risco o futuro do planeta. Quem sabe, a humanidade pode aprender com elas a descobrir o que realmente é importante para a felicidade, antes que seja tarde demais.

Ao final do livro uma homenagem em memória de Gunter Kroemer, o idealizador dessa obra, que dedicou sua vida em defesa da causa dos povos indígenas isolados.

Acompanham o livro quatro mapas com as referências sobre a existência de povos isolados, tanto no Brasil quanto nos demais países amazônicos e no Paraguai, e com informações sobre o desmatamento e os grandes empreendimentos econômicos que expulsam esse povos de suas terras, e colocam em risco a sua sobrevivência.

Organizadores

SIGLAS

- ACCA – Associação Conservação Bacia Amazônica
- AIDSESP - Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana
- ANEEL – Agência Nacional de Energia Elétrica
- ANP - Áreas Naturais Protegidas
- BNDES – Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social
- CAK - Causa Ameríndia Kiwxi
- CF – Constituição Federal
- CGIIRC/DPT - Coordenação Geral dos Índios Isolados e Recém-Contatados da Diretoria de Proteção Territorial
- CIMI – Conselho Indigenista Missionário.
- CITES - Convenção sobre o Comércio Internacional das Espécies da Flora e Fauna Selvagem em Perigo de Extinção
- COIAB - Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
- CONAMA - Conselho Nacional do Meio Ambiente
- CRI - Cartório de Registro de Imóveis
- CUNPIR - Coordenação da União das Nações e Povos Indígenas de Rondônia
- DAP - Documento de Aparecida
- DOU - Diário Oficial da União
- EIA/RIMA – Estudo de Impacto Ambiental e Relatório de Impacto Ambiental
- FENAMAD - Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes
- FLONA – Floresta Nacional

FPEAM - Frente de Proteção Etno Ambiental
FUNAI – Fundação Nacional do Índio.
FUNASA – Fundação Nacional de Saúde
GRIN - Guarda Rural Indígena
GT – Grupo Técnico
IBAMA – Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IIRSA - Iniciativa de Integração da Infra-estrutura Regional Sul Americana
INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
INPE – Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais
ISA – Instituto Socioambiental
IWGIA - Grupo de Trabalho Internacional sobre Assuntos Indígenas
Jocum - Jovens Com Uma Missão
MMA – Ministério do Meio Ambiente
MPF - Ministério Público Federal
NA – Área Natural
ONG – Organização Não Governamental
ONU – Organização das Nações Unidas
OPAN – Operação Amazônia Nativa (Denominada anteriormente de Operação Anchieta)
PAC - Programa de Aceleração do Crescimento
PACTO - Programa Avá-Canoeiro do Tocantins
PCH – Pequena Central Hidrelétrica
PBA - Projeto Básico Ambiental
PLANAFLORO - Plano Agropecuário e Florestal de Rondônia
PMF - Plano de Manejo Florestal

PN – Parque Nacional
POLONOROESTE - Programa Integrado de Desenvolvimento do Noroeste do Brasil
PRT – Proposta de Reserva Territorial
RAISG - Red Amazónica de Información Socio-Ambiental Georeferenciada
RB – Reserva da Biosfera
RC – Reserva Comunal
REBIO – Reserva Biológica
RESEX – Reserva Extrativista
RN – Reserva Nacional
RT - Reservas Territoriais
SIL - Summer Instituto Linguístico de Verão
SN – Santuário Nacional
SPI – Serviço de Proteção ao Índio
SPU - Secretaria do Patrimônio da União
STJ – Superior Tribunal de Justiça
TCO - Terra Comunitária de Origem
TI – Terra Indígena.
TIPNIS - Território Indígena Parque Nacional Isiboro Secure
TRF – Tribunal Regional Federal
UIV - Universidade Indígena de Venezuela
UNAP – Unión de Nativos Ayoreos del Paraguay
UNESCO - Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

SUMÁRIO

PARTE 1

Violência, Impunidade e Resistência na Amazônia e Grande Chaco

- 26** **1 POVOS INDÍGENAS ISOLADOS: VIOLÊNCIA E IMPUNIDADE NA AMAZÔNIA**
Guenter Francisco Loebens
- 32** **2 OS POVOS INDÍGENAS EM SITUAÇÃO DE ISOLAMENTO E RISCO E A POLÍTICA DO ESTADO BRASILEIRO PARA A SUA PROTEÇÃO**
Roberto Antônio Liebgott
- 41** **3 O ISOLAMENTO VOLUNTÁRIO E O DIREITO DE RESISTÊNCIA**
Saulo Ferreira Feitosa
- 48** **4 POVOS INDÍGENAS ISOLADOS, QUEM SÃO? ...**
Lino João de Oliveira Neves
- 80** **5 GRANDES PROJETOS AMEAÇAM VIDA DE POVOS ISOLADOS NA FRONTEIRA DO ACRE COM O PERU**
Rodrigo Domingues
- 87** **6 POVOS INDÍGENAS ISOLADOS AMEAÇADOS PELOS GRANDES PROJETOS EM RONDÔNIA**
Emilia Altini e Volmir Bavaresco
- 99** **7 JUMA: UM POVO INDÍGENA CONDENADO A EXTINÇÃO?**
Guenter Francisco Loebens

- 109** 8 Os Awá – Guajá em situação de isolamento no Maranhão
Gilderlan Rodrigues, Geraldo Abdias e Rosana Diniz
- 120** 9 Grupos Indígenas isolados no Mato Grosso
Catarina Lourdes Christ
- 143** 10 Povos indígenas isolados no Estado do Pará
Luiz Cláudio Brito Teixeira
- 148** 11 Os Avá-Canoeiro do Araguaia hoje: uma perspectiva de futuro
Patrícia de Mendonça Rodrigues
- 169** 12 Avá Canoeiro em situação de Risco e Isolamento
Eliane Franco Martins
- 174** 13 Povos indígenas isolados na América Latina: Vítimas da violência e testemunhas de resistência!
Fernando López e Arizete Miranda

ANEXOS DA PARTE 1

- 242** Anexo 1: Listagem dos povos indígenas isolados na Amazônia e no Grande Chaco dos países: Peru, Bolívia, Equador, Colômbia, Venezuela e Paraguai
- 246** Anexo 2: Listagem de referências dos povos indígenas isolados no Brasil
- 251** Anexo 3: Mapa com as referências dos grupos indígenas isolados em Roraima

252 Anexo 4: Mapa com as referências dos grupos indígenas isolados no Amapá

PARTE 2

Conhecendo e dialogando com o povo Suruwaha

256 1 Relatos sobre o povo Suruwaha e a experiência do Cimi

Gunter Kroemer

277 2 Dialogando com o povo Suruwaha

Teresinha Weber

297 3 Elementos da cosmologia, territorialidade e noção de pessoa Suruwaha

Adriana Huber Azevedo

357 4 **Homenagem:** Uma vida ao serviço dos povos indígenas!

Pe. Gunter Kroemer

ANEXOS

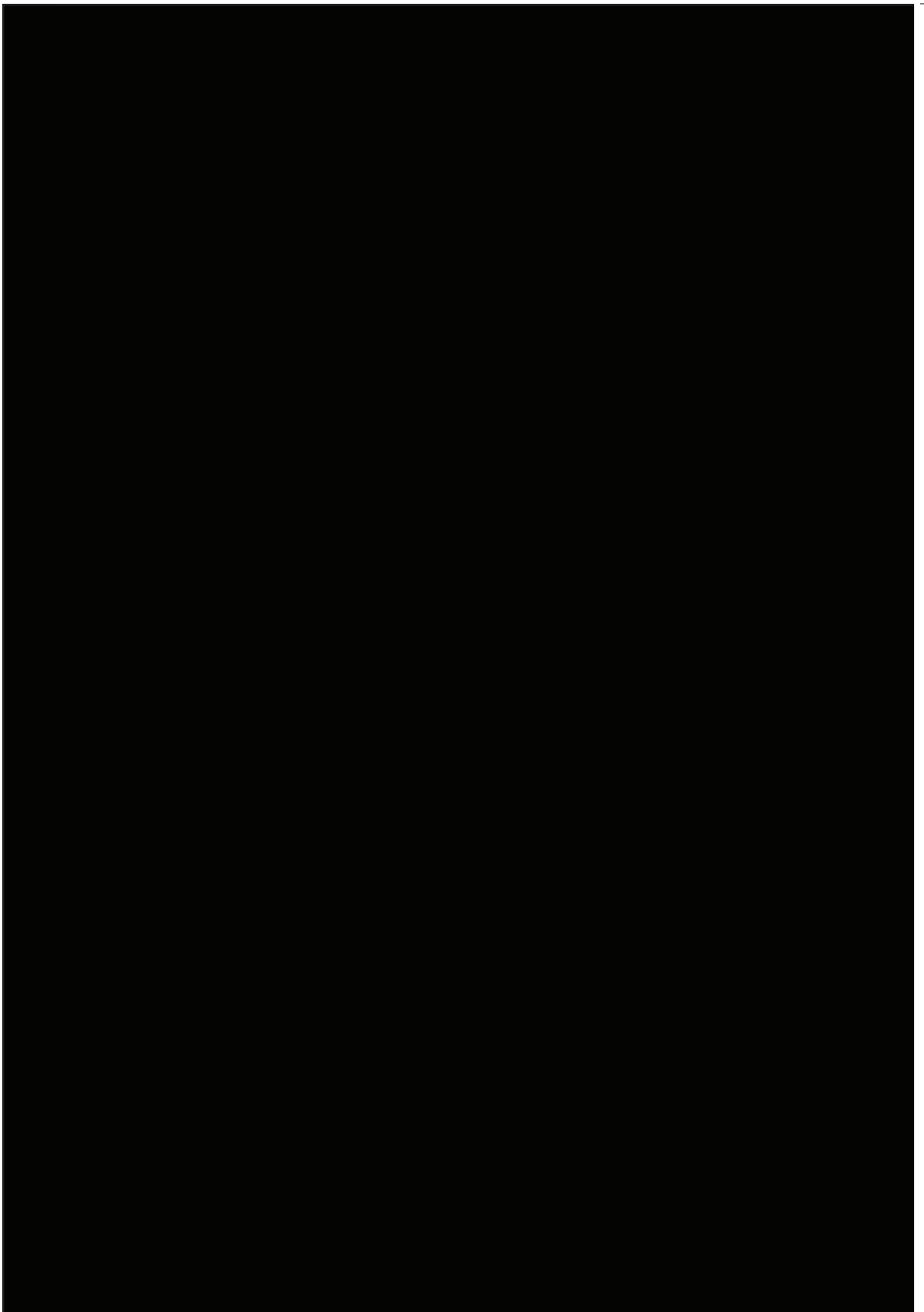
Mapas: acompanham o livro quatro mapas

1- Povos indígenas isolados Pan-Amazônia e Grande Chaco

2- Povos indígenas isolados Pan-Amazônia e Grande Chaco - Obras de infra-estrutura previstas e em andamento

3- Povos indígenas isolados Amazônia Brasileira - Desmatamento

4- Povos indígenas isolados Amazônia Brasileira - Obras de infra-estrutura previstas e em anda-



PARTE 1

Violência, Impunidade e Resistência na Amazônia e Grande Chaco

Os povos indígenas isolados estão presentes no continente sul-americano, principalmente na região amazônica dos países da Bolívia, Brasil, Colômbia, Equador, Peru e Venezuela, e no Grande Chaco paraguaio. Existem 127 referências de grupos indígenas isolados nesses países, dos quais 90 no Brasil.

Os quatro primeiros capítulos abordam o tema dos povos isolados de forma mais ampla, buscando compreender as razões da opção destes grupos de evitarem relações com as sociedades nacionais e mesmo com outros povos indígenas. Com uma abordagem mais teórica e conceitual, estes capítulos oferecem uma leitura crítica sobre o propalado papel do Estado Brasileiro como “pacificador” ou “protetor” desses povos e sobre os impactos das políticas desenvolvimentistas projetadas e executadas na região amazônica, buscando, ainda, conceituar melhor quem são os povos isolados - de quem se está falando - e revelar o preconceito presente em muitos dos termos usados para caracterizá-los como “Arredios”, “Brabos”, “Hostis”, “Isolados”, “Sem contato”, “Não contatados”, “Afastados” etc. Estes primeiros capítulos constatam que, embora não seja possível indicar com precisão quantos são esses povos, quais os seus números populacionais, qual a extensão de seus respectivos territórios, nem exatamente o que pensa cada um destes grupos isolados, há a necessidade urgente, urgentíssima, de falar sobre eles para que tenham respeitadas as suas organizações sociais, usos, costumes e tradições, e, inclusive, para que seja reconhecido o seu direito de resistência, através do qual buscam formas de continuarem a existir enquanto sociedades etnicamente diferenciadas no contexto da sociedade brasileira

Os oito capítulos seguintes apresentam uma abordagem, por estado, da Amazônia brasileira, sobre o contexto em que vivem os povos indígenas isolados. A partir da prática de trabalho pautada na valorização da experiência empírica profunda, os dife-

rentes autores descrevem com riqueza de detalhes a realidade que cerca esses povos, informam sobre os vestígios, marcas, sinais, indícios e outros elementos que comprovam a existência de inúmeros grupos isolados em vastas áreas da Amazônia, e analisam as principais ameaças advindas da expropriação das suas terras, do desmatamento predatório, da exploração madeireira, da implantação de grandes projetos e das políticas de desenvolvimento para a região.

O último capítulo lança um olhar sobre a Amazônia para além das fronteiras nacionais, buscando demonstrar a existência entre os diferentes países de políticas governamentais articuladas que visam conectar a Amazônia ao mercado globalizado; programas, por exemplo, como a Iniciativa de Integração da Infraestrutura regional Sul Americana (IIRSA), com sua carteira de projetos que vão na contramão das experiências históricas dos povos da região. Este capítulo traz, ainda, análises de contexto dos diversos países onde se constata a sua presença atual, denúncias de violação de direitos e propostas para a proteção dos povos isolados.

Os capítulos são ilustrados com mapas sobre a localização aproximada dos povos indígenas isolados e, em anexo, aparece um quadro relacionando as 90 referências de povos isolados no Brasil e as 37 referências da existência de povos nessa mesma situação nos outros países sul-americanos.

1 POVOS INDÍGENAS ISOLADOS: VIOLÊNCIA E IMPUNIDADE NA AMAZÔNIA

Guenter Francisco Loebens¹

Os povos indígenas isolados localizam-se na Amazônia, no Gran Chaco paraguaio e em diferentes partes do mundo. São povos que decidiram por diferentes razões desfazer-se das relações que mantinham com as sociedades nacionais e mesmo com outros povos indígenas, ou então restringi-las ao máximo. Existem aproximadamente 150 grupos indígenas isolados no mundo, dos quais 127 na América do Sul, sendo 90 no Brasil. Na Amazônia, estão presentes no Brasil, Peru, Equador, Colômbia, Bolívia e Venezuela.

A denominação “isolados” certamente não é a mais adequada para nos referirmos a estes povos indígenas. O uso dessa denominação se dá tão somente por falta de uma conceituação que os identifique de forma apropriada. Esses povos mantinham relações, como é próprio de todas as civilizações, com outros povos indígenas e com sociedades, no passado, e por algum motivo decidiram isolar-se. São conhecidos também como povos “sem contato”, “em situação de isolamento voluntário”, “arredios”, “autônomos” ou “livres”. São testemunhas da presença originária dos povos indígenas no continente e, portanto, anteriores aos Estados nacionais, sobreviventes da violência dos conquistadores, que se reproduz até os dias atuais.

Para entender a vontade manifesta desses povos pelo isolamento deve ser considerada a sua opção pela autonomia, evitando relações de dominação ou conflitos que poderiam gerar desequilíbrios internos. Essa opção normalmente está associada a experiências traumáticas de encontros, protagonizados ou não por eles, com os agentes das frentes econômicas das sociedades nacionais. En-

¹ Atua na área de formação do Cimi Regional Norte I.

contos marcados pela violência dos massacres, das epidemias, da invasão de seus territórios e da depredação de suas fontes de alimento e de seus referenciais simbólicos. Revela, por outro lado, uma enorme capacidade de luta e resistência desses povos para manter, mesmo em situações muito adversas, a sua autonomia e para suprir suas necessidades materiais, espirituais e de vida em sociedade.

O tema da violência não é algo do passado. Ela continua perseguindo os sobreviventes desses povos. As situações mais desesperadoras acompanham o chamado arco do desmatamento que vai do sul do Estado do Amazonas ao Maranhão. A exploração madeireira e o desmatamento, seguida da ocupação da terra pelo gado e pelos monocultivos do agronegócio fazem desaparecer todo e qualquer vestígio da presença humana anteriormente verificada, bem como eliminam as provas de massacres recentemente praticados contra esses povos indígenas.

A volta dos grandes projetos de infraestrutura governamentais na Amazônia implementados através da Iirsa (Iniciativa de Integração da Infraestrutura Regional Sul Americana) e pelo PAC (Programa de Aceleração do Crescimento), para facilitar o acesso, uso e exploração dos recursos naturais da região associa-se à lógica predatória em curso, restringindo ainda mais os espaços de refúgio dos povos isolados.

Nunca é demais lembrar que os grandes projetos da ditadura militar na Amazônia, como a construção das hidrelétricas de Balbina e Tucuruí e as estradas Transamazônica, Belém-Brasília, BR 364, BR 174 e Perimetral Norte dizimaram as populações dos povos Waimiri-Atroari, Yanomami, Arara, Parakanã, Cinta Larga, Nambikwara entre outros, isolados na época, levando-os à beira do extermínio.

Preocupa sobremaneira que os processos de licenciamento dos grandes empreendimentos de hoje guardam muita similaridade com os do passado. As populações locais, especialmente os povos indígenas, continuam sendo considerados obstáculos ao chamado desenvolvimento, assim como há pouca seriedade nos estudos de viabilidade socioeconômica e ambiental.

Diante das exigências do grande capital em assegurar a exploração dos recursos naturais da região, por um lado, e a proteção dos povos indígenas, por outro, o Estado assume um pretensão papel conciliador de interesses. Pretensão, porque invariavelmente os povos indígenas são obrigados a ceder. Isso fica evidente nos EIA e RIMA para o licenciamento das hidrelétricas de Belo Monte no rio Xingu e Jirau e Santo Antônio no rio Madeira. Dois casos escandalosos de desrespeito aos direitos indígenas. No caso de Belo Monte a Funai forjou as consultas às comunidades indígenas considerando encontros de informação promovidos por seus funcionários sobre o projeto como sendo os espaços para o consentimento livre, prévio e informado dos indígenas; e no caso das obras no rio Madeira os estudos chegam a mencionar a existência de cinco grupos de índios isolados, na área de influência do projeto, mas a Funai dá o seu aval mesmo não conhecendo nada sobre a realidade desses povos e muito menos sobre as consequências que iriam sofrer em razão da construção das hidrelétricas.

Muitos grupos indígenas isolados, para manterem a sua autonomia ou para fugir da morte, deslocam-se para as áreas mais preservadas, que por vezes são de Unidades de Conservação Ambiental ou Terras Indígenas já demarcadas. Tem ocorrido de forma relativamente frequente também a criação de Unidades de Conservação em áreas de localização de povos isolados, ao invés de demarcá-las como terras indígenas.

No Maranhão os grupos Awá isolados perambulam por terras indígenas já demarcadas. Mesmo assim estão ameaçados de extinção devido a permanente e incontrolável invasão e exploração ilegal de madeira nessas terras. A atividade madeireira também ameaça os povos isolados na fronteira do Acre com o Peru, obrigando-os a disputar espaços territoriais com outros povos indígenas.

Os crimes de genocídio, que são aqueles praticados com a intenção de aniquilar um povo, são relativamente frequentes na Amazônia nas últimas décadas. Os relatos testemunhais de sobreviventes revelam requintes de perversidade sobre esses massacres. Um desses crimes foi praticado, há uns 30 anos, contra o povo Pi-

ripkura, localizado na região entre os rios Branco e Madeirinha, nos municípios de Colniza e Rondolândia/MT. O jornalista Felipe Milanez, em entrevista com uma das três sobreviventes conhecidos, afirma: “Rita me contou sobre o massacre sofrido por sua tribo há quase de 30 anos. Homens armados invadiram sua aldeia de madrugada. Sua tia foi morta a tiros enquanto dormia na rede. Seu pai foi decapitado, assim como várias crianças, homens e mulheres da tribo. A aldeia foi incendiada. Rita conseguiu fugir, mas depois de um tempo vagando pela floresta acabou sendo forçada a conviver com a nossa sociedade”.²

Na região de Corumbiara, no sul de Rondônia, localizam-se os sobreviventes dos massacres praticados, na década de 1980, contra os povos Kanoê e Akuntsu contatados pela Funai em 1995, bem como o chamado “índio do buraco”, possivelmente a única pessoa viva de seu povo. Apesar de os fortes indícios sobre a autoria desses crimes, que apontam para fazendeiros e políticos da região que se apossaram das terras onde esses povos viviam, ninguém foi indiciado ou preso. Resta o documentário “Corumbiara”, do cineasta Vicent Carelli, fruto de 20 anos de pesquisa sobre esses fatos, para manter viva nas mentes e corações essa vergonhosa história de massacres contra os povos indígenas, que continuam se repetindo na Amazônia.

São muitas as situações em que as terras ocupadas até recentemente pelos povos isolados foram usurpadas. Dois relatos de agentes do Cimi retratam essa realidade. Gunter Kroemer, nos relatórios de suas viagens de levantamento sobre a realidade do povo isolado Katawixi, no município de Lábrea/AM, nos anos de 2006 a 2008, manifesta grande preocupação: “[...] no igarapé Jacareúba, hábitat e antigo coração das terras Katawixi encontra-se hoje a vila Seringarana, um assentamento do Incra[...] É praticado um tipo de ecoturismo, com hotel de dois andares, acomodações e programas

² MILANEZ, Felipe. *Genocídio na Selva* – Massacres a nações indígenas, Disponível em: < <http://racismoambiental.net.br/2010/07/genocidio-na-selva-o-massacre-a-nacoes-indigenas/>>.

de pescaria turística... Que loucura, que dor no coração, estamos no habitat tradicional dos índios Katawixi”.³ Catarina Lourdes Christ, depois de 20 anos de presença na região de Aripuanã, no norte do Mato Grosso, faz, em 2005, o seguinte relato sobre os índios isolados, conhecidos como “Baixinhos”: “Nota-se que, à medida que a mata está sendo derrubada e instaladas fazendas e o projeto de Assentamento Conselvan, os índios estão recuando. Já não apareceram mais nos últimos dois anos nesta região entre os rios Guariba e Branco...”⁴

Os índios vão desaparecendo das terras por eles ocupadas. Os novos donos, muitas vezes os seus assassinos, juram que jamais os viram nas terras que receberam em recompensa pela violência que praticaram. Fazem coro com os demais latifundiários contra a demarcação de terras indígenas e contra toda e qualquer medida de proteção adotada pelo poder público. Esbravejam contra as entidades da sociedade civil que apoiam os direitos indígenas taxando-as de inimigas da pátria a serviço de potências estrangeiras. Querem, enfim, o aval do Estado, e por vezes têm conseguido, para continuar matando tudo o que atravessar o seu caminho (seja gente ou floresta) em busca do lucro fácil para satisfazer a sua ganância.

Esse contexto é assim descrito pela equipe do Cimi de Apoio aos Povos Isolados: “Analisando a mobilidade forçada dos grupos indígenas isolados, fica evidente que a conquista da Amazônia continua através de um violento e silencioso processo de expropriação de terras. Os povos indígenas isolados, as maiores vítimas, por motivos óbvios, não batem nas portas do MPF, do Palácio do Planalto, do Judiciário, do Congresso Nacional e nem se fazem ouvir pelos meios de comunicação para denunciar os crimes de genocídio de que vêm

³ KROEMER, Gunter. *Minhas viagens 2006 – 2008*. Manaus: Arquivo Cimi Norte I.

⁴ CHRIST, Lourdes Catarina. *Terra Indígena Rio Pardo – Ano: 2005/ 28 de abril e 27 de maio*. Relatório. Manaus: Arquivo Cimi Norte I.

sendo vítimas”.⁵ Também não cobram que seja respeitado o artigo 231, § 5.º da Constituição Federal que declara: “É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo “ad referendum” do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco”.

Isso, no entanto, não justifica a indiferença. Cabe à sociedade dizer se quer continuar como cúmplice do extermínio de povos indígenas, legitimando a devastação da Amazônia e tudo o que nela existe, ou se pretende desautorizá-la. Neste caso, o primeiro passo é contrapor-se à lógica perversa e imediatista do desenvolvimento, da exploração e da acumulação, que associa os povos indígenas ao passado. E depois apropriar-se do sentido do “bem viver” desses povos que organizaram a sua relação com o meio ambiente com forte simbolismo religioso, reproduzindo a igualdade social, para assegurar a vida das gerações futuras.

⁵ Equipe de apoio do Cimi aos povos indígenas isolados. Encontro dos regionais da Amazônia sobre os povos isolados – 13 a 15/9/2010 – Porto Velho Rondônia, Nota à imprensa, Arquivo Cimi.

2 OS POVOS INDÍGENAS EM SITUAÇÃO DE ISOLAMENTO E RISCO E A POLÍTICA DO ESTADO BRASILEIRO PARA A SUA PROTEÇÃO

Roberto Antônio Liebgott⁶

A questão indígena no Brasil é tratada, pelos que governam o Estado, com absoluto desprezo quando se fazem necessárias ações e políticas que assegurem efetivamente os direitos indígenas. Mas, quando as terras dos povos indígenas são objeto de interesses à especulação de poderosos grupos econômicos, então a questão indígena é tratada com esmero, tendo em vista a restrição dos direitos destes povos e a facilitação da exploração das terras e de seus recursos ambientais, minerais e hídricos.

Além da subserviência dos poderes públicos aos que buscam explorar as terras indígenas, no Brasil se consolidou uma história onde, de um lado, se projetou o apagamento dos povos indígenas como sujeitos de direitos e portadores de culturas milenares e, de outro, se promoveu e alimentou preconceitos e se estimulou as mais variadas práticas de violências contra os primeiros habitantes do Brasil.

Tendo como referência essas constatações históricas acerca da relação do Estado brasileiro com os povos indígenas, passo a abordar uma realidade que poderia ser caracterizada por muitos como “coisa do passado”: a existência de povos denominados “isolados” e a necessidade de uma política de governo para sua proteção. Ou seja, a realidade de povos que, apesar de mais de 500 anos de “história do Brasil”, não mantêm relação com a nossa sociedade, vivendo em desespero, em fuga, refugiando-se diante das frentes de expansão colonialista e da devastação das terras.

São incontáveis as narrativas (orais, escritas, documentadas em filmes, livros e relatadas ao poder público) sobre os contatos e

⁶ Vice-presidente do Cimi

relações que se estabeleceram com os povos, grupos e comunidades que vivem em situação de isolamento na Amazônia brasileira, bem como sobre a crueldade destes contatos, quando estabelecidos por grileiros, madeireiros, fazendeiros e seus pistoleiros, mineradores, garimpeiros, migrantes, posseiros, pescadores etc.

As histórias narradas e documentadas são aterrorizantes. Muitas delas expressam com crueldade a infinita capacidade destruidora e genocida que os seres humanos possuem quando estão, consciente ou inconscientemente, tomados pela ambição de ter bens, patrimônios, dinheiro e poder.

1 O INDIGENISMO OFICIAL NO BRASIL

Desde a época do SPI – Serviço de Proteção aos Índios, criado em 1910, o Estado desenvolve ações e políticas, geralmente paliativas e transitórias, para os povos indígenas que se encontravam distanciados ou isolados das relações sociais, políticas e econômicas da sociedade brasileira. As ações do SPI tinham por finalidade a “humanização dos índios”, ou seja, se pretendia “pacificá-los”, para que fossem gradativamente assimilados ou integrados à comunhão nacional. No entanto, não havia do ponto de vista governamental nada muito organizado para se atingir estas finalidades. Ao contrário, os serviços eram restritos a um grupo de pessoas que desarticuladamente buscavam vestígios e informações acerca de grupos e/ou pessoas que estavam em situação de isolamento na Amazônia. Não havia nenhuma proposta planejada de política objetivando identificar os povos e/ou grupos e criar mecanismos de proteção das terras, fiscalizando-as e coibindo o avanço das frentes de expansão e colonização.

É necessário enfatizar que na concepção estatal os índios eram um “estorvo para o progresso” e, portanto, a obrigação daqueles que governavam era o de promover, mesmo que de maneira fragmentada, a remoção dos índios do caminho do desenvolvimento e da integração da Amazônia com o restante do Brasil. Com

isso, possibilitariam a implementação dos grandes empreendimentos econômicos, em especial a mineração, a exploração madeireira, o loteamento das terras e a expansão de um vasto mercado agrícola e pecuário. O chamamento para a colonização da Amazônia nas décadas passadas se dava com o seguinte lema: “Amazônia, uma terra sem homens, para homens sem terra”.

Até o ano de 1967 o SPI conduziu a política de pacificação. A Funai – Fundação Nacional do Índio – criada em seu lugar deu continuidade a ela. E, ao contrário do que se anuncia em escritos e/ou nos relatos de sertanistas e indigenistas, saudosos servidores da Funai, esse órgão, juntamente com o Ibama e depois com o Incra promoveu negociações, acordos e projetos com segmentos políticos e econômicos regionais, patrocinando com isso a invasão das terras para a exploração madeireira, mineral, a grilagem das terras e a estruturação ou consolidação de propriedades em grandes latifúndios. Consequentemente, os referidos órgãos da administração pública tornaram-se responsáveis diretos pelo genocídio e pelo massacre de muitos povos. Alguns grupos que subsistiram e resistiram permanecem isolados nos Estados da Amazônia.

Um documento elaborado por lideranças indígenas e entidades de apoio aos povos indígenas, encaminhado ao Governo Federal, intitulado *Índios isolados em Rondônia e no Brasil: alerta de genocídio*,⁷ enfatiza exatamente esse aspecto da recente colonização dos Estados da Amazônia e os ataques promovidos contra os isolados. Diz o documento: “ignorando a milenar presença indígena, (o Estado) promoveu a ocupação ilegal e grilagem por parte de latifundiários e exploradores egressos em sua maioria do Centro-Sul do País, que rapidamente subverteram a lógica do assentamento de trabalhadores rurais trasladados pelo estímulo oficial. Concomitantemente, realizaram uma brutal “limpeza territorial e étnica” através de repetidas chacinas sobre inúmeros povos indígenas nativos”.

O documento é enfático acerca da realidade de violências vivida pelos isolados e ao mesmo tempo contesta a política da Funai

⁷ Publicado no sítio do Cimi. Disponível em: < <http://www.cimi.org.br/?system=news&action=read&id=4360&cid=355>>. Acesso em: 6/1/2010.

e chama a atenção do governo: “A sociedade civil espera do Estado brasileiro atitudes à altura da urgência e importância social e política na proteção à sobrevivência e continuidade dos últimos povos indígenas autônomos no Brasil, bem como a conservação e proteção de seus territórios, esteio de suas vidas e de suas possibilidades de futuro”.

Tendo como referência os apelos dos segmentos sociais, preocupados com os povos em situação de isolamento e risco, farei uma abordagem sobre a estrutura que o órgão indigenista oficial dispõe para atender as demandas dos povos indígenas não contatados ou que se refugiam em função das frentes de expansão econômica.

2. A FUNAI E A ATUAL POLÍTICA PARA OS POVOS INDÍGENAS EM SITUAÇÃO DE ISOLAMENTO

Na Constituição brasileira são reconhecidos os direitos originários sobre as terras que os povos indígenas tradicionalmente ocupam, bem como a organização social de cada povo, suas culturas, crenças, tradições cabendo ao Estado o dever de protegê-los e respeitá-los (Art. 231). Portanto, a nossa Lei Maior manda que o estado se organize para assegurar os direitos dos povos indígenas que habitam nosso País, estando eles em situação de isolamento ou não.

Até o final dos anos de 80 do século passado, a Funai mantinha a mesma lógica das políticas integracionistas do SPI e dos governos militares. Somente nos anos subsequentes à promulgação da Constituição Federal de 1988 é que os governos passaram a observar os indígenas como portadores de direitos diferenciados. No entanto, as políticas não foram efetivamente criadas para atender as diferenças e os povos em situação de isolamento, não representavam qualquer tipo de preocupação para os que governavam. Ou seja, as políticas que se iniciavam para responder à Constituição Federal não tinham no seu horizonte a defesa e a assistência a esses grupos.

Na década de 1990, a Funai delegou para alguns sertanistas a responsabilidade de buscarem identificar indícios de existên-

cia de povos ou grupos indígenas que viviam em isolamento na Amazônia. Delegou-lhes a incumbência de desenvolver ações para sua proteção. Passados alguns anos, em 2000, no âmbito do órgão indigenista se tomou a decisão pelo estabelecimento de diretrizes que viessem a fundamentar uma futura política para a proteção aos povos indígenas isolados. Essas diretrizes deveriam garantir: a não obrigatoriedade do contato; autonomia e liberdade dos povos; a criação de programas destinados à sua localização; proceder à interdição dos territórios e garantir sua integridade; preservação das áreas e de todo o seu ecossistema; desenvolver ações e serviços de fiscalização; proibir qualquer tipo de atividade econômica ou comercial no interior das terras.

Foi constituída a Coordenação Geral de Índios Isolados e Recém-Contatados (CGII), que deveria articular e coordenar as Frentes de Proteção Etnoambiental, responsáveis pelas ações de proteção, identificação, fiscalização e contato com os povos isolados. As Frentes Etnoambientais deveriam ser dotadas de recursos financeiros suficientes para atender a todas as diretrizes estabelecidas. De acordo com dados oficiais existem referências sobre a existência de ao menos 70 povos ou grupos em situação de isolamento e risco, sendo que muitos estão em iminência de extinção.

Os dados orçamentários dos últimos três anos demonstram as contradições entre as diretrizes estabelecidas, as ações a serem desenvolvidas e os recursos financeiros destinados e executados para as ações e serviços da Funai junto aos povos isolados. No ano de 2008 foram autorizados R\$ 1.526.060,00 e gastos R\$ 1.227.530,00, portanto 80% do valor liberado. Em 2009 foram autorizados R\$ 2.248.160,00 e gastos R\$ 1.912.375,00, portanto 85% do valor liberado. E em 2010 foram autorizados R\$ 2 milhões e até o mês de agosto foram gastos R\$ 720.495,00, portanto, apenas 36% do valor liberado para esta finalidade. É importante salientar que houve uma redução orçamentária de R\$ 248.160,00, ou 11,04% em relação ao ano de 2009.

Os dados do orçamento remetem para uma reflexão que contrasta com o discurso oficial de que a Funai tem como um dos objetivos fortalecer as ações junto aos povos isolados. Esse discurso

foi repetidas vezes proferido pelo atual presidente da Funai, Márcio Meira, por ocasião da edição do Decreto 7056/2009, que pretende reestruturar a Funai. Meira declarou em entrevista: “O decreto cria mais seis Frentes de Proteção Etno Ambiental, totalizando 12, que são as unidades que atuam na defesa dos índios em situação de isolamento voluntário e de recente contato. Nós ampliamos e duplicamos nossa presença nessas regiões delicadas e vulneráveis. A Funai já tem uma política de 20 anos de proteção e de não fazer o contato e respeitar os povos que não querem fazer contato ou aqueles de recente contato. Dessa forma nós estamos reforçando essa política, que, aliás, já é reconhecida pela ONU como referência mundial de proteção de povos indígenas em situação de isolamento ou de recente contato”.⁸

A prática desmente o discurso oficial e expõe a omissão do Estado. E isso é perceptível quando se faz a análise entre o que se propaga, os serviços prestados e valores orçamentários liberados e efetivamente gastos. Como se viu acima há diminuição dos recursos para as ações e ao mesmo tempo o presidente do órgão indigenista enfatiza que intensificarão a presença através da criação de novas frentes etnoambientais. No entanto, até o final do mês de agosto de 2010 a Funai gastou apenas 36% dos recursos destinados ao trabalho junto aos isolados. Ou seja, há na rubrica orçamentária menos recursos, aumento das demandas, criação de novas estruturas e os custos financeiros com as atividades caíram abruptamente. O descompasso é evidente entre a propaganda e os serviços prestados.

Vinculado a essa contradição é também evidente que a propaganda reestruturação apenas fortaleceu, dentro do órgão indigenista, a Coordenação Geral de Gestão Ambiental da Funai, responsável pela elaboração dos Termos de Referência sobre os empreendimentos que afetam terras indígenas. Essa coordenação tem se esmerado em acompanhar, estudar e planejar atividades entre comunidades, lideranças indígenas com os empreendedores de grandes

⁸ Sítio da Funai. Disponível em: < http://www.funai.gov.br/ultimas/noticias/1_semestre_2010/un2010_04.html >. Acesso em: 18/1/2010.

obras objetivando discutir e elaborar os termos de referência, pois neles se apresentam as propostas para as compensações e mitigações às comunidades e povos indígenas em função dos impactos que sofrerão com a execução das obras. Os termos de referência, em última análise, avalizam as obras em terras indígenas. Portanto, ao que parece, pelo volume de ações e eventos promovidos por esta Coordenação da Funai, sua função é de garantidora dos projetos econômicos que afetarão terras indígenas, de modo especial aquelas vinculadas ao Programa de Aceleração do Crescimento (PAC).

Contrariamente, a Coordenação de Assuntos Fundiários não tem tido o mesmo empenho que a anterior, haja vista que as terras não estão sendo demarcadas e protegidas. E o mesmo se evidencia quanto à Coordenação de Índios Isolados e Recém-Contatados. As recentes denúncias feitas em âmbito internacional por meio de entidades ambientalistas, indigenistas e indígenas confirmam que as grandes hidrelétricas em construção ou em fase de liberação pelo Governo Federal, incidirão diretamente sobre terras indígenas e sobre povos que vivem isolados nos Estados de Rondônia e Pará.

Tem causado apreensão o descaso do governo brasileiro e das empresas interessadas nos grandes projetos hidrelétricos, a existência de grupos isolados próximos a essas obras. Tem sido denunciado que documentos relativos aos processos de licenciamento ambiental – pareceres do Ibama e da Funai, Projeto Básico Ambiental (PBA), Estudos de Impacto Ambiental (EIA), Termos de Referência – comprovam que os envolvidos têm conhecimento da existência de grupos e povos indígenas isolados dentro das áreas que serão diretamente atingidas pelas hidrelétricas, tanto na abrangência dos lagos que serão formados, bem como nas margens dos rios que terão as suas águas drasticamente diminuídas com o fechamento das comportas. Isso vem acontecendo em dezenas de obras do PAC, mas especialmente ocorrerão na abrangência das grandes hidrelétricas: Santo Antônio e Jirau, no rio Madeira, em Rondônia, que estão em construção, e Belo Monte, no rio Xingu, no Pará, que já teve concedida a licença para a obra. A organização não governamental britânica Survival International, veiculou no mundo

todo, denúncia sobre a ameaça à sobrevivência de grupos indígenas isolados em função da construção das hidrelétricas do rio Madeira – Santo Antônio e Jirau, em Rondônia.

Constituiu-se também fato grave o governo brasileiro ter conhecimento da existência dos isolados na região de abrangência da hidrelétrica de Belo Monte e nada fazer para rediscutir o projeto. Essa presença indígena é descrita desde a década de 1970. Estudos recentes comprovam a presença de isolados nas cabeceiras do Igarapé Ipiaçava e de grupos isolados na terra indígena Koatinemo. O Estudo de Impacto Ambiental de Belo Monte apresentou de forma superficial a existência dos indígenas naquela região. Por sua vez, técnicos do Ibama recomendaram que, antes do leilão de compra de energia de Belo Monte, o poder público deveria coordenar e articular ações para proteção dos indígenas isolados. Seria preciso publicar uma portaria estabelecendo as restrições, no entanto, o governo nada fez, mesmo estando ciente da presença desses grupos isolados na região do Xingu. Somente depois que autorizou a construção da obra, o Ministério da Justiça informou que destinaria R\$ 2,78 milhões para ações de Localização e Proteção de Povos Indígenas Isolados e de Recém-Contatados. A responsabilidade para executar essas ações será da Coordenação Geral dos Índios Isolados e Recém Contatados da Diretoria de Proteção Territorial (CGIIRC/DPTI). Muito tarde para isso, uma vez que a Funai foi cúmplice pelos desmandos praticados durante o processo de licenciamento e autorização da obra, porque avalizou a hidrelétrica alegando ter tido a anuência dos indígenas afetados. Uma mentira que compromete em definitivo o órgão indigenista oficial.

CONCLUSÃO

Ao concluir esta abordagem sobre a política do Governo Federal para a proteção dos povos indígenas em situação de isolamento e risco, pode-se afirmar que ela está estruturada em bases

frágeis. Ou seja, há discursos, recomendações, propaganda, mas nenhuma eficácia quanto à execução de ações e serviços. O governo brasileiro continua a permitir que os povos em situação de isolamento permaneçam submetidos aos ataques de grileiros, fazendeiros, madeireiros, garimpeiros que, de modo violento, adentram as terras indígenas e nelas desenvolvem atividades exploratórias e ocupação desmedida. Ao mesmo tempo em que permite as ações ilegais como as referidas acima, o governo promove, por meio de seu programa desenvolvimentista, projetos que causarão a morte e destruição nas terras indígenas com uma aparente legitimidade.

Diante de tantas evidências, podemos afirmar que os povos em situação de isolamento e risco estão diante de uma política de Estado que, deliberadamente, pretende a sua extinção.

3 O ISOLAMENTO VOLUNTÁRIO E O DIREITO DE RESISTÊNCIA

Saulo Ferreira Feitosa⁹

“Que cada povo trame os fios da sua história”.
(Rita Segato)

Passados mais de 500 anos desde a chegada dos primeiros representantes do projeto colonizador europeu ao chamado “novo mundo”, nos deparamos com uma realidade jamais imaginada pelos seus idealizadores: a existência de muitos povos que, ainda hoje, se recusam a aceitar o “contato” e para evitá-lo, optaram pelo “isolamento voluntário” como uma forma de resistência planejada. Para tanto, necessitaram construir, ao longo dos séculos, estratégias de enfrentamento às várias frentes expansionistas em suas investidas de captura, aprisionamento e massacre de suas populações. Graças a essa capacidade de resistir, tem-se atualmente o conhecimento de suas existências em vários países, a exemplo do Brasil, Colômbia, Peru, Equador, Bolívia e Paraguai.

A expressão “isolamento voluntário” deve ser entendida em sentido amplo, inclusive como fuga, como estratégia de sobrevivência, visto que em sua grande maioria esses povos foram perseguidos e forçados a se refugiarem em regiões mais longínquas para não serem massacrados. Mas como bem observa Comegna (2008, p.3) “esse ato de vontade de isolamento também se relaciona com a experiência de um Estado de autarquia social, próprio de povos amazônicos, quando a situação os leva a suprir de forma autônoma, suas necessidades sociais, materiais ou simbólicas, evitando relações sociais que poderiam desencadear tensões ou conflitos interétnicos”.

⁹ Integra a equipe do Secretariado Nacional do Cimi.

Em seus conflituosos históricos de relação com os povos indígenas, os Estados nacionais, inicialmente os europeus e depois aqueles que foram sendo constituídos no continente americano, após a investida inicial da política de limpeza étnica, responsável pelo extermínio de milhares deles, adotaram a política de integração compulsória. Dentro dessa lógica, todos os povos indígenas estariam obrigados a se relacionarem com a sociedade ocidental independentemente de sua vontade, justificando-se tal imposição pela ideologia do processo civilizatório e homogeneizador fundado na superioridade da cultura ocidental, modelo a ser alcançado pelas culturas consideradas inferiores, de acordo com a lógica evolucionista.

No início do Século XX, com a criação do Serviço de Proteção ao Índio - SPI, o Brasil iniciou uma política de “pacificação de índios bravios” que tinha como orientação principal a sedentarização das populações nômades. A constituição de frentes de atração e a concomitante criação de postos indígenas se constituíram mecanismos importantes para o alcance de tal objetivo. Após o fim do SPI, a Fundação Nacional do Índio – Funai deu continuidade a essa atividade. Como resultado desse trabalho, muitos povos indígenas foram atraídos, pacificados e tutelados pelo Estado.

Em última análise, tanto a guerra de limpeza étnica quanto a “pacificação e sedentarização dos indígenas” tinham como finalidade um mesmo objetivo: retirar do meio do caminho todos os obstáculos que impediam o avanço das fronteiras capitalistas. Por essa razão, aqueles povos tidos como atrasados, sofreram o esbulho de seus territórios tradicionais afim de que os mesmos pudessem ser destinados para as atividades econômicas compreendidas como necessárias para o desenvolvimento do País. Em “compensação”, o Estado lhes concedia pequenas parcelas de áreas reservadas, muitas delas ocupadas por várias etnias, algumas podendo ser comparadas a verdadeiros campos de concentração.

Na segunda metade do Século XX, com a aprovação da Lei 6001/73 - o Estatuto do Índio - ampliaram-se as possibilidades de proteção dos direitos territoriais indígenas e, finalmente, o ano de 1988 inaugurou uma nova fase na história do indigenismo brasileiro.

A Constituição Federal promulgada naquele ano passou a reconhecer os povos indígenas como portadores de organização social própria e processos próprios de aprendizagem, os quais deveriam dali em diante receber a atenção respeitosa da sociedade e a proteção do Estado brasileiro.

Entendendo a proteção da base territorial indígena como esteio fundamental tanto para a reprodução sociocultural quanto para manutenção da identidade dos povos autóctones, fez destinar-lhes entre outras garantias, duas formas básicas de direitos territoriais:

A primeira, através do reconhecimento, como “originários” e “imprescritíveis”, os seus direitos de “posse permanente” e “usu-fruto exclusivo” das riquezas naturais existentes no solo, rios e lagos das suas “terras de ocupação tradicional.” (CF/88 art. 231, caput e §§ 2.º e 4.º);

A segunda, através da incumbência, à União Federal, do dever de demarcar tais terras conforme os limites tradicionalmente ocupados, ou seja, de acordo com seus usos, costumes e tradições (CF/88 art. 231, caput).

Este reconhecimento constitucional dos direitos originários dos povos indígenas às suas terras, e a determinação de sua demarcação segundo seus usos, costumes e tradições, consistem em garantias para a continuidade de sua existência enquanto povos étnica e culturalmente diversos entre si e da sociedade nacional brasileira.

Essas garantias constitucionais asseguram aos povos que vivem em situação de isolamento o direito de assim permanecerem, sendo essas suas vontades.

Além da CF brasileira, a Convenção 169 sobre Povos Indígenas e Tribais da Organização Internacional do Trabalho (1989); a Convenção sobre Diversidade Biológica (1992); a Convenção sobre Prevenção e Sanção do Genocídio (1948); a Declaração Universal sobre Diversidade Cultural da Unesco (2002); a Convenção de Paris sobre Proteção do Patrimônio Intangível (2003); a Convenção da Unesco sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais (2005), a Declaração da ONU sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2007), dentre outros, se constituem em

importantes instrumentos de proteção a esses povos, seus territórios, sua diversidade cultural e biológica, e seus conhecimentos tradicionais.

A LEGITIMIDADE DA AUTODEFESA E O DIREITO AO ISOLAMENTO

Nos meios indigenistas se convencionou denominar os povos que se encontram em situação de isolamento voluntário de isolados, arredios ou sem contato. Subjaz a todas essas expressões uma compreensão comum de que não há para eles outro caminho a não ser aquele de estabelecer relações com a sociedade ocidental. Como forma de contestar esse determinismo histórico, o Conselho Indigenista Missionário por vezes tem utilizado em suas publicações a expressão *povos livres*.

O termo “livres” é uma designação que parece ser mais apropriada para identificar esses grupos, porque descarta a perspectiva da necessidade absoluta da “pacificação” daqueles povos indígenas que sempre fizeram questão de guardar distância da sociedade brasileira. São povos livres, portanto, todos os que, ao longo dos últimos cinco séculos, optaram por se manterem independentes da “civilização” que foi imposta nas terras brasileiras à quase totalidade dos povos nativos (CIMI, 2001, p. 146).

Para a antropóloga Rita Segato, a condição de liberdade em que se encontram, não obstante a sempre constante ameaça externa, talvez lhes possibilite melhores condições para sobreviverem à crise planetária em curso, decorrente do atual modelo de desenvolvimento econômico que provoca escassez dos recursos naturais e produz as sucessivas tragédias ambientais:

Muitos deles refugiados em espaços inalcançáveis pelo que presunçosamente consideramos ser “A Civilização”, e sendo livres da cobiça pela concentração e acumulação, quer dizer, livres da pesada bagagem que nós carregamos, terão, quem sabe, uma chance que nós não teremos, num mundo que se interna cada dia no que muitos acreditam ser sua fase terminal (SEGATO, 2007, p. 6).

Em suas longas e difíceis trajetórias de fuga e recolhimento, à medida que adentravam as florestas, os povos livres não só se protegiam das pessoas que ameaçavam aproximarem-se deles, mas também, e principalmente, do Estado, um ente abstrato que historicamente se constituiu no maior, mais perverso e impiedoso inimigo, cuja invisibilidade lhe assegura a tranquilidade de jamais ser alvejado pelas flechas indígenas. Mas, certamente ajudados por suas sabedorias milenares, os povos livres têm consciência da existência de um poderoso inimigo invisível, e impossibilitados de enxergá-lo para contra ele deflagrem suas flechas, fogem para não serem alcançados. Ao mesmo tempo lhes mandam um recado: “Estas Terras têm Donos”. Elas não estão disponíveis para o avanço de seus projetos de morte. Nelas somente há espaços para os projetos de Vida, para o modelo indígena do “bem viver”.

Quando a burguesia criou o Estado moderno, ciosa de seus interesses e temerosa de que em algum momento a criatura se rebelasse contra seu criador, instituiu o direito de resistência como um instrumento de proteção contra possíveis atos do Estado que pudessem significar atitude arbitrária ou totalitária contra aquela classe social. Foi graças ao direito de resistência que muitas revoluções burguesas obtiveram êxito. Da mesma forma que reconhece aos setores privilegiados o exercício desse direito, é dever moral do Estado reconhecer também aos desfavorecidos, no caso específico aos povos livres, o pleno exercício do Direito de Resistência por eles posto em prática por mais de cinco séculos.

Nesse sentido, o direito de resistência dos povos livres pode ser entendido tanto em seu caráter secundário em favor do gozo de um direito primário, como a vida, a justiça, a dignidade humana, a liberdade, como também em relação à livre determinação que no caso deles se trata concretamente da autonomia política, conforme estabelece o artigo 3 da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas.

O reconhecimento de suas formas próprias de organização social por parte do Estado brasileiro implica, necessariamente, no respeito à opção dos mesmos pelo isolamento voluntário. Sendo

assim, podemos afirmar que o direito de resistência desses povos está assegurado pela Constituição brasileira quando reconhece “seus usos, costumes e tradições” (art. 231, § 1.º).

Portanto, em cumprimento a uma determinação constitucional, deve a União demarcar e proteger todas as terras ocupadas por povos indígenas em condição de isolamento voluntário, zelando para que as mesmas possam se constituir de fato em territórios livres de invasores, onde os mesmos possam continuar a viver de acordo com o modelo de vida por eles desejado.

REFERÊNCIAS

BRASIL. Constituição. *Constituição da República Federativa do Brasil*: promulgada em 5 de outubro de 1988. Brasília, DF: Senado, 1988.

CIMI. *Outros 500: construindo uma nova história*. São Paulo: Editora Salesiana, 2001.

COMEGNA, Maria Ângela. Políticas de proteção aos povos indígenas isolados no Brasil e na Bolívia. Diez años de cambios en el Mundo, en la Geografía y en las Ciencias Sociales, 1999-2008. In: ACTAS DEL X COLOQUIO INTERNACIONAL DE GEOCRÍTICA, Universidad de Barcelona, 26-30 de mayo de 2008.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas*. ONU, 2007.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. Convenção 169 da OIT sobre Povos indígenas e Tribais em países Independentes. OIT, 1989. Disponível em: < http://www.oitbrasil.org.br/info/download/conv_169.pdf. Acesso em: 16 de novembro de 2010 >.

SEGATO, Rita. Comissão de Direitos Humanos e Minorias.
Audiência Pública n.º 1449/07 *Relatório do Departamento de Taquigrafia
da Câmara dos Deputados*. Brasília, 2007

4 POVOS INDÍGENAS ISOLADOS: QUEM SÃO?

Lino João de Oliveira Neves¹⁰

“Esses grupos indígenas, classificados como isolados, [...] Seu modo de ser só se explica pela contingência de uma vida de fugas, correrias e lutas que lhes foi imposta e que afetou profundamente sua forma de vida e o funcionamento de suas instituições.”
(DARCY RIBEIRO, 1996, p. 268).

Se perguntado a qualquer pessoa o que é “índio isolado”, muito provavelmente a resposta será: são aqueles índios que não mantêm nenhum contato com a “nossa” sociedade. Ou, quando muito, caso a pessoa inquirida conheça minimamente a situação vivida pelos povos indígenas localizados em espaço territorial dominado pelos Estados nacionais, talvez a resposta seja a de que índios isolados são aqueles que não mantêm contato sistemático, frequente, regular, com segmentos da população brasileira, continuando, ainda hoje, distantes do convívio com a sociedade brasileira; que nunca tiveram qualquer relação com o Estado. Nesse sentido, “índio isolado” é tido pelo senso comum como exemplo de “índio puro”, de índio que vive no interior da floresta, longe de tudo aquilo que significa progresso, desenvolvimento, evolução, civilização etc., de preferência nu, com pena de arara no nariz, morando em casas comunais, convivendo em sua intimidade com animais selvagens domesticados, reunidos em agrupamentos sem qualquer tipo de organização social, não sujeitos a nenhuma forma de ordenamento político e jurídico, com todos os estereótipos que demarcam a distância entre “natureza” e “cultura”.¹¹

¹⁰ Antropólogo, do Departamento de Antropologia, Universidade Federal do Amazonas (Ufam).

¹¹ Agradeço à leitura crítica e contribuições de Rafael Vieira Amorim e Wender Félix de Araújo, graduandos do Curso de Ciências Sociais da Ufam.

De acordo com formulação clássica das primeiras descrições do “novo mundo”, os índios passaram a ser considerados meio animais, meio humanos, “sem rei, sem lei e sem fé”¹² (GANDAVO, 1980). Definidos pela ausência de governo, ordem, justiça e religião, os nativos do Novo Mundo foram vistos como seres que viviam em pecado e afastados de Deus, necessitando, por isso mesmo, serem (a) colonizados, por meio do trabalho produtivo, com o qual contribuiriam para o engrandecimento da Coroa, (b) civilizados, integrados aos costumes e leis do mundo europeu, e (c) catequizados, redimidos da situação de barbárie pela fé cristã; concepção esta que passou a orientar o projeto civilizatório levado, a partir do “descobrimento” e até os dias atuais, aos povos indígenas não apenas na Amazônia, mas no Brasil e em toda a América Latina.¹³

Uma anedota corrente sobre índios conta que ao término de uma palestra na qual o orador se dedicou a traçar um painel sobre as diferentes etnias que ainda hoje vivem no território brasileiro, a discorrer sobre a riqueza de modos de vida particulares e suas contribuições para a sociedade nacional, a valorizar a importância da diversidade linguística e a descrever e analisar as relações sociais e políticas que o Estado estabelece com os povos indígenas, passou-se aos debates.

Foi, então, que um jovem estudante, atraído pelo assunto, e que atentamente acompanhara a exposição, perguntou em toda a sua sinceridade:

¹² “A língua deste gentio toda pela costa é uma: carece de três letras, não se acha nela F, nem L, nem R, coisa digna de espanto, porque assim não têm Fé, nem Lei, nem Rei; e desta maneira vivem sem Justiça e desordenadamente.” (Pero de Magalhães Gandavo; Tratado da Terra do Brasil; História da Província Santa Cruz. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980.

¹³ “Descobrimento”, termo utilizado para suavizar os desdobramentos trágicos da “conquista”, que como evento histórico marca o início das relações de subordinação e dominação impostas pelos europeus sobre os índios nas terras do Novo Mundo. “Em 1556, o uso das palavras conquista e conquistadores foi proibido por determinação legal. Elas deveriam ser substituídas por descobrimento e colonos[...].” (BUENO, 2001, p. 26).

– Professor, existe notícia de povos sobre os quais não se tem nenhuma informação?

Com a serenidade de que apenas os verdadeiros sábios são capazes de expressar nas situações mais inusitadas, o experiente professor respondeu:

– Sobre povos dos quais não se tem nenhuma informação, não tenho informações.¹⁴

Muito mais do que apenas uma anedota recorrente quando o assunto é a existência ainda hoje de povos indígenas no Brasil, esta situação traz à tona uma questão muito mais complexa e muito mais grave, qual seja: quando se fala de povos isolados, de quê se fala? Ou, mais exatamente, sobre quem se fala?

ISOLADOS, “DE QUE” SE FALA?

“Isolados”, “Arredios”, “Brabos”, “Hostis”, “Que vivem isolados”, “Sem contato”, “Não contatados”, “Que se refugiam”, “Afastados”, “Distanciados”, “Autônomos”, “Livres”, “Em situação de isolamento”, “Em situação de isolamento voluntário”, “Em situação de isolamento e risco”, “De contato recente”, “Isolados e recém-contatados”, “Isolados e de recente contato”, etc., etc., etc.; são muitas as variações empregadas para designar aqueles povos que, por iniciativa própria, ou porque impelidos por forças adversas, refugiam-se no interior da floresta na tentativa, muitas vezes desesperada, de evitar o contato com as populações regionais e/ou com as frentes de expansão da sociedade nacional, impulsionadoras daquilo que no mundo moderno se convencionou chamar de “desenvolvimento”.

É necessário não perder de vista que, mais do que simples palavras que poderiam substituir umas às outras, como sinônimos,

¹⁴ Narrativa anedótica construída a partir de situação verídica vivida por Carlos de Araújo Moreira Neto, respeitado historiador e antropólogo, profundo conhecedor dos índios, quando de uma de suas palestras.

cada um desses vocábulos utilizados para nominar os povos isolados é dotado de acepções próprias que contribuem para criar e reforçar visões na maior parte das vezes discriminatórias acerca dos povos isolados. Os vários sentidos dicionarizados para os termos sugerem frequentemente visões negativas sobre os povos isolados, podendo-se destacar: ¹⁵

“Brabos”: bravos, ferozes, danados, irritadiços, tempestuosos, brigões, valentões, revoltos, furiosos, não amansados, não domados, violentos, impetuosos, sem educação, não domesticados.

“Arredios”: que fogem ao convívio social, afastados da vida em sociedade, que se desviam, que se separam, apartados.

“Hostis”: que manifestam inimizade, que manifestam má vontade, pouco acolhedores, adversários, contrários, desfavoráveis, ameaçadores, adversos, inimigos, agressivos.

“Isolados”: que se mantém afastado do convívio social, sós, solitários, separados, sem relação com outras pessoas.

“Povos que vivem isolados”: que estão longe da sociedade nacional, separados, remotos, parados no tempo.

“Sem contato”: desconhecidos, sem interação social.

“Não contatados”: sem contato, sem relações sociais, não aproximados.

“Que se refugiam”: fugitivos, que se retiram para lugar ermo, que fogem.

“Afastados”: separados, desviados, que não estão a par dos benefícios da sociedade, desatualizados temporal e socialmente.

“Distanciados”: afastado, separados, que não interagem com outros grupos, distantes do envolvimento com a sociedade nacional.

“Autônomos”: sem imposição de outrem; que mantêm a capacidade de governarem-se por meios próprios.

“Livres”: espontâneos, naturais, licenciosos, sem limites, desregrados, soltos, avulsos, sem governo, sem ordenamento, desconhecidos.

¹⁵ Sentidos dos termos recolhidos por meio de consultas ao Dicionário Houaiss da língua portuguesa (HOUAISS; VILLAR, 2009) e ao Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa (FERREIRA, 2010).

Seja de forma direta e explícita, seja através de sentido figurado estes termos constroem para os “isolados” a imagem de sociedades debilitadas social, política e economicamente, de fragilidade humana e, principalmente, de indivíduos que adotam posturas antagônicas à sociedade nacional, justificando, por tudo isso, as iniciativas de “pacificação” que lhes venham redimir da situação de “selvageria” em que, de acordo com tais termos, vivem.¹⁶

E nisso estes vários “apelidos” (“Brabos”, “Arredios”, “Isolados”, “Autônomos”, “Livres” etc.) atribuídos aos índios que se mantêm distantes da comunidade nacional são como os etnônimos¹⁷ aplicados aos diferentes povos indígenas, palavras estrangeiras que na maior parte das vezes não têm nenhum sentido étnico para aqueles povos aos quais pretendem designar.

Forjados a partir da cultura ocidental moderna, todos estes termos estão carregados de conceitos que contribuem, cada um deles e no todo, para a construção de representações sociais desfavoráveis aos “isolados” e que passam a delimitar os espaços de possibilidade de existência de cada um e, de modo extensivo, do conjunto dos povos isolados no contexto ampliado das relações interétnicas com a sociedade nacional.

Enquanto alguns destes termos (“sem contato”, “contato recente” etc.) descrevem tipos das relações sociais decorrentes do estabelecimento de contato interétnico, outros (“arredios”, “isolados”, “autônomos” etc.), como adjetivos, reforçam idéias préconcebidas, (re)afirmando preconceitos (“hostis”, “brabos” etc.) e impondo obstáculos à convivência social e política entre os povos indígenas e a sociedades nacionais.

¹⁶ Conforme as visões clássicas de evolucionismo social, os três estágios da evolução humana seriam: a “selvageria”, que marca ao estágio de maior primitivismo social, a “barbárie”, o estágio intermediário, e, finalmente, a “civilização”, que corresponderia ao ponto áureo do desenvolvimento social.

¹⁷ “Etnônimo”, nome atribuído a povos, grupos étnicos.

Se para o senso comum¹⁸ todos esses termos apresentam significados bastante aproximados, na literatura indigenista-antropológica cada um deles adquire nuances particulares com as quais as agências do indigenismo oficial e não oficial procuram caracterizar os diferentes “grupos isolados” a partir da frequência e intensidade com que se permitem ao contato e, ainda, das formas, mais ou menos cordiais, mais ou menos agressivas, em que transcorrem as relações com representantes da sociedade nacional.

“Brabos”: aqueles que resistem à aproximação.

“Arredios”: aqueles que rechaçam as iniciativas empreendidas para estabelecer contato.

“Hostis”: aqueles que reagem com agressividade à aproximação dos “brancos”.

“Isolados”: aqueles que se mantêm distantes da sociedade nacional.

“Povos que vivem isolados”: aqueles que não mantêm relações regulares com a sociedade nacional.

“Não contatados”: aqueles que ainda não foram atingidos pelas frentes de expansão ou pelas iniciativas de “contato”.

“Isolados e recém-contatados” ou “Isolados e de recente contato”: aqueles que embora já tenham experimentado algum tipo de contato, se mantêm longe das relações constantes com segmentos da sociedade nacional.

“Que se refugiam”: aqueles que buscam locais de refúgio no interior de seus territórios para se defenderem do avanço de frentes econômicas.

¹⁸ Nos dicionários, “senso comum” é definido como “o conjunto de opiniões, ideias, e concepções que, prevalecendo em um determinado contexto social, se impõem com naturais e necessárias” (HOUAISS; VILLAR, 2009, p. 1729). Em sentido sociológico, “senso comum” representa o conjunto de conhecimentos não-científicos formulados a partir da experiência, sendo comumente chamado de “cultura popular”. A partir de Boaventura de Sousa Santos, “senso comum” pode ser entendido como “[...] o conhecimento dito ordinário ou vulgar que nós, sujeitos individuais ou coletivos, criamos e usamos para dar sentido às nossas práticas [...]” (SANTOS, 2000, p. 57).

“Afastados”: aqueles que lutam para manterem-se afastados da presença de populações regionais nas proximidades de suas áreas de ocupação.

“Distanciados”: aqueles que embora já tenham mantido relações sociais, políticas e econômicas com segmentos da população regional, se distanciaram do contato direto com a sociedade brasileira.

“Autônomos”: aqueles que ainda não alcançados pelo contato preservam a capacidade de organização étnica, ou que após breves períodos de relações interétnicas superaram a dependência e recuperaram a autonomia.

“Livres”: aqueles que se mantêm independentes da “civilização” moderna.

“Em situação de isolamento voluntário”: aqueles que embora já tenham vivido anteriormente em situação de contato, por diferentes razões optaram romper ou restringir ao máximo as relações que mantinham com as sociedades nacionais e mesmo com outros povos indígenas.

Como se já não bastassem todos esses quase-sinônimos, vale assinalar o surgimento recente no campo do indigenismo de um novo termo: “semicontatados”. Mais do que um conceito novo que possa contribuir para a compreensão e equacionamento da questão dos povos isolados, o termo “semicontatados”, qual uma inovação semântica simplista, um mero neologismo, corresponde a um sofisma¹⁹ que a própria inconsistência sociológica do seu significado o desqualifica e faz com que não deva merecer maior consideração. No sentido etnológico, “semicontatados” significaria, o mesmo que dizer “semiarredios”, “semiselvagens”, ou, por analogia “semicivilizados”, ou ainda, alargando o sentido do elemento de composição “semi”, “semi-índio”, que corresponderia ao quase-índio, ao índio

¹⁹ “Sofisma”: no campo da lógica, “argumento ou raciocínio concebido com o objetivo de produzir a ilusão da verdade, que, embora simule um acordo com as regras da lógica, apresenta, na realidade, uma estrutura interna inconsistente, incorreta e deliberadamente enganosa”; e, por extensão, “qualquer argumentação capciosa, concebida com a intenção de induzir em erro, o que supõe má-fé por parte daquele que apresenta.” (HOUAISS; VILLAR, 2009, p. 1763).

meio-índio, ao índio que já deixou, por metade, de ser índio. Um termo em tudo impróprio, que, se alguma funcionalidade tem, está relacionada apenas aos interesses de entidades e organismos indigenistas que desenvolvem trabalhos com “índios com pouco contato”, os chamados “recém-contatados” ou “de contato recente”; uma funcionalidade exclusivamente institucional voltada à classificação burocrática e à segmentação administrativa destinada à delimitação de campos de exclusividade da ação indigenista, sem qualquer efetividade para o encaminhamento e resolução das inúmeras questões enfrentadas pelos povos indígenas nas situações de contato com o Estado brasileiro.

A questão dos índios isolados é complexa não apenas pela profusão, imprecisão e inadequação terminológica, mas, muito mais, por outros aspectos de dimensões, por assim dizer, técnicas e políticas:

- não se sabe com exatidão quem são os “isolados”: não são conhecidos etnograficamente, o que equivale dizer que não são conhecidos os seus respectivos sistemas culturais (língua, cultura, modo de vida, forma de organização social e política, concepção de mundo, cosmovisão etc.). Em geral os dados etnográficos que se tem são esparsos e fragmentados, não fornecendo uma visão ampla sobre o grupo, permitindo, quando muito, traçar um esboço apenas preliminar de quem possam ser e a que macroculturas pertencem;

- não se sabe com exatidão quantos são os grupos de “isolados”: uma vez que o conjunto de marcas de ocupação permanente, indícios de ocupações temporárias e práticas produtivas, vestígios de deslocamentos sazonais e registros de presença eventual podem corresponder tanto a existência de um mesmo grupo como de diferentes grupos que ocupam áreas contíguas, em certos casos o número de grupos isolados pode apresentar imprecisões de estimativa;

- não se sabe com exatidão o número de índios “isolados”: pelo fato de se tratar de índios isolados e, portanto, não havendo o contato sistemático, são desconhecidos os contingentes populacionais de cada grupo, sendo impossível determinar o número da população total de “isolados”;

- não se sabe com exatidão a extensão de suas áreas de ocupação: resultando de aparições acidentais e, em geral, sempre muito breves, as indicações sobre ocorrências quase sempre são pontuais e descontinuadas espacialmente, o que não permitem formular uma visão precisa sobre a extensão de terras ocupadas para cada grupo e o uso efetivo que os “isolados” fazem dos seus respectivos territórios e dos recursos naturais neles disponíveis;

- não se sabe com exatidão o que pensam e o que pretendem os “isolados”: tanto para si próprios e de seus projetos de vida para o futuro enquanto sociedades etnicamente distintas, quanto da sociedade nacional e das relações que se venham estabelecer por meio do contato;

- não se sabe com exatidão como falar com eles: já que suas línguas são desconhecidas, ou, na maior parte das vezes, não são conhecidas em sua integralidade, e o que se tem são apenas listagens de palavras dispersas recolhidas em contatos esporádicos ou por meio de informantes indígenas falantes de outras línguas aparentadas, o português (e mais exatamente o português regional) é utilizado como língua de contato, impondo desde o começo do contato uma colonialidade linguística que abre aos “isolados” o caminho da subordinação e dependência étnica;

- não se sabe com exatidão como dialogar com eles: já que o diálogo entre o Estado e os povos indígenas, e não apenas com os “isolados”, continua marcadamente assimétrico e direcionado a partir do paradigma da modernidade científica e ditado pelas relações de poder hegemônico, reproduzindo relações coloniais e subordinação às normas e padrões da sociedade nacional;

- não se sabe com exatidão como promover a aproximação com eles: apesar do discurso de não efetivação de “contato” incorporado como princípio de atuação pelas entidades que tomam para si o “trabalho” com os índios isolados, na realidade pouca coisa mudou com relação aos procedimentos de aproximação étnica efetivados por intermédio do órgão indigenista oficial. Embora explicitem hoje uma filosofia “politicamente correta”, as novas frentes de contato, rebatizadas de Frentes de Proteção Etno Ambiental reproduzem

nas práticas de campo o antigo modelo de “pacificação”²⁰ operacionalizado pelas frentes de atração do SPI/Funai;²¹

- e, não se sabe com exatidão a forma mais acertada de denominá-los: ao que se continua a imputar-lhes denominações que em suas culturas não têm nenhum significado (Katawixi, Arara do rio Branco, Massaco, etc.), apelidos forjados dentro da lógica da cultura ocidental moderna (Baixinhos, Índio do Buraco, Caceteiros, etc.) ou termos indicativos de localização geográfica (isolados do alto rio Mapuera, isolados da Serra da Onça, isolados da Terra Indígena Arariboia).

A referência aos aspectos técnicos e políticos indicados acima não pretende assinalar uma ordem de influência de como cada um deles torna a questão dos “isolados” ainda mais complexa. O propósito aqui é assinalar como cada um destes aspectos em si, e o seu conjunto, acarreta implicações, que em geral passam despercebidas para aqueles que não estão familiarizados com a questão indígena.

ISOLADOS, O QUE FALAR “SOBRE ELES”?

Mas, então, se tanta coisa é imprecisa ou desconhecida sobre os índios isolados, como é possível falar algo sobre eles? E, principalmente, o que pode ser dito sobre eles?

Conjugando-se as informações de diferentes “naturezas” disponíveis é possível afirmar, com absoluta convicção, a existência contemporânea de um número expressivo de grupos de índi-

²⁰ “Pacificação”: termo empregado pelo indigenismo oficial (SPI e Funai) para nominar o primeiro encontro entre agentes da sociedade nacional e “índios isolados”.

²¹ Serviço de Proteção do Índio (SPI), atualmente Fundação Nacional do Índio (Funai), o órgão responsável pela ação indigenista do Estado brasileiro.

genas que persistem em se manterem distantes do contato com representantes da sociedade nacional. Ainda que essa existência não possa ser fixada com exatidão absoluta e que os dados populacionais dos índios isolados não possam ser quantificados com precisão, as áreas de ocupação destes povos são muito bem conhecidas através de registros de contatos esporádicos, aparições eventuais e ainda vestígios e marcas de ocupação encontradas na mata, o que torna possível identificar o território utilizado por estes grupos. Outra coisa possível de afirmar é que na sua quase totalidade os “grupos isolados” são formados por poucos números de pessoas, sendo grupos que, em razão de dissidências étnicas ou fugindo das consequências advindas do contato, se formaram a partir da fragmentação de grupos locais, buscando refúgio no interior de seus territórios e se apartando do convívio direto com os seus “parente”²² que mantêm contatos regulares com a sociedade nacional.

Assim como aos povos indígenas que mantêm relações permanentes com os “brancos”, o contato abre aos “isolados” a porta ao mundo do contágio, da dependência material, da desestruturação social, da subordinação política e econômica, dos conflitos de identidade, do choque de saberes e crenças, etc., onde a expropriação da terra é o resultado mais recorrente do relacionamento interétnico, marcado, desde sempre, pelo paternalismo e assistencialismo que dominam as relações das frentes de contato com todos os índios no Brasil.

Antes de expressar uma visão fatalista, esta reflete a visão dramaticamente realista testemunhada por muitos indigenistas que tomaram parte ativa em processos de “pacificação” efetivados pelo SPI e Funai, como indica Ezequias Paulo Heringer Filho, o Xará: “Uma frente da Funai, em dois anos (depois) do primeiro contato, ela depopula em média 45% da população, ou seja, você tem cem

²² Na situação de contacto interétnico o termo “parente” é utilizado tanto como referência quanto como vocativo entre pessoas de origens étnicas diferentes, demarcando a condição comum de “índio” em contraposição aos “brancos”, termo que no contexto das relações interétnicas designa todo indivíduo não identificado como “índio” (OLIVEIRA NEVES, inédito).

índios, dois anos depois só tem 55; depopula mais do que a colonização espontânea, depopula muito mais do que as frentes desenvolvimentistas organizadas” (HERINGER FILHO, 1993).

É sintomático que a ação do Estado seja vista por um dos mais expressivos e comprometidos indigenistas brasileiros como mais trágica do que as frentes de ocupação que agindo impunemente provocaram na Amazônia, ao longo dos séculos, impactos devastadores sobre populações indígenas até então não alcançadas pela “civilização”. Mais do que um ato de contrição ou uma denúncia, a fala de Ezequias Paulo Heringer Filho reflete o desencantamento e a frustração com a política de contato empreendida pelo Estado brasileiro por meio do SPI e Funai, sentimentos também partilhados por outros reconhecidos “sertanistas” que manifestam total descrença com relação à qualquer benefício a longo prazo que o contato possa levar aos índios isolados: “A nossa grande dívida com os índios... Porque até hoje, desde os tempos de Rondon²³, nós não aprendemos com eles, o que fazer com eles depois do contato” (MEIRELLES, 1995)?

A opinião unânime de todos aqueles que têm um mínimo de proximidade com as questões indígenas é de que as relações de contato com “isolados” deveriam considerar o modo de ser próprio de cada grupo; contudo, não é o que ocorre.

Invariavelmente o contato atua como estratégia de atração, de sedução e de envolvimento; como mecanismo de criar dependências das quais os “isolados” jamais conseguirão se libertar. José Porfírio de Carvalho, outro indigenista do órgão oficial, é textual ao expressar os prejuízos do contato para os povos indígenas: “O primeiro contato que você tem com o índio, já é corrompendo ele, é dando ‘presente’, dando coisas mais horrorosas do mundo, que você não vai continuar dando [...] Os contatos para serem sérios deveriam ser feitos através do diálogo técnico e respeitoso, e isso nós não temos. [...] Não conheço nenhuma comunidade que possa dizer que esteja

²³ Marechal Cândido Rondon, criador do SPI, patrono do indigenismo oficial.

bem, independente depois do contato... Um processo com dependência horrorosa, que para sair disso é muito difícil” (CARVALHO, 1993).

Para a sociedade colonial (latino-americana), herdeira histórica do colonialismo ibérico, o “descobrimento” representou a afirmação da diferença como base para a construção da desigualdade entre brancos e não brancos, produzindo como consequências lógicas do processo colonial a segregação, a exclusão, a negação da possibilidade de harmonização de visões de mundo distintas, que por isso mesmo, por serem distintas, passaram a ser tidas como antagônicas. Como assinala Jesús Contreras, para o pensamento europeu, “Cultura, ou civilização, não havia mais que uma. Originariamente foi a grega, posteriormente a romana, logo assimilada à cristandade. As demais, os ‘outros’, eram ‘bárbaros’, ‘sem rei, sem lei e sem fé’, fórmula mediante a qual se caracterizava os povos que eram diferentes dos cristãos europeus, seja em costumes ou em religião. Em um ou outro caso, não se lhes reconhecia o direito à existência: ou deviam ‘civilizar-se’ e abandonar seus próprios usos e costumes, impróprios dos seres humanos, ou bem deveriam ‘converter-se’ e abandonar sua religião. Não fazê-lo era motivo suficiente para empreender a guerra contra eles. Não reger-ser de acordo com a ‘lei natural’, cujo conteúdo era unilateralmente definido, ou adorar a um deus que não fosse o [deus] cristão, constituíam ‘justas causas’ para uma ‘guerra justa’ [...]” (CONTRERAS, 1988, p. 10).

Operacionalizada social, política e economicamente pela “conquista, ocupação e administração da América”, essa concepção colonial da diferença enquanto fundamento para a afirmação de desigualdades “permitiu à Península Ibérica construir uma sociedade de superiores e inferiores, de senhores e de massas, de livres e de escravos, de sujeitos e de não sujeitos ao pagamento de impostos, de brancos e de não brancos.” (STEIN; STEIN, 1977, p. 52). Por meio de um violento e sistemático processo de desqualificação do modo de viver dos diferentes povos indígenas a colonização foi responsável pela conformação de um pensamento latino-americano aos moldes do pensamento europeu. Deixada como principal

herança da ação colonial imposta em toda a América Latina às culturas/sociedades/povos indígenas, a colonialidade se impõe como a marca mais visível e atuante do pensamento tanto dos “brancos” quanto dos indígenas europeizados, uma colonialidade sempre presente, muitas vezes sutil, conformando o pensamento latino-americano colonizado a partir da visão de mundo europeia colonizadora (OLIVEIRA NEVES, 2007).

ISOLADOS, POR QUE FALAR “POR ELES”?

E, já que a própria existência ainda hoje dos povos isolados demonstra a possibilidade de convivência de modos de vida diferentes, por que continuar a falar “sobre eles”? Não se deveria “deixar estes povos em paz”, cuidando de suas vidas como sempre fizeram?

Por mais atraente que possa ser, esta seria uma posição romântica e inconsequente que, apesar de todo charme que a envolve, sem qualquer dúvida representaria mais um desastre para os povos isolados. Afinal os interesses contrários aos povos indígenas, principalmente aqueles que ambicionam a expropriação de suas terras, continuam a avançar sobre os territórios indígenas, principalmente aqueles ocupados por “isolados” e que em sua maioria encontram-se ainda não demarcados.

Por que continuar a falar “sobre eles”, “por eles”, contradizendo o princípio central do indigenismo contemporâneo (ou, pelo menos, de parte dos agentes indigenistas, em particular daqueles que atuam no chamado indigenismo alternativo, o indigenismo não oficial) de que os índios devem ser, eles mesmos, sujeitos ativos de seus destinos, assumindo a voz não apenas em manifestações étnicas e reivindicações de direitos, mas também na formulação e condução de políticas públicas que os atinja e, principalmente, daquelas que lhes são especificamente destinadas, as políticas indigenistas?

Por que continuar a impor “sobre eles” os propósitos civilizacionais da modernidade ocidental dos quais a sociedade nacional

é herdeira, propósitos que já tantas vezes demonstraram o seu fracasso não apenas para os grupos étnicos minoritários, mas também para as próprias sociedades nacionais europeizadas.²⁴

E, por que continuar a projetar “por eles” as suas vidas futuras orientadas a partir de nossas concepções ocidentais eurocêntricas, dos nossos hábitos e crenças, de nossas ideologias, de nossa forma de organização social, de nosso sistema de ordenamento político, de nossa sociedade consumista, de nosso modelo de apropriação privada da terra e de exploração predatória dos recursos naturais, de nossa forma monetarizada de relações de produção, de nosso sistema burocratizado de administração de ações, programas, projetos, etc. de fundamentação individualista que se contrapõe ao comunitarismo indígena.

A resposta a essas e a tantas outras perguntas do mesmo gênero que poderiam ser formuladas é bastante simples: porque o mundo moderno continua a ser tão violento e intransigente em termos étnicos como tem sido desde o primeiro “encontro” entre europeus e índios ocorrido há mais de quinhentos anos.²⁵

Apesar de os inúmeros reveses sofridos pelos povos indíge-

²⁴ Grupos étnicos e sociedades nacionais, uns e outras, moldados a partir da ação colonial que difundiu o modelo de Estado-nação europeu, fundado no controle do poder como forma de organização política, imposto tanto na América Latina quanto em todas as partes do mundo, e hoje hegemônico em muitas comunidades sociedades étnicas.

²⁵ “[...] ‘Descobrimento’, ‘conquista’, ‘colonização’, ‘evangelização’ são alguns dos termos que se tem utilizado para o processo que, em relação ao continente americano, se iniciou naquele ano de 1492. Alguns, com a, suponho boa, intenção de eliminar os matizes eurocêntricos e etnocêntricos de todos esses termos propuseram o aparentemente mais neutro e menos hierárquico de ‘encontro’. Mas ‘encontro’ não deixa de ser um eufemismo, pois o que realmente podia ter sido um encontro foi, na realidade, um ‘choque’ e, ato seguido, uma invasão [...] Chamar ao que foi uma invasão de ‘descobrimento’ ou ‘encontro’ é somente mais uma das tergiversações a que nos tem acostumado a ‘história’, uma história que, sempre, está feita à medida dos Estados que a elaboram.” (CONTRERAS, 1988, p. 5).

nas ao longo da história de contato com o “branco” e do vasto conjunto de críticas que a idade moderna foi capaz de produzir acerca de sua relação com as minorias étnicas, o processo colonial sobre os povos isolados continua com todo o seu vigor, ainda que - apenas - ligeiramente modificado, denunciando cabalmente que tudo é dinâmico, inclusive (principalmente!) as formas de organizar o poder e as formas de exercer o poder coercitivamente, subordinando diferenças étnicas aos projetos da modernidade ocidental da qual as sociedades nacionais contemporâneas são ao mesmo tempo, fiéis e herdeiras escudeiras. Assim é que, ainda hoje, é possível “encontrar certo paralelismo entre as formas de perceber, classificar e reagir frente à diversidade cultural própria, por exemplo, dos viajantes europeus do século XVI frente às culturas americanas e africanas com as formas de perceber, classificar e reagir de alguns setores da nossa sociedade frente à diversidade de aparências e realidade, históricas ou contemporâneas, que se oferece a seus olhos. Não são poucos, por exemplo, os que, todavia, racionalizam - justificam em definitivo - o genocídio dos índios americanos, ou o etnocídio,²⁶ como uma medida necessária, exigida para tornar possível o progresso geral da humanidade.” (CONTRERAS, 1988, p. 22-23).

Há algum tempo já está claro que, enquanto sociedade, o mundo moderno não tem alternativas a oferecer aos índios. No caso

²⁶ Etnocídio, “supressão de qualquer diferença cultural considerada inferior ou empobrecedora, através de um processo de identificação pelo qual se dá a dissolução da multiplicidade em um todo homogêneo. [...] Usando como exemplo a experiência brasileira, onde o índio tem sua alteridade suprimida e é transformado em cidadão comum, [Pierre] Clastres vê o Estado como principal representante do caráter etnocidário da civilização ocidental: ‘Admite-se que o etnocídio é a supressão das diferenças culturais julgadas inferiores e más, é a aplicação de um princípio de identificação, de um projeto de redução do outro ao mesmo (o índio amazônico suprimido como outro e reduzido ao mesmo tempo como cidadão brasileiro). Em outros termos, o etnocídio desemboca na dissolução do múltiplo no Um. E o que acontece com o Estado? Ele é, por essência, o acionamento de uma força centrípeta, a qual tende a esmagar as forças centrífugas inversas, quando as circunstâncias o exigem’ [...]” (CLASTRES, 1982, p. 57; apud LISBOA, 2008, p. 31).

dos “índios isolados” essa falta de alternativa é ainda mais gritante, e muito mais trágica.

É como se através do contato os “isolados” fossem atraídos para a grande armadilha da negação étnica, da subordinação política, da submissão social e para o fim inevitável do desaparecimento. Aos “isolados” continuamos a oferecer-lhes a alternativa única entre o extermínio no esquecimento das matas, caso resistam aos assédios da “civilização”, e o cadafalso da integração, incorporação, descaracterização, negação étnica, e, por fim, o etnocídio, promovidos através da “pacificação”²⁷ e conseqüente subordinação à modernidade ocidental.

Se por um lado os povos indígenas contatados vêm conseguindo por meio da ação como movimento étnico organizado²⁸ algum avanço, ainda que precário, e, por vezes, com retrocessos na difícil caminhada pela conquista de espaço de diálogo com o Estado e a sociedade nacional brasileira, está claro que para os “índios isolados” não há no contexto da modernidade científica propostas “civilizacionais” consistentes que lhes possam ser oferecidas.

²⁷ Com o sentido de selar a paz, de pacificar o não pacífico, o violento, o agressivo, o termo “pacificação” corresponde a uma forma sutil e dissimulada de responsabilizar o índio pelas violências cometidas contra o índio.

²⁸ Movimento indígena organizado: iniciativas de cunho marcadamente político, responsáveis pela conquista da voz política do índio como agente ativo no campo do indigenismo; “iniciativas étnicas caracterizadas pela negociação política que coloca em polos opostos os interesses dos povos indígenas e os interesses defendidos pela sociedade-Estado brasileiro.” (OLIVEIRA NEVES, 2003, p. 113-114). Rodolfo Stavenhagen e Miguel Bartolomé referem-se aos movimentos sociais que a partir da década de 1970 passaram a reivindicar os direitos étnicos dos povos nativos em toda a América Latina como movimentos étnicos de carácter político, chamando-os de “movimientos étnicos indígenas” (STAVENHAGEN, 1984) e “movimento etno-político” (BARTOLOMÉ, 2003).

ISOLADOS, O QUE FALAR “SOBRE ELES”?

“Brabos”, “Arredios”, “Autônomos”, “Livres”, “Isolados e recém-contatados”, “Sem contato”, “Que se refugiam”, “Afastados”, “Distanciados”, “Em situação de isolamento voluntário”, etc.; são termos que para além de designar povos isolados expressam conceitos utilizados para classificar o “primitivismo” que no processo da pretensa evolução social prescrita pelo pensamento eurocêntrico se coloca no polo oposto à “civilização”; termos empregados para “reduzir” os índios à primeira das quatro “categorias referentes aos graus de contato com a sociedade nacional, a saber: isolados, contato intermitente, contato permanente, integrados”²⁹ (RIBEIRO, 1996, p.487-488); termos para marcar uma diferenciação entre os demais povos indígenas etnograficamente já conhecidos e os “isolados”, um conjunto não plenamente determinado de grupos locais sobre os quais as informações disponíveis em sua maioria são dispersas e fragmentadas, e, por vezes, até mesmo contraditórias; informações nem sempre de fácil comprovação, seja porque as diferentes fontes divergem entre si, seja porque os indícios físicos que comprovam a existência e localização dos índios isolados são sistematicamente apagados no terreno pela ação criminosa dos desmatamentos, pela irracionalidade de tratores que arrasam o solo e pelo fogo das queimadas que destroem os sinais da ocupação indígena, mecanismos

²⁹ “Isolados”, grupos que vivem em áreas não alcançadas pela sociedade brasileira, com contatos acidentais e raros com “civilizados”; “Contato intermitente”, grupos localizados em territórios já alcançados e ocupados pela sociedade nacional, mas que mantêm certa autonomia cultural; “Contato permanente”, grupos que perderam sua autonomia sociocultural e que embora vivam em completa dependência da economia regional ainda conservam suas culturas tradicionais, mesmo que com profundas modificações; “Integrados”, grupos que, tendo sofrido as pressões desorganizadoras do contato mantêm relações estreitas com população nacional, vivendo em áreas reduzidas de seus antigos territórios originais ou, por vezes, expropriados de suas terras, em constante migração de um lugar a outro.” (RIBEIRO, 1996, p.488-489).

empregados deliberadamente para o apagamento da existência dos povos isolados e subsidiárias à afirmação da presença “branca” em terras onde a presença indígena foi eliminada com o uso da força. Na região amazônica as informações sobre a realidade dos povos sem contato “revelam situações desesperadoras. Nem mesmo os grupos indígenas isolados que buscam refúgio em terras demarcadas de outros povos ou em unidades de conservação estão protegidos. [...] A exploração madeireira e o desmatamento, seguidos da ocupação da terra pelo gado e pelos monocultivos do agronegócio, fazem desaparecer todo e qualquer vestígio da presença humana anteriormente verificada, bem como eliminam as provas de massacres recentemente praticados contra esses povos indígenas” (Em encontro, missionários revelam que situação de isolados é desesperadora, 2010, p. 6).

As questões enfrentadas pelos povos isolados são, em si, bastante parecidas com a dos outros povos indígenas que mantêm relações “permanentes” (RIBEIRO, 1996) com os “brancos”. O que as fazem parecer ainda mais alarmantes é que embora o mundo já tenha tomado consciência, de um lado, do massacre e extermínio cometidos, e, de outro lado, da riqueza que a diversidade sociocultural representa para a espécie humana, e ainda do reconhecimento por organismos internacionais (Organização das Nações Unidas – ONU, Organização Internacional do Trabalho – OIT etc.) do direito de existência dos povos etnicamente diferenciados, ainda hoje sobre os “isolados” continuam a serem exercidas as mesmas estratégias de desestruturação social, eliminação étnica, negação de direitos, exclusão de cidadania, subalternização política, etc. que configuram o trágico e mesmo processo histórico que a “civilização ocidental” impôs aos povos/pueblos indígenas no Novo Mundo.³⁰

³⁰ “O paraíso destruído: brevíssima relação da destruição das Índias”, de Bartolomé de Las Casas, e “Memórias do fogo I : nascimentos”, de Eduardo Galeano, são apenas dois exemplos de narrativas das tragédias impostas aos povos indígenas nas Américas. “Entre Árvores e Esquecimento”, de Víctor Leonardi, mostra como o mesmo processo de colonização imposta à Amazônia acarretou sistematicamente o extermínio de inúmeros povos indígenas.

Da mesma forma que os povos já contatados enfrentam constantes ameaças de invasão e expropriação de seus territórios, também os povos isolados acham-se expostos à ação criminosa de particulares: “São muitas as situações em que as terras ocupadas até recentemente pelos povos isolados foram usurpadas. [...] Constatase que os índios vão desaparecendo das terras por eles ocupadas. Os novos donos, muitas vezes os seus assassinos, juram que jamais os viram nas terras que grilaram.” (Em encontro, missionários revelam que situação de isolados é desesperadora, p. 6). Contudo a ameaça aos territórios dos índios isolados não vem apenas da parte de particulares. Projetos e programas governamentais de desenvolvimento regional, constantemente anunciados pelo Governo Federal ou por governos estaduais como redenção da Amazônia desconsideram a presença de povos isolados e seus impactos sobre os índios são conceituados pela visão tecnicista do empreendedorismo desenvolvimentista nacional como meros danos colaterais do progresso a serem “mitigados” por programas e ações governamentais que uma vez mais afirmam a subordinação dos povos indígenas ao Estado nacional.

A dramaticidade da situação atual dos povos isolados adquire contornos inadmissíveis porque esperávamos todos (ou quase todos!) que a “civilização moderna” tivesse aprendido com os índios a lição da convivência na diversidade, lição expressa já nos primeiros momentos e (LAS CASAS, 2001) na maneira como os índios receberam o invasor europeu, ou mesmo que por puro sentimento de culpa pelas atrocidades tivesse abandonado o barbarismo de suas iniciativas coloniais. Nem uma, nem outra; a civilização europeia, herdeira da modernidade ocidental, filha do Iluminismo, continua a ver os índios, e de modo especial aqueles ainda não atingidos pela europeidade, como inimigos do desenvolvimento, como ameaças à ordem ocidental moderna instituída, como contrapontos ao mundo “civilizado” e como obstáculos a serem removidos para a construção de um pretenso mundo da razão.

Preservando como característica principal de sua distintividade a arrogância com que se relaciona como povos culturalmente

diferenciados, sobre os quais conhece muito pouco e compreende menos ainda, demonstrando profundo desinteresse pela diferença e uma enorme intransigência, num processo que já leva mais de quinhentos anos, o mundo europeu impõe às culturas nativas latino-americanas o paradigma da modernidade científica, promovendo o desperdício dos conhecimentos indígenas por meio de um “epistemicídio”³¹ (SANTOS, 2006) generalizado que reduz os sistemas nativos de produção de conhecimento à condição de saberes tradicionais subordinados à ciência moderna: “Tão grave quanto os efeitos negativos da ocupação dos territórios indígenas e do saque aos seus recursos naturais, foi a ocupação das mentes dos povos indígenas com um pensamento reducionista, uma ocupação que provocou a subordinação dos saberes indígenas, que aniquilou as possibilidades de reconhecimento dos pensamentos índios como pensamentos socialmente efetivos, que eliminou muitas formas distintas de produção autônoma de conhecimento. Um verdadeiro epistemicídio, que resultou, por um lado, em uma imensa perda de conhecimentos e, por outro, na afirmação no imaginário do mundo moderno do mito da superioridade epistemológica do pensamento europeu.” (OLIVEIRA NEVES, 2008, p. 2).

Mesmo antes que sejam efetivados os contatos diretos com representantes da sociedade, a presença invisível do mundo do “branco” afeta a vida dos “isolados” através de pressões ecológicas, provocando impactos variados e acarretando profundas mudanças

³¹ Conforme Boaventura de Sousa Santos o conceito de “epistemicídio” designa a anulação ou morte de um conhecimento local promovida por uma ciência alienígena: “[...] a ciência moderna, [...] assumiu uma preponderância total, reclamando para si o monopólio do conhecimento válido e rigoroso [...] Convertida em conhecimento uno e universal, a ciência moderna ocidental, [...] arrasou, marginalizou ou descredibilizou todos os conhecimentos não científicos que lhe eram alternativos, tanto no Norte quanto no Sul. Tenho designado esse proceso como epistemicídio [...]” (SANTOS, 2006, p. 155).

em seus modos de vida.³² Sobre esse ponto, Darcy Ribeiro assinala que “por força deste modo de interação não existe tribo alguma virgem da influência da civilização”, exemplificando que “a vida dos índios Tapayúna do rio Teles Pires [Mato Grosso], que ainda não [tinham] contato com civilizados, [foi] afetada pela ‘presença’ invisível de um povo que [avançou] lentamente no rumo de suas aldeias. Este, muito antes de alcançá-los, já se fez atuante pelas tribos intermédias que desalojou e lançou sobre o território tapayúna, pelos restos de ferramentas ou pelos animais domésticos que [chegavam] a eles na forma de produtos de saque ou de comércio com tribos intermediárias.” (RIBEIRO, 1996, p. 294).

Um ponto crucial na questão dos povos isolados e que não pode deixar de ser destacada é que sendo os índios “isolados”, logo não conhecidos, poucos dados concretos são disponíveis para formular qualquer espécie de intervenção direta que tenha por objetivo apoiar e contribuir para a manutenção das condições socioculturais destes povos. Essa situação é complexa, sobretudo, no que diz respeito à proteção de seus territórios tradicionais. Sem “contato”, e, portanto, sem terem conhecimento do Estado, do funcionamento de suas instituições, dos seus mecanismos de exercício de poder, das dimensões trágicas de “projeto civilizatório” da modernidade, como podem os “isolados” defenderem seus direitos, como podem se fazer ouvir como porta-vozes de seus anseios enquanto povos etnicamente diferenciados?

O deslocamento de grupos indígenas isolados em busca de segurança em locais remotos de seus territórios e ainda daqueles

³² “O mundo precisa saber que cada americano que se enterra em um caixão de mogno, junto vai uns três índios isolados”, como destaca José Carlos dos Reis Meirelles, responsável pela ação da Funai junto aos índios isolados do Acre, como denúncia ao fato de “que os índios isolados do Peru estão sendo empurrados para o território brasileiro pela ação ilegal de madeireiras daquele país vizinho” (Cada caixão de mogno, três índios isolados, 2009).

outros grupos que alcançados pelos “brancos” abandonam suas terras é uma indicação “evidente que a conquista da Amazônia continua através de um violento e silencioso processo de expropriação de terras.” (Em encontro, missionários revelam que situação de isolados é desesperadora, p. 6).

CONCLUSÃO: “ÍNDIO ISOLADO” NÃO É “ÍNDIO PURO”

Para a visão evolucionista o “primitivo” marca o ponto de origem da história natural da humanidade. Através da associação de pensamento, o “isolado” representa no imaginário coletivo da maioria daqueles que não têm familiaridade com a questão indígena o primitivo do primitivo, o exemplar da espécie humana em seu estado mais bruto, o testemunha do homem natural por excelência, o homem totalmente destituído de cultura, ancestral longínquo da modernidade, perdido no tempo, exemplar vivo dos primórdios da humanidade. Nesta perspectiva os “isolados” podem ser vistos como os ancestrais muito distantes do índio integrado (RIBEIRO, 1996, p. 262), o que conduz à falsa ideia de que “isolado” é um tipo de índio que nunca teve nenhum tipo de contato, seja com “brancos”, seja com outros povos indígenas, mantendo-se, assim, completamente livre de qualquer influência externa.

Superadas as concepções historicistas que alicerçam as interpretações sociológicas orientadas pela noção de evolucionismo social, fica claro que a situação de “isolado” não pode ser tomada como indicativo de estágio civilizacional em um processo evolutivo irreversível. Antes de tudo, a situação de isolamento deve ser vista como uma forma de relacionamento; uma estratégia acionada por certos grupos étnicos em determinados momentos do processo histórico de relações sociais mantidas com outros grupos humanos. Como estratégia social a situação de “isolado” deve ser entendida como uma maneira coletiva de defesa étnica, por meio da qual grupos sociais ameaçados buscam no distanciamento das situações

derivadas do contato interétnico recompor e/ou preservar sua integridade étnica, o que significa dizer, cultural, social, econômica e política.

Como assinalado anteriormente, o “contato” enquanto situação histórica não é inevitável. O que é inevitável, isso sim, é o contato entre povos, uma vez que nenhum povo, em nenhuma parte do mundo, em nenhum tempo viveu completamente sozinho, absolutamente distanciado, totalmente afastado, inteiramente isolado de outros povos. As relações entre povos diferentes raramente são uniformes ao longo do tempo; frequentemente são relações pontuadas por momentos ora de aproximação, ora de distanciamento, conformando movimentos pendulares que se alternam como estratégias de sobrevivência étnica e, sobretudo, de convivência entre povos etnicamente diferentes.

Assim, “isolados” deve ser entendido não mais como estágio de evolução humana, o primeiro estágio no caminho rumo à “civilização”, mas como momento específico de permanência social da vida de determinados “povos indígenas e tribais”.³³

³³ A Convenção n.º 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT sobre Povos Indígenas e Tribais, adotada em Genebra, em 27 de junho de 1989, e promulgada pelo Brasil através do Decreto Presidencial n.º 5.051, de 19 de abril de 2004, não dá nenhum tratamento distintivo para esses grupos sociais. Sobre os “povos indígenas” e “tribais”, Joaquim Shiraishi Neto observa: “as situações vivenciadas por esses grupos sociais não se vinculam necessariamente a um período temporal o a um determinado lugar. O que deve ser considerado no processo de identificação [de cada um destes grupos] é a forma de ‘criar’, ‘fazer’ e ‘viver’, independentemente do tempo e do local [...] Para a Convenção, o critério de distinção dos sujeitos é o da consciência, ou seja, da autodefinição. Em outras palavras, é o que o sujeito diz de si mesmo, em relação ao grupo ao qual pertence. [...] No Brasil, não há ‘povos tribais’ no sentido estrito em que há em outros países, mas existem grupos sociais distintos, que vivem na sociedade e essa distintividade é que aproxima da noção de ‘povos tribais’. O significado de ‘tribal’ aqui deve ser considerado ‘lato sensu’, envolvendo todos os grupos sociais de forma indistinta: seringueiros, castanheiros, quebradeiras de coco, ribeirinhos, faxinalenses, comunidades de fundo de pasto dentre outros grupos.” (2007, p. 45-46).

Voltando às palavras usadas como epígrafe, com relação aos povos isolados, o certo é que “Esses grupos indígenas, classificados como isolados, [...] Nenhum deles apresenta as características originais. Seu modo de ser só se explica pela contingência de uma vida de fugas, correrias e lutas que lhes foi imposta e que afetou profundamente sua forma de vida e o funcionamento de suas instituições” e, como continua Darcy Ribeiro, “É improvável que subsista hoje um só grupo inteiramente indene de influências da civilização, pois mesmo aqueles ainda não alcançados pela sociedade nacional já sofreram sua influência indireta, por meio de tribos desalojadas e lançadas sobre eles e de bacilos, vírus ou artefatos que, passando de tribo a tribo, alcançaram seus redutos.” (RIBEIRO, 1996, p. 268).³⁴

De comum, todos os termos, larga e aleatoriamente empregados tanto na bibliografia especializada quanto em obras literárias e nos meios de comunicação para designar povos que se mantêm distantes do mundo europeu, acenam para a imensa capacidade dos “isolados” preservarem a sua independência³⁵ e a sua condição de “sociedades soberanas e autossuficientes, tanto política quanto economicamente” (CONTRERAS, 1988, p. 9), o que contribui para colocar em xeque a falsa ideia de que “o contato é inevitável”, no sentido que a expressão pretende indicar que todos os povos devem inevitavelmente se submeterem à uma mesma e única forma de organização social, política e econômica.

Após mais de quinhentos anos de contatos forçados na América Latina, a existência ainda hoje de povos indígenas sobrevivendo como sistemas autônomos de produção de conhecimento, como entidades culturais diferenciadas, como formas de organiza-

³⁴ Como termo indicativo da presença de minorias étnicas em Estados nacionais, “tribo” é hoje conceito antropológico completamente ultrapassado, sendo substituído por “povo indígena”, como adotado pelos próprios índios, pelo movimento indígena organizado e pelas entidades que constituem o indigenismo alternativo, ou “sociedade indígena”, como adotado pelos órgãos públicos do Estado.

³⁵ Sobre este ponto, ver o artigo II “Povos indígenas isolados: violência e impunidade na Amazônia”, de Guenter Francisco Loebens, neste volume.

ção social e política específicas, é prova incontestável de que o contato só é inevitável para os anseios hegemônicos da modernidade ocidental, incapaz de admitir, de aceitar, de reconhecer a possibilidade de existência livre, não subordinada, de outros sistemas culturais diferentes daqueles originados dentro do sistema-mundo europeu³⁶ (SANTOS, 1999).

“Isolado” não é “índio virgem”, não é “índio puro”. Diferentemente do que pensa a maioria das pessoas que não vivenciam de perto a questão indígena, os “isolados” são povos que em certo momento já mantiveram algum tipo de contato com outros índios ou mesmo com indivíduos da “etnia nacional” (RIBEIRO, 1996), mas que forçados pelas compulsões externas (agressões, doenças, depredação do meio ambiente, invasão de suas terras, etc.) ou por decisões próprias de ordem étnica (preservação da cultura, recomposição demográfica, reorganização social etc.) buscaram refúgio nas matas distantes, procurando no “interior” de seus mundos étnicos vividos longe de outros grupos sociais condições para enfrentar as novas situações advindas com o contato.³⁷

Se, como situação histórica, o contato é inevitável, o certo é que os processos a partir dos quais se estabelecem relações sociais entre grupos étnicos e sociedades nacionais não necessitariam ser sempre idênticos, podendo ser diferentes no que se refere ao respeito dispensado à integridade sociocultural dos “índios isolados”, agora “índios recém-contatados”, como, em decorrência, também poderiam ser diferentes os desdobramentos (impactos, consequên-

³⁶ “Até ao século XV, podemos dizer que a Europa e, portanto, o Ocidente, é a periferia de um sistema-mundo cujo centro está localizado na Ásia Central e na Índia. Só a partir de meados do milênio, com os descobrimentos, é que esse sistema-mundo é substituído por outro, capitalista e planetário, cujo centro é a Europa” (SANTOS, 1999, p. 46).

³⁷ Referindo-se à sociedade nacional com “etnia nacional”, Darcy Ribeiro define “contato” como um “movimento exógeno de expansão étnica que se [apresenta aos índios] como uma situação nova e inevitável [que] só tende a amidiar-se e a se intensificar” (RIBEIRO, 1996, p. 244).

cias, interferências socioculturais etc.) das relações interétnicas estabelecidas a partir do contato. Contudo, historicamente, a mesma situação trágica apresenta-se de modo recorrente para os diferentes povos indígenas: a partir do momento em que se estabelecem as relações com o “mundo do branco”, os povos antes “autossuficientes, desapareceram virtualmente, e se materializaram repentinamente situações dramáticas de escassez de alimentos e desastres ambientais de consequências catastróficas do ponto de vista ecológico, demográfico e cultural” (CONTRERAS, 1988, p. 9).

Um dos aspectos mais conflitivos do contato reside no antagonismo entre a multiplicidade e heterogeneidade que caracteriza os grupos étnicos e a unidade e homogeneidade fundamentais das sociedades nacionais (RIBEIRO, 1996, p. 244).

Enquanto a situação de contato em si mesmo amplia o leque das relações intersociais para as sociedades que se acham em contato, ao mesmo tempo, o contexto de relações interétnicas, ditado pela cultura nacional hegemônica, restringe o exercício da pluralidade. E nisso, o contato representa o início de um processo continuado de restrição da expressão da pluralidade, e da própria possibilidade de existência da pluralidade étnica.³⁸

A luta dos povos isolados é, sobretudo, uma luta que busca manter a autonomia ou fugir da morte social e física.³⁹

Como tentativas desesperadas, e na maior parte dos casos as últimas alternativas que restam para muitos grupos, o isolamento autoimposto e a fuga do “homem branco” são, na verdade, estra-

³⁸ Para os povos indígenas o “contato” representa o reino das relações sociais desiguais, assimétricas, subordinadas, excludentes, um processo de trocas em tudo desfavorável aos índios: “Quando o branco aqui chegou / Não pôde descobrir nada / Porque a terra habitada / De Norte à Sul encontrou / Mas mesmo assim se apossou / Dizendo: Tudo isso é meu, / Impôs o jugo europeu, Como fazem os opressores, Numa troca de valores / Onde só o índio perdeu.” (MONTEIRO, 2006, p. 2).

³⁹ Autonomia, condição dos “povos que se mantêm como sociedades soberanas e autossuficientes, tanto política como economicamente” (CONTRERAS, 1988, p. 9).

tégias de eficácia apenas temporária de adiamento do contato, mas que podem garantir aos grupos que buscam no isolamento o distanciamento necessário ao mundo do europeu as condições necessárias para o fortalecimento das instituições sociais, o fortalecimento e afirmação étnica e a reconstrução de modos de vida nativos ameaçados pelo contato interétnico.

A partir da surpresa decorrente da tomada de conhecimento de existência ainda hoje de índios isolados, inevitavelmente as perguntas que se seguem são: quantos “povos indígenas isolados ainda existem no Brasil”? E na América Latina?

De maneira pontual, o presente artigo pretende oferecer respostas às questões: de que se está falando e “sobre quem” se está falando quando o assunto é povos isolados, e, principalmente, quais as implicações para os povos isolados quando se fala “deles” e “sobre eles”.

Respostas que possam servir como estímulo para uma reflexão crítica sobre o que o mundo moderno pretende com as relações que estabelece com os índios e, sobretudo, do muito que todos nós, enquanto sujeitos que através de agir político construímos o mundo moderno, podemos aprender com os povos indígenas caso sejamos capazes de conviver com a diferença sem procurar impor o modo de ser europeu, como historicamente tem vindo a acontecer nestes mais de cinco séculos de colonização e dominação impostas aos povos indígenas na América Latina (do colonizador), na Abya Yala (dos indígenas andinos), em Pindorama (dos muitos povos que em 1500 receberam os portugueses no litoral deste País que se formou sobre a expropriação de terras e culturas originárias).

REFERÊNCIAS

BARTOLOMÉ, Miguel A.. “Movimientos indios y fronteras en América Latina”. In: SCOTT, Parry; ZARUR, George (Orgs.). *Identidade, fragmentação e diversidade na América Latina*. Recife: Ed. Universitária, 2003

BUENO, Eduardo. Apresentação: O genocídio de Ontem e Hoje”. In: FREI BARTOLOMÉ DE LAS CASAS. *O paraíso destruído: brevíssima relação da destruição das Índias*. Porto Alegre: L&PM, 2001. p. 9-27

CADA CAIXÃO DE MOGNO, TRÊS ÍNDIOS ISOLADOS. Kaxiana, 17 de março. Notícia divulgada por meio da rede social, 2010.

CARVALHO, José Porfírio de. *Depoimento prestado no vídeo Aben Kót*. Direção de Breno Kupermam e Otilia Quadros. Link Produções Audiovisuais, 1993

CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência: ensaios de antropologia política*. São Paulo: Brasiliense, 1982

CONTRERAS, Jesús (1988). La cara india, la cruz del 92”. In: _____. (compilador). *La cara india, la cruz del 92*. Identidad étnica y movimientos indios. Madrid: Editorial Revolución, 1988. pp. 5-29.

EM ENCONTRO, MISSIONÁRIOS REVELAM QUE SITUAÇÃO DE ISOLADOS É DESESPERADORA. Porantim, Ano XXXIII, n. 328, setembro, Brasília, Conselho Indigenista Missionário. Cimi, p. 6, 2010

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Dicionário Aurélio da língua portuguesa*. Curitiba: Positivo – Livros, 2010.

GALEANO, Eduardo. *Memórias do fogo I: Nascimento*. Tradução de Eric Nepomuceno. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983

GANDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da Terra do Brasil*; História da Província Santa Cruz. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980 (Coleção: Reconquista do Brasil, nova série).

HERINGER FILHO, Ezequias Paulo. *Depoimento prestado no vídeo Aben Kôt*. Direção de Breno Kupermam e Otilia Quadros. Link Produções Audiovisuais, 1993

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009

LAS CASAS, Frei Bartolomé de. *O paraíso destruído: brevíssima relação da destruição das Índias*. Tradução de Heraldo Barduy. Porto Alegre: L&PM, 2001

LEONARDI, Victor. *Entre Árvores e Esquecimentos: história social nos sertões do Brasil*. Brasília: Paralelo 15 Editores, 1996

LISBOA, João Francisco Kleba. *O Direito Perante o Índio: terras indígenas, ocupação tradicional e alteridade no ordenamento jurídico brasileiro*. Trabalho de conclusão de curso de bacharel em direito pela Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2008

MEIRELLES, Apoena. *Depoimento prestado no vídeo O Brasil Grande e os Índios Gigantes*. Direção de Aurélio Michiles. Instituto Socioambiental, 1995

MONTEIRO, Manoel. *O Holocausto dos Homens Nus – Cordel*. Campina Grande: Cordelaria Poeta Manoel Monteiro, 2006

OLIVEIRA NEVES, Lino João de. Olhos Mágicos do Sul (do Sul): lutas contra-hegemônicas dos povos indígenas no Brasil. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 111-151

_____. La Colonialidad y la Historia de las Culturas/Pueblos de la Cuenca Amazónica (un acercamiento crítico). In: Simposio “LA DECONSTRUCCIÓN DE LA COLONIALIDAD: iniciativas indígenas y antropológicas”. Santafé de Bogotá, 10 a 14 de outubro, 2007.

_____. Desconstrução da colonialidade: Iniciativas indígenas na Amazônia. In: WORKSHOP PRÉ-COLÓQUIO “OS JOVENS E OS CAMINHOS DO FUTURO”, do Colóquio Caminhos do Futuro: Novos Mapas para as Ciências Sociais e Humanas”. Coimbra, Centro de Estudos Sociais, 18 de Junho, 2008.

_____. O campo do indigenismo no Brasil. In: _____. *Volta ao Começo: Demarcação emancipatória das terras indígenas no Brasil*. Tese de doutorado não defendida.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. São Paulo: Companhia das Letras.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Oriente, entre diferenças e desencontros. *Diário de Notícias*, Notícias do Milênio. 8 de julho, p. 44-51, 1999

_____. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. Porto: Edições Afrontamento, 2000

_____. *A Gramática do Tempo: por uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006

SHIRAISHI NETO, Joaquim (org.). *Direito dos Povos e das Comunidades Tradicionais no Brasil: declarações, convenções internacionais e dispositivos jurídicos definidores de uma política nacional*. Manaus: UEA, 2007

STEIN, Stanley J.; STEIN, Bárbara S. (1977). *A Herança Colonial da América: ensaios de dependência econômica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

STAVENHAGEN, Rodolfo. Los movimientos étnicos indígenas y el estado nacional en América Latina. *Civilización: Configuraciones de la Diversidad*, n. 2. México, Cadal, p. 181-204, 1984.

5 GRANDES PROJETOS AMEAÇAM VIDA DE POVOS ISOLADOS EM REGIÃO NA FRONTEIRA DO ACRE COM O PERU.

Rodrigo Domingues⁴⁰

Na faixa que se estende por toda a região de fronteira do Estado do Acre com o Peru está uma das maiores áreas de ocorrência de povos indígenas em situação de isolamento voluntário do mundo. Representantes de culturas ancestrais, esses povos conseguiram manter seu modo de vida peculiar refugiando-se nas áreas que passaram ao largo dos ciclos econômicos da borracha, do caucho e da castanha.

Geograficamente, a área de ocorrência de povos isolados no Acre faz parte de um grande corredor regional que se formou entre as frentes de expansão econômica vindas do Brasil, Peru e Bolívia, notadamente por meio fluvial. Aos poucos os territórios destes povos foram se reduzindo às áreas de cabeceiras dos grandes rios e de seus afluentes da região do oeste amazônico, entre eles o Ucaiali, Juruá, Purus, Javari e Madre de Dios.

Por serem áreas de difícil acesso, rios encachoeirados e ausência natural da seringueira, castanheira e de outros produtos de interesse comercial, se tornaram refúgio para povos que evitavam o contato ou fugiam de massacres. Há relatos de povos que temporariamente buscaram o isolamento, numa tentativa de escapar do regime brutal de escravidão nos seringais, como aconteceu com um grupo de índios Kaxinawá, nas cabeceiras do rio Curanja, Alto Rio Purus, que conseguiu escapar de um seringal no Alto Rio Envira por volta de 1910 e só retomou o contato em 1955, já em território peruano.

⁴⁰ Atua no Cimi Regional Amazônia Ocidental

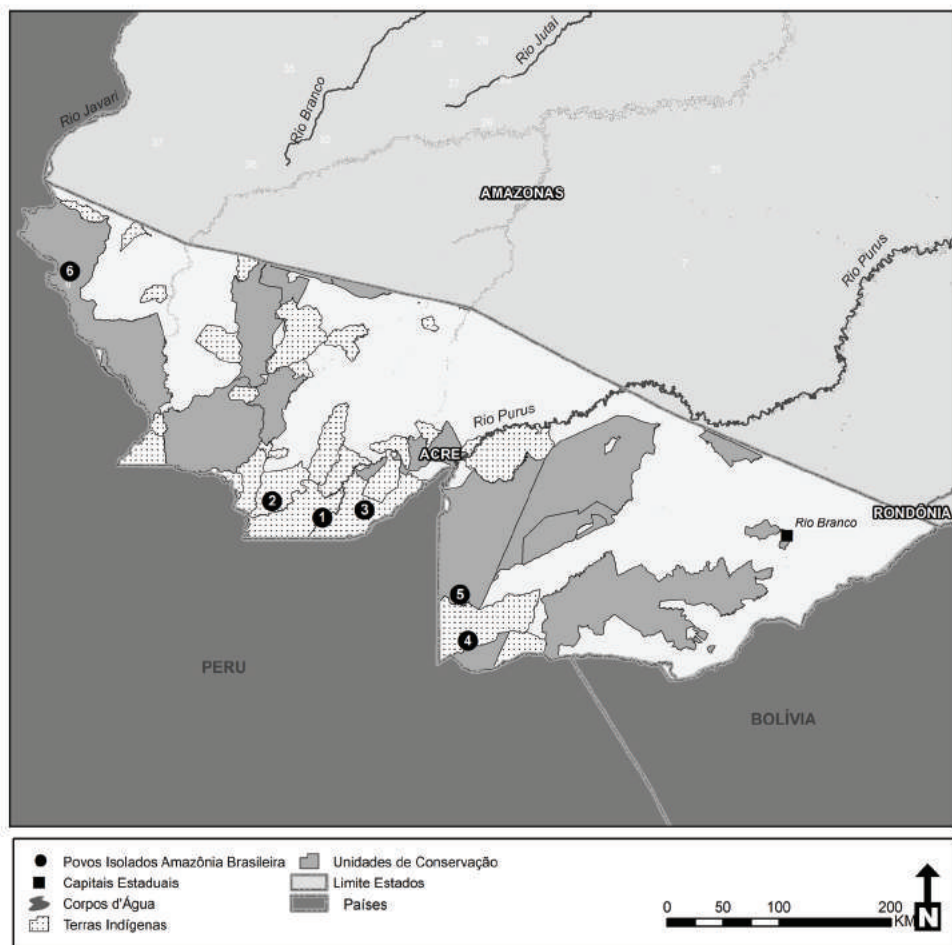
Outros grupos se dispersaram após massacres empreendidos por “amansadores de índios”. O mais famoso deles, conhecido como Pedro Biló, empreendia as “correrias” a mando dos seringalistas, auxiliado por indígenas, muitos deles contatados e “amansados” pelo próprio Pedro Biló. Esta prática cruel persistiu até meados da década de 1970.

Apesar da relativa tranquilidade que estes povos conquistaram ao se isolarem nas cabeceiras de rios e igarapés, o avanço das estradas e projetos de exploração madeireira, petróleo e gás natural em território peruano, nas últimas décadas, trouxeram de volta o fantasma do genocídio a estes povos. Impelidos a se deslocar para fora de suas áreas tradicionais, penetram em território de outros povos indígenas, contatados ou não. Já se registra, inclusive, a migração destes povos para o lado brasileiro da fronteira.

Projetos de integração regional como a pavimentação da BR-364 e a conclusão da rodovia do Pacífico ameaçam direta e indiretamente estes povos já que as estradas facilitarão o acesso e exploração de áreas antes consideradas remotas. A concessão de grandes áreas para manejo florestal e a possível prospecção petrolífera nesta região da Amazônia farão do Acre um espelho do que já ocorre no Peru. Os últimos locais de refúgio desses povos serão invadidos e violados se não forem tomadas medidas que garantam a posse e segurança dessas terras tradicionalmente ocupadas por eles.

No Acre há seis ocorrências de povos isolados, todos ao longo da fronteira, podendo em algumas áreas existirem povos isolados distintos partilhando um mesmo grande território. Apesar desta grande ocorrência de isolados, apenas as Áreas Indígenas Xinane (demarcada) e Alto Tarauacá (registrada) são exclusivas para os isolados. As outras ocorrências se dão em terras indígenas já destinadas a povos contatados ou em áreas de conservação ambiental entre eles o Parque Nacional da Serra do Divisor e o Parque Estadual Chandless.

Estado do Acre



Referências: Isolados do rio Envira (n.º 1); Isolados do Alto Tarauacá (n.º 2); Isolados do Xinane(n.º 3); Isolados na T.I. Mamoodate (n.º 04); Isolados do rio Chandless (n.º 5); Isolados do Igarapé Tapada(n.º 6).

Fonte: Edwin Keizer - Coordenador GeoLab Campanha Amazônia Greenpeace Brasil.

OCORRÊNCIAS:

Isolados do Igarapé Tapada: frequentam a área do igarapé Tapada, dentro do Parque Nacional da Serra do Divisor, próximo à T. I. Nawa. Índios Nawa relatam a presença de índios nos arredores da área indígena, (há relatos de que alguns já visitaram as aldeias), são vistas pegadas de pessoas descalças e é sabido inclusive aonde eles retiram pedras para fazer machados. As principais ameaças a este grupo indígena são as atividades madeireira e de garimpagem no lado peruano da fronteira. Está prevista a construção de uma estrada ligando as cidades de Cruzeiro do Sul a Pucallpa, no Peru, como um dos eixos de integração regional. Se esse projeto se concretizar afetará enormemente a vida deste grupo indígena isolado. Outro risco real, mas difícil de dimensionar, é a presença do narcotráfico na área.

Isolados do rio Chandless: na fronteira do Brasil com o Peru, no Alto Rio Chandless, foram encontrados importantes vestígios sobre a presença de índios isolados. Moradores da região e pessoas que extraíam madeira encontraram acampamentos nas praias, fogueiras acesas, flechas e muitas pegadas, indicando tratar-se de um grupo relativamente grande. Avessos a qualquer tipo de contato, sempre correm para a mata quando percebem a presença de estranhos. Recentemente, foi criado o Parque Estadual Chandless, com aproximadamente 695.000 hectares, que incide sobre a área de perambulação deste povo indígena. As principais ameaças a esta população são os projetos de construção de estradas, extração de madeira e de extração de petróleo no lado peruano, assim como os futuros desdobramentos da rodovia do Pacífico (empreendimento da Iirsa). Até hoje nenhuma providência oficial foi tomada para comprovar a existência desse grupo isolado na área.



Isolados avistados em um sobrevoo no rio Las Piedras, no Parque Nacional Alto Purus, no Peru, em uma área próxima às cabeceiras dos rios Chandless e Iaco.

Isolados do alto Iaco: dentro da Área Indígena Mamoadate, ocupada pelos povos Manchineri e Jaminawa, há a ocorrência de índios isolados, mais precisamente num igarapé chamado Abismo, nas cabeceiras do rio Iaco. Reagem à presença de estranhos que se aproximam do local. Ainda que se diga que este é o mesmo povo indígena que frequenta o Alto Rio Chandless, é notável a diferença dos objetos encontrados e o comportamento. A Funai identifica este povo como sendo da etnia Masko, também chamado de Masko Piro. Por estar próximo do traçado da rodovia do Pacífico, a Área Indígena Mamoadate sofrerá um pesado impacto ambiental que poderá afetar a vida dos índios isolados. Parte da área de perambulação está no Peru e não há nenhuma providência para a proteção desse povo.

Isolados do Alto Tarauacá: ocupam a T. I. Alto Tarauacá (registrada) em uma área próxima à cidade de Jordão. No ano 2000 um indígena isolado foi morto com requintes de crueldade por invasores da área, entre eles um vereador do município. O corpo foi

trasladado para Rio Branco e desde então não se tem mais notícia sobre o caso, inclusive do destino do corpo do indígena. É uma área que já sofre intensa pressão da atividade madeireira do Peru.

Isolados do Xinane: estão na T. I. Xinane (delimitada) entre os igarapés Xinane e Santa Rosa. A presença destes índios foi confirmada por sobrevoos da Funai. Assim, também os isolados do Alto Tarauacá, sofrem com a atividade madeireira peruana no entorno da área.

Isolados do Alto Envira: ocupam a T. I. Ashaninka/Isolados do Envira. Esta terra é partilhada com o povo Ashaninka e foi muito comum no passado o enfrentamento entre os Ashaninka e os isolados. Também sofrem pressão das madeireiras peruanas, que “empurram” os isolados do Peru para o Brasil. É a maior área indígena destinada aos isolados no Acre e pode abrigar diversos grupos não contatados.

Malocas avistadas no Alto Rio Envira, durante sobrevoos efetuado pela Funai. Fonte: <http://www.dailymail.co.uk/sciencetech/article-1022822/Incredible-pictures-Earths-uncontacted-tribes-firing-bows-arrows.html>



Ao longo da fronteira com o Estado do Acre, em áreas contíguas com parques e terras indígenas, o governo peruano criou as Áreas de Conservação Regional Isconahua e Murunahua/Tamaya com o intuito de resguardar o território e a vida dos isolados, mas grandes projetos, principalmente petrolíferos, se sobrepõem às áreas protegidas e ameaçam a vida dos indígenas de toda a região, principalmente os isolados.

A ausência de um arcabouço jurídico peruano específico e efetivo sobre a proteção dos povos isolados, a falta de acordos que barrem a exploração madeireira e petrolífera na região de fronteira e o ingresso de pessoas nos territórios dos índios isolados poderão levar a sérios conflitos, epidemias e até mesmo à extinção desses povos. Em menor escala, mas nem por isso menos perigosa, é a presença do narcotráfico na região e também a exploração mineral por meio de garimpos de aluvião em áreas próximas ao Parque Nacional da Serra do Divisor.

Já é possível, segundo relatos de moradores do Alto Rio Envira, ver tambores vazios de combustível e pranchas de mogno descendo o rio, o que indica uma clara evidência do avanço das madeiras na fronteira e em consequência sobre o território dos povos isolados. Outra evidência de que estes povos estão sob situação de pressão e fuga é o furto de mudas de banana e macaxeira na Frente de Proteção Etnoambiental do alto Envira, ou seja, estão tendo que sair às pressas de suas casas comprometendo as atividades de subsistência a ponto de não poderem garantir a própria vida.

6 POVOS INDÍGENAS ISOLADOS AMEAÇADOS PELOS GRANDES PROJETOS EM RONDÔNIA

Emília Altini e Volmir Bavaresco⁴¹

O Estado de Rondônia conta com uma rica diversidade cultural, um legado para a História e para as gerações futuras. A riqueza do presente também é marcada pela cor vermelha, representando o sangue de inúmeras vidas, de povos indígenas já extintos, de outros que resistem sob o regime da impunidade e da exploração de políticos e latifundiários, que se apropriam das suas terras, da sua história e da sua vida.

As práticas de extermínio das populações tradicionais isoladas, originárias do território brasileiro vêm se reproduzindo há mais de meio século. Esses grupos indígenas sobrevivem teimosamente num espaço cada vez mais violado pelo barulho das motosserras, dos tratores e dos caminhões. Em nome do progresso, do desenvolvimento, do lucro reproduzem-se, nos lugares mais distantes da Amazônia, as estruturas de dominação por meio da violência, da exploração e da concentração de terra e poder.

À lógica da acumulação vem associada a impunidade, marcada pelo silêncio genocida. As florestas que poderiam contar essa história de sangue são devastadas, apagando todo e qualquer vestígio da presença humana. A vida dos índios desaparece na calada da noite.

As políticas governamentais se mostram incapazes de proteger a riqueza da diversidade cultural vivida no interior das matas, ao mesmo tempo em que continuam projetando e autorizando megaprojetos que alcançam os últimos refúgios desses povos, condenando-os ao extermínio.

⁴¹ Integram a equipe de Coordenação do Cimi Regional Rondônia.

A grande mobilidade que esses pequenos grupamentos humanos foram forçados a adotar ao longo de décadas ou séculos, pela necessidade de ocultar-se e camuflar-se como única via de sobrevivência, tem repetidamente servido de argumento aos invasores dos territórios indígenas para negar sua existência ou para afirmar que se trata de “implante de índios”. Muitos desses invasores se beneficiaram de titulações governamentais nos idos das décadas de 1970 e 1980, justamente no período em que as ações genocidas contra esses povos foram intensificadas no Estado de Rondônia. À época, a perspectiva desenvolvimentista da Amazônia – tratada como “terra sem homens”, para a qual seria necessário alocar “homens sem terra”, ignorando a milenar presença indígena – promoveu a ocupação ilegal e a grilagem de terras por parte de latifundiários e exploradores, egressos em sua maioria do Centro-Sul do País, que rapidamente subverteram a lógica do assentamento de trabalhadores rurais trasladados pelo estímulo oficial. Concomitantemente, consumou-se uma brutal “limpeza territorial e étnica” por meio de repetidas chacinas de inúmeros povos indígenas nativos. O documento “Índios isolados em Rondônia e no Brasil: alerta de genocídio”⁴² de janeiro de 2010, dirigido ao Presidente da República e a outras autoridades, por lideranças indígenas e organizações da sociedade civil, destaca: “Os métodos facínoras usados com requintes de crueldade, como o incêndio de aldeias, derrubada de moradias com tratores de esteira, envenenamento com raticida e outros venenos misturados a alimentos ofertados, escravismo e abuso sexual, execuções sumárias por armas de fogo, caçadas humanas e torturas de todo tipo, são lembrados em testemunhos antes silenciados pelo medo, mas que ficaram guardados na memória e são hoje relatados pelos últimos sobreviventes de povos indígenas recentemente contatados em Rondônia.”

Percebe-se pelos relatos que a estratégia dos grupos de extermínio a serviço de grileiros de terras públicas, madeireiros e fazen-

⁴² Sítio do Cimi. Disponível em: < <http://www.cimi.org.br/?system=news&action=read&id=4360&cid=355> > . Acesso em: 6/1/2010.

deiros, era acabar com todo e qualquer vestígio de presença indígena para inviabilizar a demarcação de seus territórios, liberando-os para a apropriação privada, para a exploração dos recursos naturais, para a pecuária, para o agronegócio e para a construção de obras de infraestrutura entre elas hidrovias, hidrelétricas e estradas.

Trata-se de fatos recentes registrados nas últimas décadas, que envergonham e espantam todos os cidadãos de bem do País, no contexto de um Brasil que se julgava imerso num Estado democrático de direito. Os invasores dos territórios tradicionais indígenas nessa Amazônia se dedicam à “limpeza de território” ou a “afugentar indígenas da terra” e quando alcançam o objetivo são recompensados com o registro das terras até então pertencentes aos povos isolados.

“O último sobrevivente conhecido de um povo massacrado, identificado como “Índio do Buraco”,⁴³ sofreu um atentado à bala, em novembro de 2009, por pistoleiros, apesar de protegido legalmente pela interdição federal da “Terra Indígena Tanarú” (nos municípios de Corumbiara, Chupinguaia, Parecis e Pimenteiras do Oeste-RO), e monitorado pela equipe local da Coordenação Geral de Índios Isolados, da Funai. Foi uma ação intimidatória criminosa que a impunidade vigente permite aos mandatários da região. Não distante dali, na Terra Indígena Omerê, os últimos Akuntsú e Kanoê, pertencentes a etnias que, somadas, contam com apenas alguns sobreviventes, além de verem suas terras invadidas, vêm apresentando graves deficiências de saúde, que podem inviabilizar sua sobrevivência imediata, fato esse que exige uma ação urgente e assistência modelar por parte do Estado brasileiro”.⁴⁴

Programas, projetos e políticas governamentais colaboram ou são omissos com a prática de extermínios, como no caso de Corumbiara: o massacre do Omerê nos anos 1980, década da destruição de Rondônia com a implantação do projeto Polonoroeste e

⁴³ Vivendo sozinho na floresta, esse último sobrevivente dorme num buraco, sobre o qual constrói uma pequena maloca, para se proteger.

⁴⁴ Sítio do Cimi, 6/1/2010, op. cit.

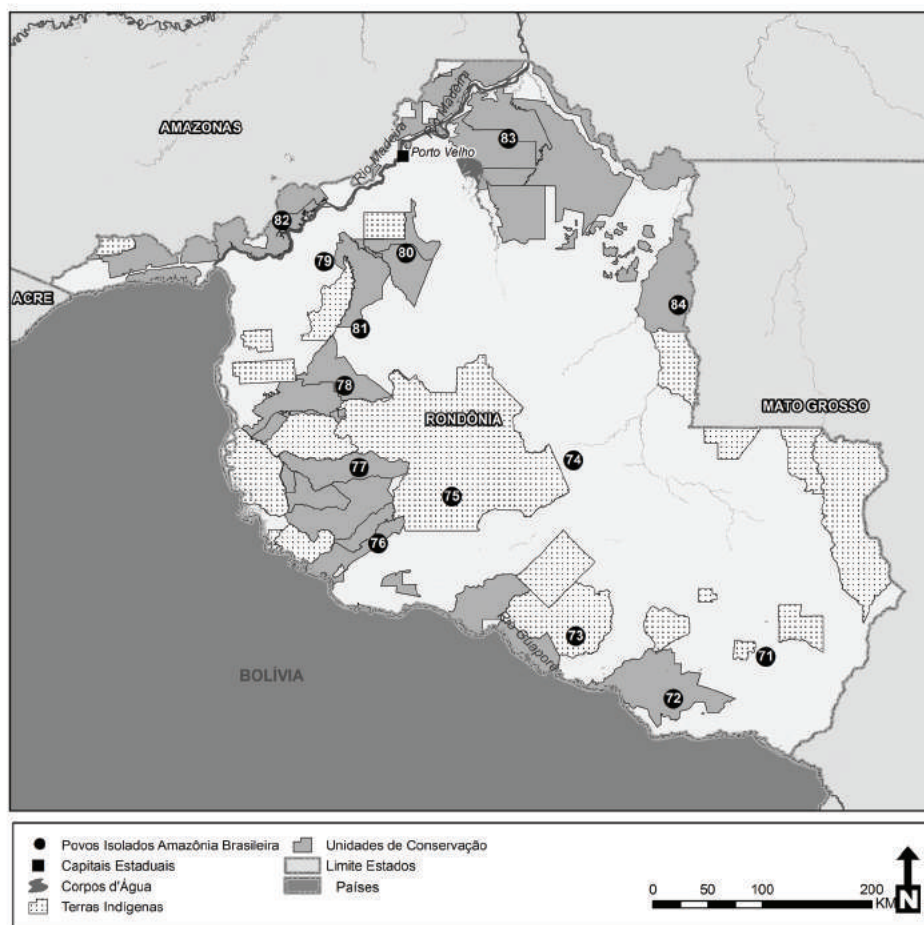
a construção da BR 364, entre outras ações. Durante a execução do projeto Planaflores, em 1995, continuou o massacre dos povos originários, na fazenda modelo, e os culpados continuam impunes. A existência do “Índio do Buraco” era conhecida desde 1995, porém a Funai ainda não regularizou esse território. Era do conhecimento de quem estava à frente do projeto de devastação, mas os territórios indígenas nunca foram considerados e, quando citados, suas terras não foram demarcadas, ao contrário, reduzidas. Essa foi a política empregada para continuar o extermínio e destruição da diversidade cultural, em pleno século XXI. O povo chamado de “Borboleta” foi contatado pela Funai em 1986, no Mato Grosso, bem próximo de Ji-Paraná - RO, há mais de 24 anos, mas até hoje o seu território não foi regularizado. As florestas na região estão nas mãos de devastadores, os grandes proprietários.

O estado de violência contra os povos indígenas em situação de isolamento foi não apenas denunciado, mas também publicado pelo Cimi, nos relatórios sobre violência de 2005, 2006-2007 e 2008, na revista “O Mensageiro” de julho e agosto de 2008 e no jornal “Porantim”, encarte de outubro do mesmo ano.

1 REFERÊNCIAS DE POVOS ISOLADOS

Vale ressaltar que há evidências materiais e informações testemunhais sobre a existência de diversos povos indígenas isolados no estado de Rondônia: Povo Isolado da cabeceira do rio Formoso; Povo Isolado próximo da T.I. Karitiana; Povo Isolado do rio Kari-puninha; Povo Isolado do rio Jaci-Paraná; Povo Isolado do rio Jacundá; Povo Isolado das cabeceiras dos rios Marmelo e Maiczinho; Povo Isolado do rio Novo e Cachoeira do rio Pacaas Novas; Povo Isolado da Rebio Jaru; Povo Isolado da serra da Cutia; Povo Isolado do Parque Estadual de Corumbiara; Povo Isolado do rio Tanarú (chamado “Índio do Buraco”). Destacamos aqui as situações onde a ameaça de extinção indígena é iminente.

Estado do Rondônia



Referências: Isolados do rio Tanauru – índios do buraco (n.º 71); Isolados do Pântano do rio Guaporé (n.º 72); Isolados “Sirionó” – Rio Simão (n.º 73); Isolados da Serra da Onça (Jururei) (n.º 74); Isolados Yraparaquara (n.º 75); Isolados da serra da Cotia (n.º 76); Isolados do rio Novo e cachoeira do rio Pacas Novas (n.º 77); Isolados do Parque estadual Guajará Mirim (n.º 78); Isolados do rio Mutum (n.º 79); Isolados no Parque Nacional do Bom Futuro (n.º 80); Isolados do rio Formoso e Jaci – Paraná (n.º 81); Isolados do Igarapé Karipuninha (n.º 82); Isolados do rio Jacundá (n.º 83); Isolados na Rebio Jaru (n.º 84).

Fonte: Edwin Keizer Coordenador GeoLab Campanha Amazônia Greenpeace Brasil.

1.1 Isolados do rio Mutum – Nova Mamoré e Porto Velho. Sua localização fica próxima da TI Karipuna. Verifica-se a grilagem de terras públicas na região. Na década de 1990 circulavam muitas notícias sobre a existência desse grupo. Em 2003 o Cimi Rondônia obteve, de uma liderança comunitária da região, a informação de que esses índios estariam migrando para a região do rio Madeira, onde havia mais florestas.

1.2 Isolados do rio Formoso e do rio Jaci Paraná - Nova Mamoré e Porto Velho. A ameaça vem da invasão de suas terras por fazendeiros. Os indígenas Oro Wari da região de Nova Mamoré informam sobre a existência de vestígios de isolados nessa região, desde a década de 1990. Relatório da Cunpir, Cimi e Indígenas dos povos Cassupá, Salamã e Oro Waram, sobre a expedição que fizeram à região, registra que foram encontrados vestígios do grupo. O Cimi Regional continua recebendo informações sobre a existência de vestígios desse povo indígena em situação de isolamento e risco de extinção. Há notificações dos próprios fazendeiros feitas à Funai sobre a existência desses grupos indígenas, mas o órgão indigenista, até agora, nada fez para assegurar-lhes terra e proteção.

1.3 Isolados do igarapé Karipuninha e serra Três Irmãos – Porto Velho/RO e Lábrea/AM. A Funai sabe da existência desse povo indígena ameaçado pela Hidrelétrica do Rio Madeira – Santo Antônio e Jirau e pelo agronegócio. Os índios ocupam uma área entre os Estados de Rondônia e Amazonas. Nessa região encontram-se, além dos assentamentos do Incra chamados Joana D´Arc I, II, e III, grileiros de terras públicas, grandes fazendas de gado e plantadores de soja. Moradores do assentamento confirmam a existência desse povo indígena.

1.4 Isolados do Bom Futuro, próximo à Terra Indígena Karitiana, Porto Velho. Esse povo está ameaçado por grileiros de terras públicas na região, madeireiros e garimpeiros invasores da Reserva Florestal Bom Futuro. No início do século um grupo de madeireiros de Alto Paraíso foi atacado pelos indígenas isolados dentro das terras da atual reserva Florestal Bom Futuro, segundo informações dadas pelos empregados da madeireira e por moradores da região. Te-

mos informações mais recentes do povo Karitiana sobre a presença desses índios em caçadas e na fiscalização de sua terra, mas também sobre invasores de terra e garimpeiros na região. É mais um povo que fica à mercê da sorte, com a construção do complexo hidrelétrico do Madeira. O governo brasileiro sem regularizar a questão fundiária inviabiliza a existência de mais um povo indígena, junto com a destruição das riquezas que Deus deixou para todos e não para a acumulação de poucos que privatizam o rio Madeira.

1.5 Povo Isolado da Serra da Cutia, Guajará Mirim/RO. O Cimi Regional tem informações de indígenas da região, seringueiros, ribeirinhos e garimpeiros, que viram roças e malocas desse povo indígena em situação de isolamento de risco de extinção. O governo decretou em 2001 a criação do Parque Nacional da Serra da Cutia no território tradicional desse povo indígena.

1.6 Isolado do rio Novo e Cachoeira do rio Pacaas Novas. Está na região da Resex Pacaas Novas, com um plano de manejo que prevê a instalação de uma serraria. Também existem garimpos na região. Esse grupo teve uma aproximação com dois velhos do povo Uru-eu-wau-wau. Em 2005 um Uru-eu-wau-wau disparou contra alguns índios desse grupo isolado que buscavam novamente se encontrar com os dois Uru-eu mais velhos, e desde então não se tem mais notícias do grupo.

1.7 Isolados do rio Tanauru – índios do buraco. Desde a década de 1980 sabe-se da presença de povos indígenas na região do rio Omere e rio Tanaru. A Terra Indígena Omere foi interdita pela Funai nos anos 80, após o massacre ocorrido nos primeiros anos da década. Porém, mais tarde, a terra foi desinterditada pela mesma Funai, para beneficiar os fazendeiros. Em 1996 foram contatados os povos Akunsu (sete pessoas) e Canoé (quatro pessoas). Hoje está registrada. Sabia-se da existência de outras três famílias na região noroeste, e finalmente foi visto mais um sobrevivente indígena do rio Tanaru, conhecido como “Índio do Buraco”. A Funai forçou o contato com o indígena sobrevivente do massacre para transferi-lo e assim liberar a terra para os fazendeiros, beneficiando os algozes desse povo. Nessa região correm relatos de outros mas-

sacres de índios isolados que são de conhecimento da Funai. Atualmente existe uma portaria da Funai de restrição de uso na área de localização do indígena sobrevivente.

1.8 Isolados da Serra da Onça (Jururei) - Alvorada do Oeste e Urupá – Terra com decisão judicial determinando sua demarcação pela Funai. Com a invasão de suas terras por fazendeiros e colonos esse grupo indígena isolado está sendo empurrado para dentro da T.I. Uru-eu-wau-wau. Os indígenas estavam localizados na serra do Urupá na Reserva Florestal Urupá. Levantamento da Funai, na década de 1990, constata a presença indígena, também observada pela Missão do Banco Mundial no contexto do Planaflo, pelos seus diversos tapiris. O avanço dos invasores vai expulsando os indígenas de seu território tradicional. O tamanho da terra interdita foi reduzido drasticamente pela Funai em função do avanço dos invasores. Ela desinterditou a Terra Indígena Muqui, expropriando consequentemente as terras tradicionais desses indígenas. O Ibama tem uma fotografia aérea de 2006, mostrando uma aldeia desse povo. Há registros do povo isolado conhecido por Jururei na terra indígena rio Muqui, hoje dentro da T.I. Uru-Eu-Wau-Wau, a menos de cinco km do trecho de pavimentação previsto da BR 429. Relatórios internos da Funai indicam que existem pelo menos cinco grupos de índios isolados na área de abrangência do complexo Hidrelétrico (de Santo Antônio e Jirau), do rio Madeira.

1.9 Povo Isolado do rio Jacundá. Sua área de perambulação, segundo as informações sobre sua presença obtidas pelo Cimi Regional, estende-se pelos municípios de Porto Velho, Candeias do Jamari, Itapoã do Jamari, Machadinho do Oeste e Cujubim, próximo da Floresta Nacional do Jamari.

1.10 Povo Isolado da Rebio Jaru. Este povo indígena vive tradicionalmente no município de Ji-Paraná e perambula pela Rebio Jaru. Os povos da terra indígena Igarapé Lurdes sempre tiveram informações sobre a existência desse povo.

1.11 Povo Isolado da cabeceira do rio Marmelo e Maicy.⁴⁵ Esse povo tem sua terra tradicional nas cabeceiras do rio Marmelo,

⁴⁵ Essa referência aparece no Mapa Amazonas (n.º11).

Município de Humaitá/ AM e na divisa com o Estado de Rondônia. Desde a década de 1990 sua existência é confirmada pela comunidade do povo Tenharim, que se refere a eles como os parentes que não quiseram contato no passado. Sempre comentam sobre irmãos e tios que não quiseram vir para o contato e ficaram na cabeceira dos rios Marmelo e Maici. Todos os anos na colheita de castanha os Tenharim veem seus rastros, tapiris, locais de fogueira e de coleta de mel.

1.12 Isolados do pântano do rio Guaporé no Parque Estadual de Corumbiara. Esses índios estão localizados no Município de Pimenteira. Foram vistos pelos empregados de madeireiros e por vários caçadores. As informações foram obtidas pelas lideranças das comunidades católicas da região e informadas aos missionários do Cimi.

1.13 Isolados “Sirionó” – Rio Simão na Terra Indígena Masaco encontra-se um povo indígena isolado, o primeiro a ter sua terra regularizada sem ter sido feito o contato. Sobreposição com a Rebio Guaporé.

2 OS POVOS ISOLADOS E O COMPLEXO HIDRELÉTRICO DO RIO MADEIRA

Em encontros e audiências públicas relacionadas ao complexo hidrelétrico do Madeira⁴⁶ e também em documentos encaminhados ao Ministério Público Federal, Ibama e à própria Funai, foi relatada a existência de 15 povos em situação de isolamento e risco de extinção no estado de Rondônia, sendo que, dos dez dentre esses povos que têm seus territórios tradicionais na bacia do rio Madeira, cinco sofrem o impacto do complexo do Madeira.

⁴⁶ O Governo Federal aprovou a construção de duas grandes hidrelétricas no rio Madeira, em Rondônia: Santo Antônio (com potência de 3580 MW) e Jirau (com potência de 3900 MW). A potência total instalada é de 7480 MW e o ganho de energia firme é de 4255 MW, equivalente a 56% da potência total. Os recursos estão estimados em R\$ 13,3 bilhões.

Nos estudos do Complexo do Madeira não foram considerados os povos indígenas isolados da região, cujos vestígios foram estudados pela Funai na época do Planaflo. Além de omitir nos estudos outros povos, após o início da obra do Complexo do Madeira, a Funai admitiu a presença de povos indígenas livres na região.

As barragens no rio Madeira, principal formador do rio Amazonas no território brasileiro, com uma bacia de 1,42 milhão km², não têm apenas a perspectiva da geração elétrica, mas também de extensão da navegação acima da cidade de Porto Velho (RO), por meio dos rios Orthon, Madre de Diós, Beni, Mamoré e Guaporé, complementando a atual hidrovia existente que vai de Porto Velho até Itacoatiara (AM). O objetivo maior é avançar sobre vastas extensões de terra, tanto no Brasil, quanto na Bolívia, com os monocultivos, principalmente da soja.

Hidrelétrica de Santo Antônio/rio Madeira em construção

Foto: Guenter Francisco Loebens



Os dois empreendimentos em execução estão localizados no Município de Porto Velho. Há muitos aglomerados populacionais próximos de Porto Velho e em toda a extensão do rio há famílias residindo, tendo como atividade econômica predominante a agricultura de subsistência e a pesca. Essas comunidades estão sendo ameaçadas pelos empreendimentos.

São os seguintes os povos indígenas em situação de isolamento e de risco de extinção na área de influência da construção das hidrelétricas: povo isolado próximo à T.I. Karipuna, povo isolado do rio Karipuninha, que vive na região de Jirau, povo isolado próximo às terras indígenas Karitiana, e dois povos indígenas isolados no limite de Porto Velho/RO e sul de Lábrea -AM.

Constituem graves ameaças à sua sobrevivência os impactos que sofrem nas áreas de influência de terras inundadas, com a destruição dos recursos naturais, que provoca fluxos migratórios para novas ocupações expondo-os a todo tipo de violência.

Os meios de comunicação informaram, com dados da Funai, que na região do complexo hidrelétrico dos rios Madeira, Santo Antônio e Jirau, cinco povos indígenas “livres ou em situação de isolamento” estão em perigo de extinção. Em encontros realizados pela sociedade civil em Rondônia foi denunciado que o EIA e o RIMA não levavam em consideração os cinco povos indígenas em situação de isolamento e risco de extinção, que estavam próximo ao complexo hidrelétrico do rio Madeira.

O território tradicional do povo Katawixi ficou quase integralmente dentro do Parque Nacional Mapinguari e com uma pequena parte dentro da Resex Ituxi. É importante citar que, o artigo 8.º do Decreto de criação do Parque Nacional Mapinguari, dispõe o seguinte: “Fica facultada à Fundação Nacional do Índio - Funai a continuidade dos levantamentos da área de ocupação dos grupos indígenas isolados nos limites do Parque Nacional Mapinguari”.⁴⁷ Portanto, o governo sabia da presença nessa região desse

⁴⁷ Decreto do presidente da República de 5 de junho de 2008. Dispõe sobre a criação do Parque Nacional Mapinguari, nos municípios de Canutama e Lábrea, no Estado do Amazonas.

povo e dos demais nas proximidades do rio Madeira. Mesmo assim, sem ter nenhuma informação a mais sobre esses povos indígenas em situação de isolamento, e conseqüentemente sobre os riscos a sua sobrevivência que a construção das barragens poderia trazer, foi autorizada a continuidade dos empreendimentos.

A fauna, a flora, os povos indígenas, as populações tradicionais e toda a riqueza natural e cultural destes povos milenares podem desaparecer, só não se pode admitir a perda da realização de lucro das empresas multinacionais empreiteiras e do agronegócio.

Seria intolerável que a sociedade e o Estado brasileiro compactuassem ou se mostrassem omissos diante da opressão e genocídio dos últimos povos nativos livres em território nacional que vêm se processando em pleno século XXI. Tais povos, independentemente de sua fragilidade demográfica – fruto de séculos de extermínio silencioso no País – são parte crucial da matriz cultural, social e humana da nação brasileira. São sobreviventes, testemunhos heroicos de nossa resistência nativa, e constituem-se em patrimônio humano, cultural, histórico e espiritual do povo brasileiro e da Humanidade. Têm tido seus direitos mais elementares, sobretudo à vida, vilipendiados e ignorados ao longo da história de brutalidade pretensamente civilizatória na ocupação territorial do Brasil.

Os povos nativos livres no Brasil têm o direito, garantido na Constituição, de viverem em paz, sob a proteção efetiva do Estado e do modo que sua perspectiva humana lhes indique que seja a forma digna de continuar a viver. É inaceitável que, ainda que juridicamente protegidos pelo Estado, os povos indígenas em situação de isolamento no Brasil subsistam ignorados pelos investimentos desenvolvimentistas, pressionados e ameaçados pela exploração desmedida dos últimos nichos preservados de suas florestas e vitimados, ainda, pelos mais torpes métodos de extermínio que a impunidade estimula.

7 JUMA: UM POVO INDÍGENA CONDENADO A EXTINÇÃO?

Guenter Francisco Loebens

“O Porantim”, jornal mensal do Conselho Indigenista Missionário – Cimi, trouxe para o conhecimento público, na sua 5.^a edição, de outubro de 1979, a informação do crime de genocídio praticado em abril de 1964 contra o povo Juma, no Município de Tapauá, Estado do Amazonas, do qual sobreviveram apenas nove indígenas. De acordo com “O Jornal”, um relatório de 1978 enviado ao pe. Antônio Iasi, do secretariado nacional do Cimi, denunciou com grande riqueza de detalhes o massacre praticado contra esse povo. “Em abril de 1964 houve matança de índios no Município de Tapauá, no igarapé do Veado, afluente do rio Jacaré, afluente do rio Purus. Até 40 ou mais índios – homens mulheres e crianças – morreram no ataque feito de madrugada”.⁴⁸ Apenas oito ou dez indígenas teriam escapado da matança.

O relatório, segundo o “Jornal Porantim”, também aponta como mandante um comerciante da região interessado na exploração da sorva⁴⁹ e da castanha na terra Juma. Cita nominalmente os suspeitos, um deles como tendo sido o organizador da expedição de extermínio, e todos que dela participaram atirando nos indígenas. Ainda de acordo com o relatório, o povo Juma vivia em situação de isolamento na época e que os contatos dos regionais com os indígenas que ocorriam esporadicamente no interior da mata, no início eram amistosos e depois passaram a ser violentos. “Ano após

⁴⁸ Jornal Porantim, 1978.

⁴⁹ Sorva é uma espécie de látex retirada de uma árvore conhecida como sorveira. A exploração era feita derrubando a árvore para retirar o látex. Os chamados sorveiros, por isso, eram compelidos a avançar para regiões cada vez mais distantes, inclusive sobre territórios de povos indígenas “isolados”, em busca do precioso líquido.

ano, no inverno, o branco entrava na terra do índio para tirar sorva e quebrar castanha.⁵⁰ Houve muitas ocasiões em que os forasteiros invadiram as malocas para fazer perversidades como entrar no roçado para comer e destruir a plantação, violar índias, atirar contra os índios”.⁵¹

De acordo com o então pároco da paróquia e de diversos moradores de Tapauá o massacre era do conhecimento de todos e que só não havia sido denunciado antes por medo de represálias. O massacre também foi confirmado pelo missionário Arnaldo do Summer Instituto Linguístico - SIL que mantinha um trabalho junto a esse povo. Segundo Arnaldo os Juma sobreviventes tinham dificuldade de falar sobre o tema: “Quando começam põem-se a chorar”.⁵² Luis Chagas, morador da região que mantinha relações pacíficas com o povo Juma conta detalhes: Quando eles chegaram na maloca dos índios não tinha ninguém lá. Então eles tiraram sorva à vontade e quando foi lá pelas quatro horas os índios voltaram e foi quando eles começaram a matar os índios. O Chico Lúcio, um dos que matou, falou que eles mataram prá mais de 60 índios”.⁵³

Mesmo com fartos elementos de prova sobre o massacre e seus autores, de conhecimento da Funai e da Polícia Federal, os responsáveis jamais foram chamados a responder judicialmente por esse crime que pode ter decretado a extinção do povo Juma.

Em agosto de 1980, o Cimi, preocupado com o futuro desse povo, enviou uma equipe, com o apoio da Prelazia de Lábrea, para a área habitada pelos sobreviventes do massacre, no igarapé Joari, afluente do rio Açuã, no Município de Canutama. Os mesmos constata-

⁵⁰ “Quebrar castanha” é uma expressão regional usada para designar o trabalho de coleta da castanha-do-pará ou do brasil, que consiste em recolher os ouriços debaixo das castanheiras e abri-los com um terçado (facão) retirando do seu interior as castanhas.

⁵¹ Jornal Porantim, 1978.

⁵² Jornal Porantim, 1980.

⁵³ Jornal Porantim, 1979.

ram a presença de nove índios vivendo na maloca, sendo um casal de velhos, duas mulheres e três homens com idade entre 35 e 40 anos e duas meninas, uma de seis meses e outra de três anos aproximadamente.⁵⁴

O povo Juma é da família linguística Tupi-Guarani e se autodenomina Kagwahiva, a exemplo dos Tenharim, Parintintim, Jiahui, Karipuna, Uru-eu-wau-wau e Amondawa.

As referências históricas dos Juma são antigas. “Esses índios já eram conhecidos desde Orellana e Pedro Teixeira. Mais tarde, são localizados nas antigas aldeias dos jesuítas e carmelitas, em Arvellos e Tefé. Depois dos descimentos, um grupo internou-se nos rios Coari e Tapauá, e daí espalharam-se pelos rios Mucuím, Paraná-Pixuna e Itaparaná. Em 1943, foram localizados entre as cabeceiras dos rios Mucuím, Jacaré e Ipixuna(...)”.⁵⁵ Sua população, no século XVIII, era estimada entre 12 a 15 mil índios.

A resistência armada contra os invasores de suas terras sempre caracterizou esse povo guerreiro. Com a expansão das frentes extrativistas no final do século XIX e na primeira metade do século XX foi vítima de sucessivos massacres, muitas vezes com requintes de crueldade: “De um massacre numa maloca, no Içuã, sobraram apenas duas meninas. Levadas a Canutama onde foram adotadas por Benedito dos Santos Pereira, logo morreram. Em outras malocas não se teve piedade: os assaltantes jogavam crianças ao ar para depois espetá-las na ponta do terçado; muitas foram jogadas na água, onde morreram. Várias expedições punitivas foram feitas contra os índios”.⁵⁶

Com a finalidade de assegurar os direitos fundamentais do povo Juma o Cimi encaminhou relatório à Funai, informando sobre a situação precária em que os sobreviventes se encontravam, solicitando a demarcação de sua terra e medidas urgentes para garantir a integridade física, cultural e territorial deste povo.

⁵⁴ Jornal Porantim, 1980.

⁵⁵ Kroemer, 1985: p. 82.

⁵⁶ Kroemer, 1985: pp98-99.

Os limites da terra indígena Juma foram declarados oficialmente pela portaria do Ministério da Justiça n.º 282, publicada em 2.8.93 e homologada por Decreto Presidencial s/n em 19.4.2004, com uma superfície de 38.351 hectares. A terra indígena encontra-se registrada no Cartório de Registro de Imóveis (CRI) e na Secretaria do Patrimônio da União (SPU).

No início da década de 1990 apenas sobravam seis Juma, deixando de existir qualquer possibilidade de reprodução intergrupala e cada vez com maiores dificuldades de sobreviverem com meios próprios. A perspectiva era apoiar o intercâmbio dos Juma com os povos Kagwahiva dada às semelhanças linguísticas e culturais. Foram realizados apenas dois encontros na área Juma, com alguns indígenas Parintintim e Uru-eu-wau-wau, que não obtiveram o resultado esperado.

Propostas internas na Funai foram sendo cogitadas entre elas, a criação de um grupo técnico ou a contratação de um antropólogo para buscar alternativas para a sobrevivência do povo diante do perigo de extinção. Nenhuma providência, no entanto, foi tomada, ficando os indígenas abandonados à própria sorte. Desesperançados, os Juma chegaram a sair de suas terras, instalando-se temporariamente à margem da estrada da Transamazônica – BR 230, no trecho Lábrea - Humaitá, na altura do km 120.

Em novembro de 1998, alegando as precárias condições de saúde dos indígenas mais velhos, a Administração Regional (ADR) da Funai de Porto Velho, à revelia de determinação expressa em contrário da Constituição Federal,⁵⁷ retirou os Juma de sua terra e os alojou na Casa do Índio, e alguns dias depois os transferiu para a aldeia do Alto Jamarý, na terra indígena Uru-eu-wau-wau, em Rondônia. Dias após a chegada na área Uru-Eu-Wau-Wau, os dois

⁵⁷ “É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, “ad referendum” do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco”. (Art. 231, parágrafo 5.º, da Constituição Federal).

velhos morreram de causas nunca explicadas. Indígenas que conviveram com eles na Casa do Índio afirmaram que eles choravam de tristeza querendo voltar para sua terra.

A transferência, à revelia da lei, foi denunciada à Procuradoria da República em Rondônia (PR/RO), em novembro de 1998, pelo Conselho Indigenista Missionário-Regional Rondônia e à Procuradoria da República no Amazonas (PR/AM), em março de 1999 pela Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab) e pelo Cimi Norte I. O Cimi voltou a representar à Procuradoria da República, em 2006, desta vez para denunciar uma tentativa da ADR da Funai de Porto Velho de transferir um grupo indígena do Pará para a terra Juma e informando que nenhuma providência havia sido tomada pela Funai, apesar da vontade reiterada dos indígenas de voltarem para sua terra, manifestada por meio de carta enviada às autoridades: Nós, Povo Juma e marido, nós afirmamos ocupação dessas terras mais rápido possível. Que a Terra Indígena Juma situada no rio Açuã no Município de Lábrea e Canutama, queremos que a Funai garanta nossa Terra Tradicionais. Que a Funai nos apoia no uso e na vigilância desta terra. Queremos mais rápido possível a visitar a Nossa Terra. Por ser verdade dou Fé.⁵⁸

O constante adiamento em promover o retorno dos Juma ao seu território, com o qual havia se comprometido, levou a Procuradoria da República a ajuizar uma Ação Civil Pública na Justiça Federal contra a Funai, em 2008. Essa ação teve sentença liminar favorável em dezembro do mesmo ano dando o prazo de 90 dias para que a Funai encaminhasse a volta dos índios Juma às suas terras de origem, no Município de Canutama. A Funai recorreu da decisão.

Assim, os Juma continuam fora do seu território, na terra Uru-eu-wau-wau. Constituem atualmente um grupo familiar de 12 pessoas. Três irmãos são casadas com homens Uru-eu-wau-wau, tendo oito filhos. O pai delas também casou com uma mulher Uru-

⁵⁸ A carta foi escrita no dia 22/10/06 na Aldeia Alto Jamari do povo Uru-eu-wau-wau. É assinada por Maitá Juma, Mandei Juma, Borerrã Juma, Aruká Juma e Kuary Uru-eu-wau-wau.

Eu-Wau-Wau, mas não tem filhos. À medida que o tempo passa se torna mais complexo o processo de retorno para a terra Juma. De acordo com o antropólogo Edmundo Antônio Peggion, “se os Uru-eu-wau-wau forem viver na Terra Juma, a aldeia Alto Jamary entrará em crise, e, se os Juma forem viver junto aos Uru-eu-wau-wau, poderão desaparecer... No futuro, caso os filhos destes casamentos não sejam considerados completamente Uru-eu-wau-wau, poderão reivindicar suas terras, que possivelmente estarão tomadas de invasores e destruídas suas unidades de recurso.”⁵⁹

Os trabalhos de levantamento sobre a realidade dos povos indígenas em situação de isolamento realizados pelo Cimi, a partir de 2006, indicam a possibilidade de um grupo Juma, “não contatado”.

Os levantamentos realizados apontam para a existência de dois grupos indígenas “isolados” próximos da terra indígena Juma já demarcada. Um presume-se que seja Katawixi também conhecidos como isolados do igarapé Jacareúba, na região dos municípios de Lábrea e Canutama.

Gunter Kroemer, no relatório-viagem de datado de julho de 2006, afirma que “A frente econômica do agronegócio, por meio do desmatamento e da monocultura da soja, configura risco de extinção desse povo. De acordo com o chefe de Posto da Funai aconteceu um encontro no mês de janeiro de 2006 dentro do rio Mucuí, afluente Inacorrã com um grupo de castanheiros. Suspeita-se que possam ser desse grupo. Desde a década de 1970, as equipes locais do Cimi em Lábrea têm informações sobre a existência de índios isolados nessa região, por intermédio de moradores ribeirinhos”.⁶⁰

Recentemente a Funai, que havia anteriormente retirado do mapa a referência sobre esses indígenas isolados, estabeleceu uma área de restrição de uso na região que vigora pela Portaria Funai n.º 215 de 3 de março de 2010. Castanheiros e indígenas Apurinã da terra indígena Caititu informam, no entanto, sobre a perambulação de indígenas isolados, mais ao norte, fora da área de proteção da portaria.

⁵⁹ PEGGION, 2002.

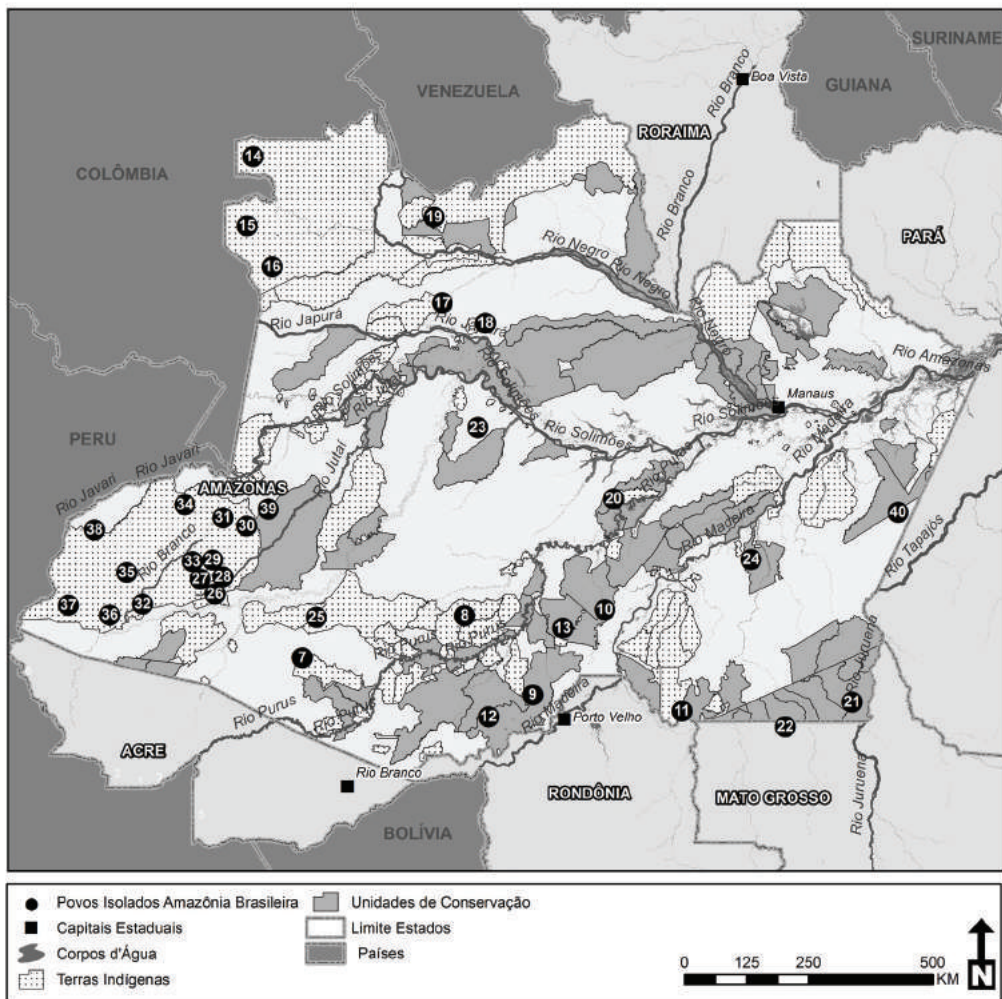
⁶⁰ KROEMER, 2006.

O outro grupo indígena se localizaria na região próxima de onde ocorreu o massacre Juma em 1964, nos igarapés da Onça e São Miguel, afluentes do rio Itaparaná, no Município de Tapauá/AM e que se presume possam ser sobreviventes daquela tragédia. “Há referências de sobreviventes naqueles rios; nos anos de 1990, um casal com filhos fora visto; às vezes são vistos sinais de vida naquelas paragens, como por exemplo, velhos acampamentos, fogos, e restos de comida. Foram realizadas duas viagens, uma, subindo pelo rio Itaparaná até os respectivos igarapés onde as informações foram qualificadas; e outra, pela Transamazônica BR 230, em companhia de um chefe do povo Mura que por lá luta pela demarcação da área do rio Itaparaná, descendo pelo rio Itaparaná até os respectivos igarapés, consolidando, assim, as informações de presença de um grupo de índios isolados”.⁶¹ Com a reativação da BR 319 que liga Manaus a Porto Velho e suas repercussões sobre a Transamazônica no trecho Humaitá – Lábrea, a pressão para a exploração econômica do território desse grupo (presumivelmente Juma) “isolado” vai aumentar consideravelmente e o mesmo também corre sério risco de ser extinto.

Os relatórios das viagens de levantamento de Gunter Kroemer atestam que os grupos indígenas isolados na região sul do Estado do Amazonas, norte do Mato Grosso e Rondônia estão sendo acossados de todos os lados. O desmatamento, a grilagem de terras, a instalação de fazendas de gado, a abertura de estradas e os grandes projetos, como o complexo hidrelétrico do rio Madeira, vêm de forma cada vez mais rápida e avassaladora determinando o fim desses povos. Só uma ação vigorosa da sociedade contra essa lógica insana e criminosa do desenvolvimentismo na Amazônia poderá salvá-los da extinção. (Vide a seguir o mapa e a relação das 37 referências dos grupos indígenas isolados no Estado do Amazonas).

⁶¹ KROEMER, 2006.

Estado do Amazonas



Referências: Isolados do rio Inauini (n.º 07); Hi-Merimã (n.º 8); Isolados do Igarapé Jacareúba/Katauxi (n.º 9); Isolados do rio Itaparanã/Ipixuna (n.º 10); Isolados do Alto Rio Marmelos (n.º 11); Isolados do Kurekete (n.º 12); Isolados do rio Ituxi (n.º 13); Isolados igarapé Waranaçu (n.º 14); Isolados do rio Uaupés (n.º 15); Isolados do rio Curicuriari (n.º 16); Isolados do Igarapé do Natal (n.º 17); igarapé Bafuanã (n.º 18); Isolados do Baixo Rio Cauaburi (n.º 19); Isolados do Igarapé Joari (n.º 20); Isolados do Bararati (n.º 21); Isolados do Rio Pardo (n.º 22);

Isolados do rio Copaca/Uarini (n.º 23); Isolados do rio Maturá (n.º 24); Isolados do Alto Xeruã (n.º 25); Isolados do igarapé Naua (n.º 26); Isolados do Rio Branco/Itaquai (n.º 27); Isolados do igarapé Urucubaca (n.º 28); Isolados do igarapé Alerta (n.º 29); Isolados do igarapé Inferno (n.º 30); Isolados do igarapé Lambança (n.º 31); Isolados do rio Pedra (n.º 32); Isolados rio Itui (n.º 33); Isolados do rio Quixito (n.º 34); Isolados do igarapé São Salvador (n.º 35); Isolados do igarapé Cravo (n.º 36); Isolados do igarapé Amburus (n.º 37); Isolados do igarapé Flecheiras (n.º 39); Isolados do rio Boia (n.º 39); Rio Parauri (n.º 40).

Fonte: Edwin Keizer Coordenador GeoLab Campanha Amazônia Greenpeace Brasil.

FONTES

JORNAL PORANTIM, n.º 5, outubro de 1978.

JORNAL PORANTIM, n.º 23, outubro de 1980.

JORNAL PORANTIM, n.º 9, julho de 1979.

KROEMER, Gunter. *Cuxiuara o Purus dos indígenas: Ensaio Etno-histórico e Etnográfico sobre os índios do Médio Purus*. São Paulo: Loyola, 1985.

_____. *Minhas Viagens 2006. Relatório, Arquivo Cimi Norte I*. Manaus, 2006.

PEGGION, Edmundo Antônio. Juma, 2002. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/juma>>.

8 OS AWÁ-GUAJÁ EM SITUAÇÃO DE ISOLAMENTO NO MARANHÃO

Gilderlan Rodrigues, Geraldo Abdias e Rosana Diniz⁶²

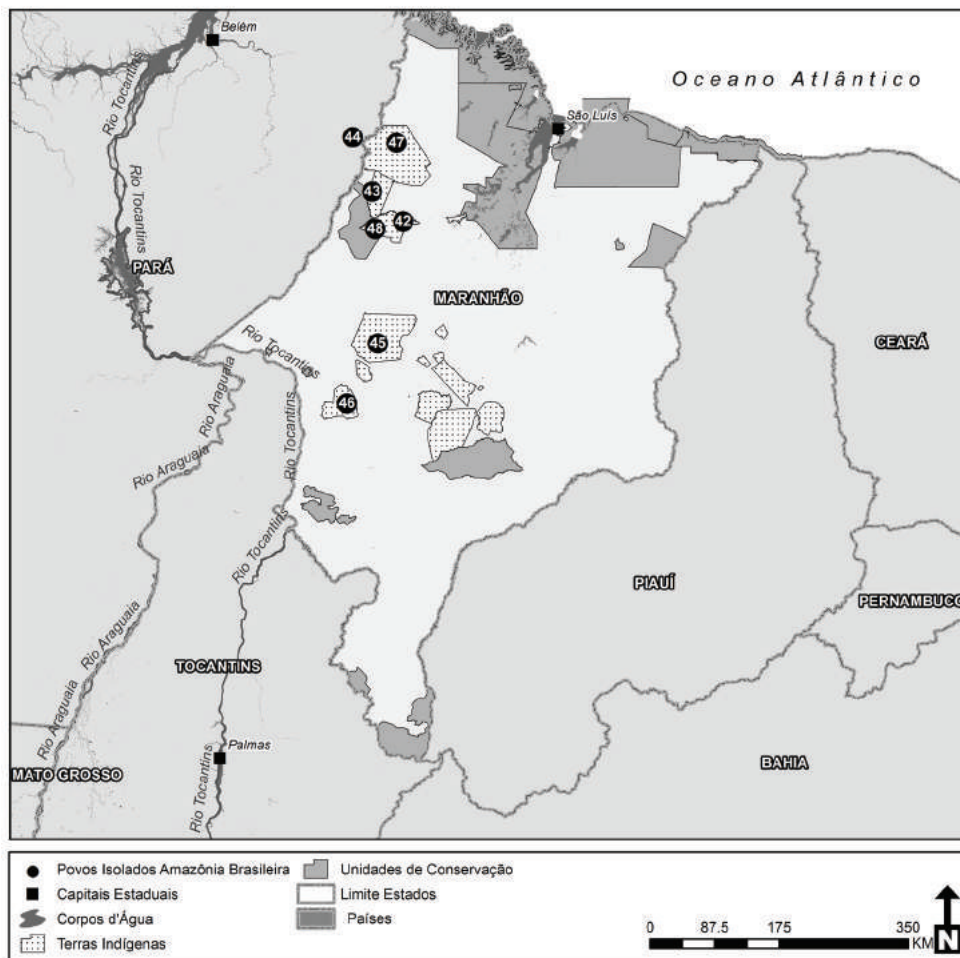
A presença de grupos de Awá-Guajá, povo nômade que vive em situação de isolamento no Estado do Maranhão, ocorre na região conhecida como pré-Amazônia ou mesorregião maranhense. Eles circulam pelas terras indígenas Arariboia, Caru, Awá, Krikati, e assim também na Reserva Biológica do Gurupi, serra do Cipó. Esses grupos encontram-se seriamente ameaçados pelas invasões, o desmatamento e o comércio ilegal de madeira crescente na região.

Os Awá-Guajá são caçadores e coletores que vivem exclusivamente da floresta e dela dependem para continuar a existir e praticar suas atividades nômades. Eles habitam há séculos as matas altas dos rios Pindaré, Caru, Turiaçu e Gurupi. Região também habitada pelos Ka'apor, Tembé e Guajajara. Seu nomadismo é tido como estratégia de sobrevivência frente a outros grupos indígenas e a não indígenas em disputa por território.

O contato mais intenso desse povo com a sociedade brasileira teve início nas décadas de 1970 e 1980. A população Awá-Guajá é de 350 pessoas, sem incluir os grupos de 'Awá ka'apahara' (Awá morador da floresta). Sua população lentamente vem crescendo e se recompondo das drásticas consequências que o contato representou. De língua Tupi-Guarani o povo se autodenomina Awá – que significa gente.

⁶² Atuam no Cimi Regional Maranhão.

Estado do Maranhão



Referências: Isolados do igarapé Água Branca na T.I. Caru (n.º42); Isolados Awá-Guajá (n.º43); Isolados na Rebio Gurupi (n.º44); Isolados na T.I. Arariboia (n.º45); Isolados da Serra da Desordem na T.I. Krikati (n.º46); Isolados do igarapé Jararaca na T.I. Alto Turiacu (n.º47); Isolados do Igarapé Bandeira, igarapé mão-da-onça e serra da Desordem na T.I. Caru (n.º48).

Fonte: Edwin Keizer Coordenador GeoLab Campanha Amazônia Greenpeace Brasil.

1 OS AWÁ-GUAJÁ DA T.I. ARARIBÓIA

Os grupos de indígenas Awá-Guajá sem contato, que vivem no interior da T.I. Arariboia, localizada na região oeste do Maranhão, compreendendo os municípios de Arame, Amarante do Maranhão, Santa Luzia, Buriticupu e Bom Jesus das Selvas, encontram-se ameaçados de genocídio devido à intensa invasão madeireira neste território. A situação é extremamente grave exigindo providências urgentes e eficazes do poder público.

A Terra Indígena Arariboia, foi demarcada com a extensão de 413.288 hectares, com um perímetro de 277.822 km. Além dos Guajá, essa terra indígena é habitada pelo povo Guajajara.

A exploração comercial de recursos naturais na T.I. Arariboia teve início na década de 1980, com a extração intensiva da folha de jaborandi por alguns indígenas Guajajara e de forma mais intensa pelos regionais que vivem no entorno desta terra. Poucos anos após o início desta atividade, esgota-se a população deste vegetal, e se inicia a exploração ilegal de madeira. Estradas construídas com o intuito de facilitar o escoamento da extração do jaborandi passam a ser usadas por madeireiros favorecendo o acesso ao interior do território.

Também começa a proliferação de serrarias nas cidades circunvizinhas da T.I. Arariboia, tendo sua concentração mais significativa nas cidades de Arame, Amarante do Maranhão, Buriticupu e Grajaú. É possível afirmar, sem sombra de dúvida, tendo como apoio os depoimentos das lideranças indígenas, que essas serrarias são alimentadas exclusivamente com madeiras provenientes da T.I. Arariboia, uma vez que não existem mais reservas significativas de madeira na região.

Caminhão carregado de madeira dentro da T.I. Arariboia.



Estradas abertas no interior da terra indígena para a exploração ilegal de madeira.



Foto: Arquivo Cimi Maranhão

Dentre os fatores que contribuíram para a instalação sistemática da exploração ilegal de madeira na T.I. Arariboia destaca-se a impunidade que gozaram os donos das serrarias em todas essas décadas de exploração. Apesar de nestes últimos dois anos terem ocorrido esporádicas operações de fiscalização entre elas a Operação Arariboia em 2007 e atualmente a Operação Arco de Fogo, não se tem alcançado a proteção desta terra. Tão logo os agentes federais deixam a região os madeireiros reiniciam a exploração.

A inoperância do órgão indigenista oficial, a falta de alternativas econômicas e a situação de total desassistência à saúde e educação, assim como a não prestação de alguns serviços básicos, colaboram para legitimar e tornar atrativas a invasão e a exploração ilegal de madeira

É notório que a invasão sistemática para a exploração madeireira, que vem ocorrendo há mais de 25 anos, tem levado a população indígena à desestruturação cultural, à miséria e a sofrer intensa violência. Segundo informações da Administração Regional da Funai/Imperatriz, nestes anos de invasão madeireira foram assassinadas 57 lideranças, todas relacionadas com a exploração ilegal de madeireira. A descrição dos detalhes dos acontecimentos relativos

ao assassinato de um indígena Guajajara, ocorrido em outubro de 2007, mostram a truculência dos madeireiros amparados pela impunidade.

Em setembro, os Guajajara da aldeia Lagoa Comprida apreenderam um caminhão madeireiro que operava na região. O fato foi comunicado à Funai solicitando providências. Na mesma semana, os madeireiros procuraram os Guajajara e tentaram recuperar o caminhão, oferecendo mil reais e argumentando, como vêm espalhando em outras comunidades Guajajara, que os índios estariam sendo tolos de não permitir a exploração daquela madeira, de propriedade do governo, que cedo ou tarde seria por eles explorada sem nada lhes pagar. Os índios se recusaram a negociar.

Em represália, por volta das seis horas da manhã de 15 de outubro, um grupo de aproximadamente 15 homens armados, três deles encapuzados, invadiram a aldeia Lagoa Comprida, mataram o Sr. Tomé Guajajara (de 60 anos) a tiros, balearam Madalena Paulino Guajajara (no tórax) e Antônio Paulino Guajajara (no braço direito). Segundo os depoimentos testemunhais dos Guajajara, os invasores chegaram atirando contra os indígenas, levando-os ao campo de futebol, em que permaneceram cercados, por várias horas, pelos pistoleiros, que os ameaçavam com tiros para o alto.

Na retirada, os madeireiros provocaram um enorme incêndio na mata que devastou os últimos resquícios de floresta ainda virgem na região, acarretando grande mortandade de animais.

A exploração ilegal de madeira, combatida pela grande maioria das lideranças indígenas, por vezes acontece com o consentimento de algumas pessoas das comunidades. Apesar dos esforços, as lideranças não conseguem convencer aqueles, uma minoria, que acham atrativa a oferta dos madeireiros. Frente a uma “situação de total desassistência por parte dos serviços e instituições públicas da região, os madeireiros e carvoeiros valem-se exatamente da prestação de pequenos – porém vitais – serviços a estas comunidades indígenas[...]”.⁶³ As lideranças destacam, no entanto, que a exploração

⁶³ I Encontro de caciques e lideranças indígenas da Terra Indígena Arariboia, 2007.

de madeira, na maioria das vezes, ocorre sem a permissão de pessoas da comunidade indígena.

Para melhor compreensão dessa realidade é preciso considerar a particularidade da organização social Tenetehara,⁶⁴ que não tem condições de aglutinar, em tão pouco tempo, elementos coercitivos internos sobre o conjunto da população da T.I. Araribóia, para impedir a invasão do território. Como observa Zannoni⁶⁵ “dentro de uma comunidade Tenetehara não existe um chefe com poder de mando sobre todas as pessoas de uma aldeia. Cada tuxaua exerce o poder dentro de sua família. Fora dela, ele é uma pessoa como tantas outras”. Faz-se necessário, por isso, a intervenção direta e contínua do Estado brasileiro, utilizando suas prerrogativas constitucionais de proteção das terras e bens indígenas.

A entrada dos madeireiros ocorre ao longo de todo o perímetro dos limites da área. Nos trechos do perímetro em que as aldeias ficam mais distantes, os Guajajara não conseguem obter o controle sobre o seu território facilitando o livre trânsito dos invasores e dos caminhões de transporte da madeira.

A região norte da terra indígena é o mais vulnerável. Nesse trecho a terra indígena encontra-se bastante degradada. Está cercada por grandes fazendas de gado, hoje completamente desmatadas. A Operação Araribóia de 2007 constatou, no interior destas fazendas, o funcionamento de carvoarias que adentravam na terra indígena para retirar madeira.

A entrada dos caminhões que transportam a madeira é feita pelas estradas das fazendas. Uma antiga estrada que era usada na época da extração de folhas de Jaborandi atualmente está sendo recuperada pelos madeireiros. Os acessos à terra indígena se dão pelas fazendas a margem da rodovia MA-006: uma pelo lado da casa da Fazenda Paraíso e outra do lado oposto da placa de entrada da Fazenda Agrovale.

⁶⁴ Tenetehara é a autodenominação do povo indígena conhecido por Guajajara.

⁶⁵ Zannoni 1999, p.162.

Os madeireiros recuperaram perto de 25 km desta estrada. Ela dá acesso à área de caça e coleta dos grupos de Awa-Guajá sem contato. Os Tenentehara chamam esta área de Lagoa Buritizal, devido a grande incidência da palmeira buriti nas suas águas. É também uma região rica em presença de animais, principalmente de queixada e paca cujas trilhas são visíveis ao longo de toda a lagoa. A estrada fica a apenas 30 minutos de caminhada da cabeceira da Lagoa Buritizal.

Uma equipe do Cimi Maranhão, acompanhada de duas lideranças indígenas, fez o registro fotográfico dos vestígios dos grupos de Awá-Guajá isolados, nessa região, no mês de novembro de 2009. Esses vestígios se estendiam pela margem da lagoa, seguindo a estrada pelo trecho ainda não recuperado pelos madeireiros. Segundo o cacique Domingo Tiago, que acompanhou a equipe, esses vestígios são do final do mês de julho de 2009, época do ano na qual os isolados costumam acampar à beira desta lagoa para a caça e coleta.

Foram encontrados vários pés de anajá, cortados certamente com um machado velho e sem corte, um pé de jatobá derrubado para tirar mel de abelha, também com o mesmo sinal de corte, vários cachos de anajá ao longo da beira da lagoa cortados e colhidos seus frutos e diversos andaimes feitos de varas fincadas nos pés de anajá para facilitar a subida na árvore para coleta dos frutos. Foi encontrado um filhote de queixada amarrado com uma corda da entrecasca de árvore (embira). Também foram encontrados um marakü, uma espécie de cesto usado para carregar frutos coletados na mata, e restos de palha de tucum, que os Awá chamam de tikuira usados por eles para fazer redes, tipóias e saias.



Vestígios da presença dos Awá-Guajá isolados – pé de inajá cortado, corte para retirada de mel e cofo feito com palha de puriti.

Fotos: Arquivo Cimi Maranhão.

Para os Awá-Guajá contatados que moram na aldeia Awá, os materiais, as fotos e os vídeos não deixam dúvida de que se trata de objetos e vestígios que remetem a práticas costumeiras de caça e coleta Awá. Identificaram, num dos vídeos um Haipá, pequeno tapiri Awá construído nos acampamentos de caça e coleta. Segundo eles, provavelmente os isolados que vivem na Terra Indígena Arariboia, são remanescentes de um grupo que vivia no lugarejo chamado Tabocão, perto de Santa Luzia, na época do contato dos Awá daquela região, há 35 anos. Naquele tempo, segundo eles, um grupo fugiu para o sul, rumo à terra indígena Arariboia.

A lembrança da história do contato faz com que Hakaramukä Awá, em um suspiro profundo, desabafe: “desde muito tempo nós estamos sofrendo com madeireiros”.

Nos últimos três anos, diante da falta de uma solução para o problema por parte dos órgãos públicos, as comunidades indígenas têm procurado se organizar para se fortalecerem frente ao poder desestruturador da invasão madeireira. Em 2007 realizaram na Aldeia Juçaral o “I Encontro de Caciques e Lideranças da Terra Indígena Arariboia”. Neste encontro, com a presença de lideranças das cinco regiões da terra indígena (Postos Indígenas), fizeram um detalhado resgate histórico da invasão madeireira e, sentindo a necessidade de um espaço aglutinador das lutas, criaram a Comissão de Caciques e Lideranças a fim de discutirem problemas relacionados ao conjunto das comunidades da Terra Indígena Arariboia. Em 2008 realizaram uma assembleia geral na aldeia Lagoa Comprida e em outubro de 2009 a “II Assembleia Geral da Terra Indígena Arariboia”, na aldeia Vagem Limpa.

2 AWÁ-GUAJÁ NA TERRA INDÍGENA CARU

Nessa terra existem três aldeias do povo Awá-Guajá e grupos que se mantêm em situação de isolamento. Na aldeia Awá de maior população, os indígenas relatam encontros frequentes de vestígios (casas, fogos, coleta de mel, caminhos...) deixados por esses grupos.

Regularizada e habitada pelos Guajajara e Awá-Guajá, a T.I. Caru, localizada no Município de Bom Jardim com a extensão de 172.667 hectares, também apresenta a mesma situação de invasão, retirada e venda ilegal de madeira da T.I. Arariboia. O resultado é um território cortado por estradas, escassez de caça, grandes áreas de capoeiras e conflitos.

Essa terra também é impactada pela ferrovia Carajás que passa no limite sul, que gerou um processo migratório para a região com a criação de povoados ao longo de seu trajeto, favorecendo as invasões e afugentado a caça com o barulho dos trens.

Em setembro de 2003 os Awá trouxeram para o seu convívio uma mulher com seu filho, que havia anos recusavam o contato.

A região onde fica a cabeceira do igarapé Presídio, um dos afluentes do rio Pindaré, representa um lugar originário de vários grupos Awá. É nesse santuário, de mata ainda resguardada e de abundância, que vivem os grupos de Awá isolados. Porém, a região está ameaçada com a exploração da madeira.

3 AWÁ-GUAJÁ DA TERRA INDÍGENA AWÁ

A terra é invadida por madeireiros, fazendeiros, posseiros e caçadores. O processo de reconhecimento da terra teve início em 1979 e o decreto de sua homologação só foi assinado em 2005. Esta terra é um caso emblemático a ser resolvido, em decorrência da invasão por ocupantes de má-fé e grupos econômicos e políticos da região. No entanto, até o momento não foi registrada em razão de pendências judiciais com estes grupos.

A situação dos grupos Awá-Guajá isolados é dramática. Os relatos dos seus vizinhos Guajajara dão uma ideia da gravidade da situação. De acordo com a professora Guajajara Maria do Amparo “os Awá moram no coração da mata e estão ameaçados pelas queimadas. Vivem fugindo do fogo e dos invasores. Tem até gente falando que os madeireiros estão atirando nos Awá-Guajá, queimando seus barracos e roubando seus potes de carregar mel, redes e tipóias; achamos esses objetos até no caminhão de madeireiro”.

Há muitos relatos de caçadores Guajajara que encontraram restos mortais de Awá. Em 2003, por exemplo, os Guajajara encontraram o corpo de um homem Awá. Suspeitam que morreu de sede, pois foi achado no caminho em direção de uma lagoa que já estava seca, e carregava uma cabaça vazia.

Mais de 90% da madeira explorada no Maranhão provem das terras indígenas e das áreas de proteção ambiental, como a Reserva Biológica do Gurupi. Uma série de fatores contribui para que essa exploração ilegal, que ameaça de extinção os grupos Awá-Guajá em situação de isolamento, tenha se mantido de forma ininterrupta pelas

últimas décadas. Dentro desses fatores se destacam: a impunidade que gozaram ao longo de todos esses anos os donos das serrarias e todos os demais agentes da cadeia de exploração ilegal de madeira na região; a falta de uma política de proteção de terras indígenas de responsabilidade da Funai; e a vulnerabilidade das comunidades indígenas pela ausência de políticas adequadas de educação escolar, saúde e de sustentabilidade econômica.

A sobrevivência dos Awá-Guajá requer medidas imediatas de fiscalização e uma estratégia permanente de proteção das terras indígenas e Unidades de Conservação no Maranhão, com a instalação de postos de vigilância nos seus limites e políticas públicas que contribuam com o fortalecimento das comunidades indígenas que se relacionam com a sociedade brasileira.

REFERÊNCIAS

DOCUMENTO FINAL. In: I ENCONTRO DE CACIQUES E LIDERANÇAS INDÍGENAS DA TERRA INDÍGENA ARARIBOIA, 2007.

ZANNONI, Cláudio. *Conflito e coesão: o dinamismo Tenetehara*. Brasília: Cimi, 1999.

9 GRUPOS INDÍGENAS ISOLADOS NO MATO GROSSO⁶⁶

Catarina Lourdes Christ⁶⁷

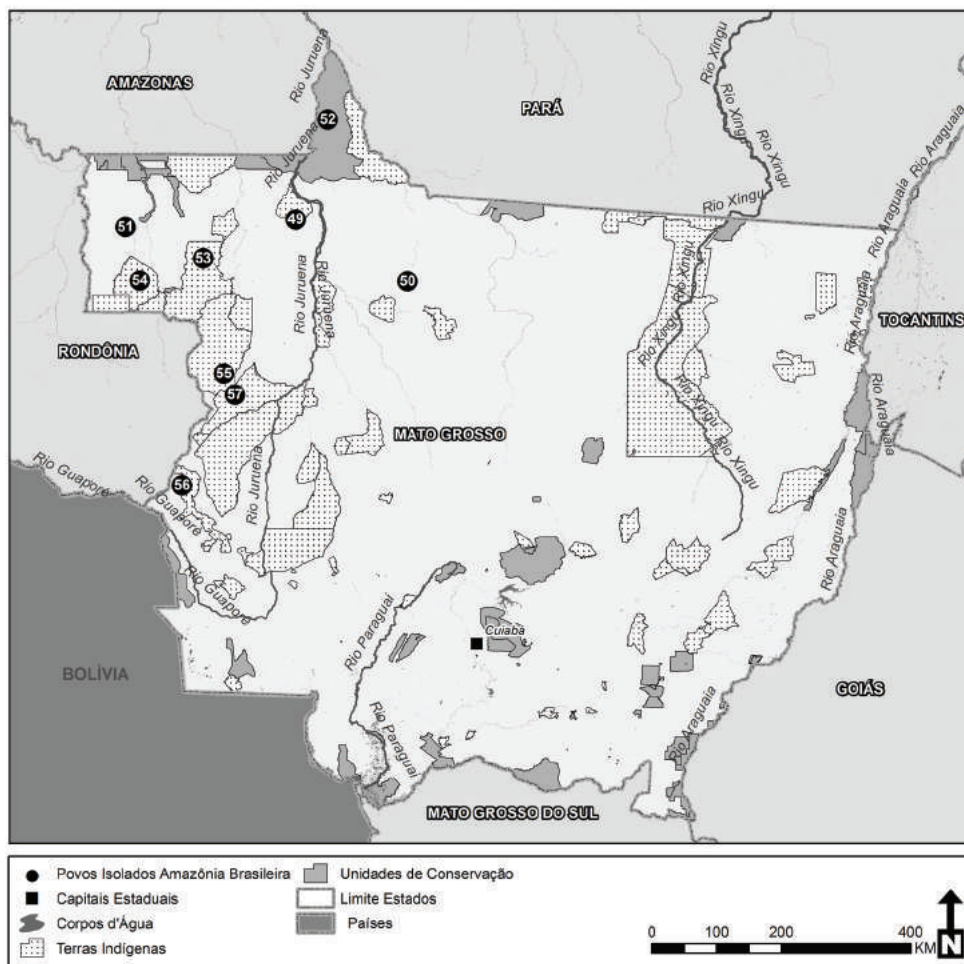
O Estado do Mato Grosso é muito grande em extensão territorial e devido à grande quantidade de terras planas e férteis para a agricultura é alvo de forte interesse das empresas agrícolas e de especulação fundiária. O cultivo da soja, principalmente, tem atraído grandes investimentos estrangeiros e promovido um desmatamento incontrolável a ponto do estado manter, por vários anos, o 2.º lugar em maior desmatamento do Brasil. As pressões internacionais com recusa da compra de soja proveniente de áreas recém-desmatadas têm conseguido uma redução na derrubada da floresta e do cerrado. A grande expansão do agronegócio é cada vez mais exigente em infraestrutura, estradas asfaltadas, linha de transmissão de energia elétrica, hidrovias e ferrovias mudando a paisagem do Estado, alcançando as terras indígenas e afetando mais gravemente os grupos isolados. Eles são mais vulneráveis, pois estão sem nenhum instrumento de luta contra este avanço do grande capital e ficam expostos ao perigo de massacres e extinção. Têm-se notícias de massacres que são camuflados com o propalado progresso que ostenta a nova face das diversas regiões do Estado do Mato Grosso que aparece como maior produtor de soja, com a produção de milho em ascensão, além do algodão, da cana-de-açúcar, do ouro e outros minerais. Verifica-se também o crescimento da indústria com a produção de alimentos, principalmente de ração animal, e o conseqüente aumento do consumo de energia elétrica. É uma teia de inter-relações de vários

⁶⁶ Este texto foi originalmente publicado no Relatório “Violência contra os povos indígenas no Brasil – 2009”. Brasília: Cimi, 2010.

⁶⁷ Atua no Cimi Regional Mato Grosso.

grupos econômicos e sociais que sustentam a necessidade do avanço do capital e dos grandes projetos para promover o desenvolvimento a qualquer custo. Assim, presenciamos o paradoxo de um Estado com dimensões de País e sem terra para os seus primeiros habitantes. Uma realidade que agravou a situação da população no Estado do Mato Grosso foi a ação do governador Blairo Maggi, em 2003, solicitando ao Governo federal a suspensão da demarcação de terras indígenas no Estado por dois anos. Apesar da reação das comunidades indígenas e outros setores da sociedade, com certeza influenciou os rumos dos direitos indígenas no Mato Grosso.

Estado do Mato Grosso



Referências: Isolados rio Moreru/Pacutinga (n.º49); Isolados Apiaká (n.º50); Isolados Kawahib ou Piripkura do rio Madeirinha (n.º51); Isolados do Pontal (n.º52); Isolados “Baixinhos” na T.I. Aripuanã(n.º53); Isolados no norte da T.I. Zoró (n.º54); Isolados do rio Tenente Marques(n.º55); Isolados do rio Cabixi (n.º56); Isolados do rio Iquê (n.º57).

Fonte: Edwin Keizer Coordenador GeoLab Campanha Amazônia Greenpeace Brasil.

1 OS PIRIPIKURA

É um grupo Tupi Kawahib localizado entre os rios Branco e Madeirinha, afluentes da margem esquerda do rio Roosevelt, nos municípios de Colniza e Rondolândia/MT. São conhecidos pela denominação Piripikura, dada pelos seus vizinhos Gavião-Ikoleng, do povo Monde, e significa borboleta, mariposa, aqueles que não param em lugar nenhum e são frágeis. Existem muitas referências históricas sobre os Tupi Kawahib no Madeirinha. Em 1923 Curt Nimuendajú citou os Ntogapid, e em 1980 Julio Melati os Itogapuk. Há fontes históricas e etnográficas antigas que demonstram a distribuição dos Kawahiva em pequenos grupos locais com território determinado e ocupando uma extensa região nos interflúvios e afluentes dos rios Aripuanã, Guariba, Roosevelt e Machado. O antropólogo Gilberto Azanha, que fez o laudo antropológico dos Kawahiva do Rio Pardo, entende que os Piripikura e os isolados do Rio Pardo são parte de um mesmo grupo Kawahiva a 70 km de distância em linha reta um do outro. Tinham como epicentro da área de domínio uma região pouco mais ao sul da Serra Morena, porém bastante extensa, ainda no interflúvio Guariba/Roosevelt, e que foram separados há aproximadamente 50 anos. Desde o início da década de 1980, peões de fazenda foram repassando informações sobre índios isolados nesta região. E em 1985 o grupo foi localizado por uma equipe de indigenistas da Operação Amazônia Nativa (Opan) quando se supunha serem de 15 a 20 indígenas. Até 1986 eram quatro que mantinham contato intermitente com os trabalhadores da fazenda Mudança, três homens identificados como Tucun, Tape ou Monde'i, Compadre e uma mulher, apelidada Rita.

A Funai constituiu o GT n.º 1938 de 20/9/85 que localizou diversas tocaias de caça, pontes feitas, três árvores cortadas para retirada de mel e grande quantidade de utensílios, sete tapiris de acampamento e moradia dos indígenas próximo ao retiro da fazenda Mudança, na região do Igarapé do Repartimento entre as bacias dos rios Branco e Roosevelt. Nessa ocasião a indígena Rita estava vi-

vendo na condição de escrava sexual de peões da fazenda recebendo em troca pequenos favores e agrados. Posteriormente ela se casou com um Karipuna e vive entre esse povo no Estado de Rondônia. Ao se abordar o assunto sobre o seu passado, morte de parentes, o pequeno grupo indígena se fechava e se recusava a falar.

O GT constatou que era Terra Indígena, e comprovou a ocupação tradicional Kawahiva, que ali habita com certeza um grupo, com possibilidade de existência de outro. E diante da insuficiência de dados, foi apresentada a proposta de aprofundamento dos trabalhos de campo.

O indigenista João Lobato, em maio e junho de 1986, apresentou relatórios à Funai acusando o elevado risco de violação da integridade física e cultural desse povo que estará fadado à extinção. Insistiu junto à presidência do órgão oficial sobre o caráter de urgência da proposta de interdição de limites no processo n.º 002058 de 27/6/85. Mas, não foram adotadas as providências legais para a salvaguarda dos direitos à vida e à terra dos Piripkura, Tupi Kawahiva do Madeirinha. Somente em maio de 1989 o grupo isolado foi novamente contatado pela Funai por meio da Frente de Proteção Etno Ambiental Madeirinha e no relatório consta que, “Uma integrante do grupo, Rita Kawahiva, informou que o grupo era de dez a 15 pessoas”.⁶⁸ Assim, foram acontecendo contatos esporádicos e em agosto de 1997 a Funai providenciou a remoção de um dos isolados a Porto Velho para tratamento de saúde e este depois voltou a se encontrar com seu parente na mata. Somente nesta oportunidade por meio de intérpretes da própria língua, eles relataram a história de contato como muito violenta com ocorrência de massacres, em que seus parentes foram dizimados a tiros. Numa destas ciladas um dos indígenas estava no alto de uma árvore e não foi visto pelos agressores e assim conseguiu salvar a sua vida. Apesar dos ataques violentos o grupo continuava alimentando a esperança de encontrar mais sobreviventes.

⁶⁸ ALGAYER, Altair. *Relatórios da Frente de Contato Madeirinha*. Funai, mimeografado, 2001-2002

A partir dos anos de 1990 ocorre nessa região o incremento da exploração ilegal de madeira no então município de Aripuanã pelo acesso de madeireiros vindos de Rondônia. Diversos planos de manejo foram emitidos pelo Ibama sem que houvesse a devida consulta à Funai conforme preconiza a Resolução Conama. Um complexo de mais de 40 serrarias, a maioria clandestina e sem cadastro técnico federal junto ao Ibama, se instalaram nas fazendas da região, incidindo dentro dos limites propostos da T.I. Piripkura. Entre 1999 e 2002 passaram a incidir pelo menos dois planos de Manejo Florestal (PMF), (20130008169997 e 20130013679850) e outros nove PMFs no entorno, sem que tenha havido a obrigatória consulta e autorização da Funai neste sentido. A pressão exercida pelas frentes econômicas, acobertadas pelos PMFs autorizados pelo Ibama, impôs elevação do risco de morte aos sobreviventes Tupi Kawahib sem manifestação da Funai.

Diante deste triste quadro houve pressão de ONGs do Brasil e do exterior à Funai sobre a situação deste grupo isolado com o tema “Genocídio Anunciado” e, finalmente, em outubro de 2008 a terra foi identificada com 242,5 mil hectares nos municípios de Rondolândia e Colniza do Mato Grosso. Nessa oportunidade o próprio Márcio Meira, presidente da Funai, disse que a situação era de emergência. A Portaria da Funai é objeto de contestações encaminhadas pelos ocupantes da terra e, portanto, não oferece nenhuma segurança à vida do grupo indígena isolado.

2 OS BAIXINHOS

Baixinhos não é nome de etnia, muito menos autodenominação do grupo indígena isolado, mas foram assim chamados pelos Cinta Larga. “Ndzat Kabirey” (Gente Baixinha) “Andaroup” (Cabeça Vermelha) ou “Ndzat oup” (Gente vermelha). Este grupo apareceu em diversas incursões no interior e entorno das Terras Indígenas Aripuanã e Arara, entre a região das cabeceiras do igarapé Moacir, afluente da margem direita do Guariba, as cabeceiras e aflu-

entes do igarapé Ouro Preto e o rio Branco afluente da margem esquerda do rio Aripuanã. A presença mais marcante foi em diversas aldeias Cinta Larga, no Posto Indígena Rio Preto, entre 1983 e 1993.

Sobre a presença dos Baixinhos há registro de muitas informações encaminhadas à Funai por chefes de Posto Indígena, pelo Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Aripuanã, por indigenistas, pela equipe do Conselho Indigenista Missionário através de relatórios, radiogramas, com registro das testemunhas dos indígenas Cinta Larga e Arara, seringueiros e migrantes que foram chegando à região. São ocorrências de ações relâmpago nas aldeias, como: jogar fogo com a borduna acesa em barraco ou maloca, matar macaco e sair correndo, rodear e acompanhar caçadores imitando animais ou pássaros e fugas rápidas ao perceberem a presença de estranhos.

A antropóloga Dêide Luci da Silva, em 1991, quando coordenou um GT Arara, ouviu e registrou depoimentos do seringueiro Rufino que morava durante 29 anos nas imediações do rio Moacir e de outros moradores da região sobre a presença de isolados:

São baixinhos, morenos, bem diferentes dos Cinta Larga que são mais claros. Usam tangas de estopa de castanheira tingidas com urucum. Pintam-se somente no rosto, também, com urucum. Usam os cabelos cortados ‘tipo cuiá’ redondo [...] Atacavam as casas, levando tudo o que podiam, porém só ficavam com o que lhes interessava: ferramentas entre elas, facas, machados, terçados, abandonando os demais objetos, entre eles roupas, espingardas, etc.” [...] naquela região não existem outras pessoas que não os índios [...] O gerente da Fazenda Rancho Alegre, Fernando Nunes de Melo, acrescentou que existiam “rastros de

⁶⁹ SILVA, Dêide Luci da. Relatório de viagem à Área Indígena Arara-Beiradão, Funai/2.ª Superintendência Regional, datilo. 1988, p. 7,8

crianças, juntamente com adultos, nas estradas de seringa; trincheiras de palha nas estradas; que eles furam ou escondem as tigelas; batem na madeira. Manoel Araújo afirma que não existem crianças de seringueiros na região há mais de 20 anos.⁶⁹

A indigenista Maria Inês Saldanha Hargreaves confirma que os Cinta Larga da Terra Indígena Aripuanã, imediatamente após um primeiro avistamento tenso com um grupo desconhecido, em 1984, durante uma farta pescaria de timbó nas cabeceiras e cachoeira do Igarapé Ouro Preto, passaram a denominá-los como acima referimos. Estes etnônimos definem as características dos isolados apontando a sua estatura, e uso de pintura corporal intensa da cor vermelha de urucum. Entre 1987 e 1990, ao menos quatro aldeias Cinta Larga foram atacadas e as malocas incendiadas. Isto levou as aldeias próximas do igarapé Ouro Preto e rio Guariba concentrarem-se no Posto Indígena Rio Preto onde havia a presença da Funai. Também ali houve ataque e as malocas foram incendiadas durante a noite. Houve desfecho de flechas e lanças grosseiras contra as telas das residências, conforme registros e radiogramas do chefe do PI Rio Preto, João Andrade. Ele orientou os indígenas a deixar o motor ligado durante a noite e as lâmpadas acesas; os isolados passaram a “jogar pedras” para com isso se furtarem de serem vistos e descobertos.

Neste período também houve uma invasão da T. I. Aripuanã por bandos de garimpeiros que passaram a negociar sua entrada e invasão para exploração de ouro no garimpo do rio Preto em troca de fornecimento de armamento e munições exigidas pelos Cinta Larga, armas que passaram a utilizar para enfrentar e atacar as investidas dos isolados “Andaroup” ou Baixinhos. Existem registros de revides Cinta Larga, inclusive com ferimentos e achados de presença de rastros de sangue de possíveis feridos em fuga, mas, segundo os Cinta Larga, o que estava provocando essas investidas, roubo de roças e ataques às aldeias Cinta Larga, era a abertura da estrada pela Empresa “Britex” para a entrada de madeireiros.

Trata-se da estrada do Progresso Lei Municipal n.º 56/89 que não tinha o percurso claramente definido e que foi tornada mais precisa pela Lei n.º 168/93. Ambas as leis eram irregulares porque incidiam sobre o território Arara em direção aos Estados do Amazonas e Rondônia. Cortavam a terra dos isolados, próximo ao Paralelo 10, as cabeceiras do rio Moacir e alcançavam o rio Guariba ao norte da Terra Indígena Aripuanã. Nas suas laterais esquerda e direita, de dois em dois quilômetros, foram abertas estradas, para retirada de madeira. Esta estrada possibilitou a penetração dos madeireiros com forte impulso devastador trazendo motosserras, tratores Skidder e outros, caminhões, além de diversas serrarias de pequeno porte, uma de grande porte, e novos moradores.

Naki Kaban Cinta Larga, já de idade avançada e que acompanhou todo este processo, relatou recentemente que houve perseguição e confronto entre os trabalhadores da empresa Britex e os isolados. Em certa ocasião quando ele lá esteve, achou duas bordunas que eles perderam, viu o barraco deles vazio, mas tinha penas de macuco, jacamim e mutum que os isolados haviam comido. Que nessa época ele viu numa casa de mandante de pistoleiro em Aripuanã, uma parede com muitas armas entre elas pistola, carabina, metralhadora e espingarda. Dois Baixinhos capturaram um dos trabalhadores da Britex no rio Guaribinha. Eles o colocaram amarrado dentro de um xiri e o levaram nas costas. Ao lado da serra o lançaram num buraco de onde ele percebeu a presença de mulheres e crianças. Com muito esforço, durante a noite, o trabalhador conseguiu se desvencilhar e fugir.

Terminada a ação dos madeireiros, o grupo Mário Conselvan, Deolindo Gazolli e outros facilitaram a ocupação de grande parte da terra que os Arara perderam em 1992, e foi incentivado o Projeto de Assentamento Conselvan para trabalhadores sem terra, que atraiu em pouco tempo 5 mil migrantes insatisfeitos em Rondônia que foram ocupando o espaço onde os índios circulavam anteriormente. Em vários locais encontraram cerâmicas e outros vestígios. Hoje já somam 7 mil pessoas transformando totalmente a paisagem natural existente.

A Frente de Contato Madeirinha da Funai realizou expedições para localizar os Baixinhos, mas sem resultado. Em 1998, encontrou nas cabeceiras do rio Branco dentro da T.I., Aripuanã, uma família Cinta Larga composta pela mãe e dois filhos que se mantiveram isolados entre 1978/1998. Soube-se que esta família foi localizada pela frente de expansão madeireira dentro da Terra Indígena Aripuanã e que mantinha contato amistoso com os Baixinhos. Amoy, um deles, relatou que era um grupo pequeno e que vivia na região das serras próximo às nascentes do rio Flor do Prado afluente do rio Roosevelt. Não encontramos dados sobre pesquisa posterior para aprofundamento desta informação.

REAPARECIMENTO DOS BAIXINHOS

Para completar este relato, no final de maio de 2010, foi realizada uma pesquisa entre os Cinta Larga em Aripuanã procurando averiguar sobre os Baixinhos, atualmente. Tivemos uma boa notícia dada pelo cacique Parakida da aldeia Taquaral: no ano passado, foi visto um grupo de isolados Baixinhos dentro da T.I. Aripuanã por Nasek Kaban Cinta Larga, cacique da aldeia Ipê. E aconteceu da seguinte forma: estando Nasek na mata, ouviu que seus cachorros deram sinal. Então ele se aproximou para ver o que era e viu um grupo de isolados, que ao perceberem sua presença se afastaram correndo. Tinham homens, mulheres e crianças. Era perto do rio Ipê afluente da margem direita do rio Branco que tem sua foz no rio Aripuanã. É próximo à serra da Cachoeira e serra das Flechas. Dista de cem a 120 km da cidade de Aripuanã. O local indicado não foi visitado e nem foi conversado com Nasek. Este relato de Parakida confirma a informação do grupo Cinta Larga, a mãe e os dois filhos, que ficaram isolados durante vinte anos (1978/1998) e que afirmaram terem se encontrado pacificamente com isolados. A notícia do reaparecimento dos Baixinhos foi uma verdadeira surpresa, no dia 24 de maio em Aripuanã. E agora são indispensáveis as medidas cabíveis para a proteção da vida deste grupo.

3 ISOLADOS DO RIO PARDO⁷⁰

Contatados entre 1922 e 1924 por Nimuendaju (1982), os Kawahiva são parte daqueles povos classificados na literatura etnológica por Tupi Centrais, localizados na extensa área entre o rio Madeira e o rio Tapajós, ao sul do Amazonas. A equipe do Cimi de Aripuanã, dedicada à causa indígena, com diversas atividades na saúde, na educação e apoio às lutas indígenas, a partir de 1987, acompanhou o fato da presença de índios isolados nesta região. Isto foi facilitado pela convivência da equipe nas aldeias, durante dois anos, com a etnia Arara na aldeia Capivara e em seguida seis anos, com os Cinta Larga, na aldeia Taquaral. Os indígenas destas duas etnias, que ali têm os seus territórios, relatavam ocorrências de Baixinhos em suas aldeias e ninguém sabia se tratava de dois ou mais grupos isolados. Eram aparições rápidas procurando fugir e se esconder para não serem vistos. Ao ser localizado o grupo Kawahiva do Rio Pardo em 2001, a Funai constatou que havia arcos e flechas grandes e construções altas dando a entender que os moradores não eram baixos.

Além dos indígenas, testemunhas visuais, peões da mata, pessoas pobres e simples, prestadores de serviço a latifundiários na mata, se prontificaram a registrar os seus depoimentos sobre vestígios, malocas e acampamentos que vinham encontrando e que serviram para informar as autoridades competentes. De modo geral estas pessoas tinham medo de falar e de se expor, porque haviam sido alertadas, inclusive recebendo pressão, para não revelar nada sobre a existência de índios isolados pela floresta por onde andavam.

A mais importante destas testemunhas, José de Brito Oliveira, conhecido como “Zé Garcia”,⁷¹ “pesquisador” de madeira e ex-

⁷⁰ Esta referência aparece no Mapa Amazonas (n.º 21).

⁷¹ O popular Zé Garcia (José de Brito Oliveira), 60 anos de idade, era morador de Aripuanã desde 1977 e deu seu depoimento na data de 17 de maio de 1999. Seu parceiro de trabalho era João Batista Pereira da Silva, da região do rio Guariba. Ambos fizeram Declaração da Ocorrência com firma reconhecida no Cartório de Aripuanã.

Na imagem podemos observar o paneiro fundo no centro da foto no teto do tapiri; ele permite secar grande quantidade de alimentos, provavelmente usado para tirar o leite da castanha-do-brasil ralada.



Foto de Algayer, Fpeam, 2002

garimpeiro, e seu companheiro de trabalho, João Batista Pereira da Silva, residentes em Aripuanã (MT), localizaram oito “tapiris”⁷² em uma área compreendida entre os rios Guariba e Aripuanã, aproximadamente 60 km ao norte da rodovia MT 206 (que liga Colniza à BR-364), nas encostas da Serra Morena. Eles comunicaram o achado a alguns vereadores de Aripuanã e a membros do Cimi em 17 de maio de 1999. Comunicado ao Departamento de Índios Isolados da Funai, foi providenciado o deslocamento da equipe da Frente de Proteção Etnoambiental Madeirinha (Fpeam) que, além de encontrarem as mesmas malocas dos trabalhadores, constataram a existência de acampamentos de caça e coleta, com dezenas de utensílios domésticos, estoque de castanhas, sementes e a existência de uma grande serra com recursos específicos, a Serra Morena, onde

⁷² Pequenas malocas ou acampamentos temporários construídos pelos indígenas.

os indígenas se concentram mais, pois ali é o divisor de águas das cabeceiras de igarapés e rios que formam o Guariba e o Aripuanã.

A equipe da Fpream identificou também um serviço da Madeireira Garça, que irregularmente abriu estrada rumo sul-norte desde a MT-206 até parte do Amazonas, cortando o território tradicional dos Kawahiva, e impedindo ou interferindo no seu acesso tradicional ao rio Aripuanã. Foram vistas diversas picadas de “pesquisadores” de madeira, de coletores de copaíba, que constam firmadas na denúncia e relatórios em que a equipe comunica a localização dos acampamentos e vestígios indígenas, requerendo providências de proteção ao então Departamento de Índios Isolados da Funai (DEII-Funai).

3.1 PORTARIAS DA FUNAI

A continuidade do trabalho do órgão oficial possibilitou a constatação de inúmeras evidências sobre a presença de um grupo étnico isolado. Alguns artefatos encontrados: chocalhos de coco de açaí, ouriços de castanha e as capembas para esta finalidade, taquaruçu, indicados para carregar e armazenar água, mas não necessariamente com esta finalidade, pilão, arcos, flechas para pesca, para caça e para aves, fiador, moquéns, cestarias diversas, redes de enviara, forno de casca de tauari, esteiras, peneiras de arumã (urupema), ouriço de castanha polido para depositar mel, aguaya (chocalho de pé) e gomos de taboca (para armazenar mel e água ou para a feitura de flautas) e pilões. “Adicionalmente, a ocorrência de material arqueológico cerâmico em cinco capoeiras (presumíveis roças indígenas abandonadas) visitadas são muito sugestivas, indicando uma coincidência dos lugares de roças com os sítios arqueológicos, o que reforça as evidências da ocupação indígena na área”.⁷³

⁷³ PACINI, Aloir. Nem tão isolados assim - Terra Indígena Kawahiva do Rio Pardo Perícia Antropológica, Processo n.º 2007.36.00.010488-1, Justiça Federal em Mato Grosso – 5.ª Vara, Cuiabá, 2008, p. 293.

Concluído o levantamento, em 14 de maio de 2001, foi publicada no Diário Oficial da União/DOU a Portaria n.º 447/2001 da presidência da Funai determinando a restrição de uso na denominada Terra Indígena do Rio Pardo, considerando que nos limites descritos encontram-se índios isolados. Esta Portaria seria posteriormente reeditada sob o número 521/2004 e confirmada por decisão de Tribunais Superiores - TRF e STJ. Mesmo assim a Terra Indígena era invadida. O fato a seguir mostra como se organizavam os invasores.

3.2 OS “PROPRIETÁRIOS” DA TERRA INDÍGENA RIO PARDO E OS POLÍTICOS

Os ocupantes e grileiros na Terra Indígena, apoiados pelos políticos, de forma nenhuma aceitavam a interdição desta terra. Continuavam negando a presença de indígenas isolados, ridicularizavam e até menosprezavam o trabalho da equipe oficial, dizendo: “Aqui não há índios, a Funai está plantando índio aqui, está trazendo índio de fora pra tomar a terra que depois vai ser para eles”. Um dos agressores, para cooptar o coordenador da equipe da Funai, chegou a oferecer-lhe um veículo novo. A hostilidade os levou a queimar totalmente o barraco do acampamento da equipe em 2002 e, por último, em 2007, tentaram queimar uma ponte de acesso à Terra Indígena e derrubaram uma porteira cortando-a em pedaços.

A estrada da Garça foi e é um caminho para a penetração madeireira que dividiu o território tradicional dos Kawahiva do Rio Pardo.

A empresa Sul Amazônia Madeiras e Agropecuária Ltda. (Sulmap), entrou na Justiça contra a decisão da Funai, e teve parecer favorável ao pedido. Mas, posteriormente, por decisão do Superior Tribunal de Justiça (STJ), a restrição de uso da Terra Indígena foi garantida. Outras empresas e donos de terra também apresentaram as suas contestações. E na sequência os servidores da Funai continuavam denunciando as ocorrências: “Venho a repetir que é

preocupante a situação da área e dos índios que nela vivem. Preocupado com um conflito entre índios, servidores e exploradores da área. Esta Frente de Proteção não compactua com essa situação e não poderá no dia de amanhã ser apontada como responsável pelo que venha acontecer no local”.⁷⁴

O relato a seguir mostra como a Terra Indígena, mesmo interdita, era violentada pela organização de uma associação para invasão de grileiros que dividiram perto de 54 mil hectares de terra devoluta no interior da área em lotes: “Nesta viagem, [...] encontramos oito homens acampados na beira do rio Pardo, 6 km a dentro dos limites da Terra Indígena, via de acesso através da fazenda Sulmap. Descobrimos que eles são membros da Associação dos Proprietários Rurais de Colniza/MT e estavam trabalhando no projeto Serra Morena que pretende instalar mais de cem famílias na região do rio Paxiúba, dentro dos limites da Terra Indígena Rio Pardo, com o intuito de exploração dos recursos naturais aí existentes. Com esses invasores apreendemos uma motosserra Husqvarna 288, um GPS marca Magela, uma bússola, duas bombas caseiras, quatro placas de madeira da Associação, uma trena de cinco m, cartuchos calibre 32 e 12 e um caderno grosso contendo o nome de todos os associados e os projetos a serem executados”.⁷⁵

A equipe da Frente de Proteção Etno/Ambiental Madeirinha também constatou uma organização para a destruição de provas da existência de isolados, conforme denuncia o servidor da Funai, Armando Soares Filho: [...] a expedição comandada pelo Sr. José Antonio Maciel e financiada pelo Sr. Alécio Jaruche, que esteve percorrendo a área interdita Terra Indígena Rio Pardo, com objetivo de localizar e destruir as provas apresentadas na imprensa pela Frente de Proteção Etnoambiental Madeirinha”.⁷⁶

⁷⁴ ALGAYER, Altair, Memorando 51, da Frente de Proteção Etnoambiental Madeirinha, Funai, 2002, p. 2

⁷⁵ Egipson, cf. Termo de Depoimento na PR/MT, 6/12/2005 e informação à Funai em 20/10/2005.

⁷⁶ SOARES FILHO, Armando, Memorando 390/CGII/05 de 26 de dezembro de 2005, p. 1

3.3 CONTATO COMO OPÇÃO DE SOBREVIVÊNCIA

Diante da invasão progressiva da região, Edegar Treuherz, coordenador local da equipe da Funai, disse numa entrevista à imprensa que a área de entorno estava sendo ocupada por pessoas que não queriam a terra indígena demarcada, pois havia risco de que a grilagem continuasse avançando e, por esse motivo, houve a decisão da Funai de fazer o contato com os isolados, o que permitiria saber quantos eram e salvaguardá-los de um genocídio, e o conhecimento de como funcionava sua sociedade, qual era o seu território tradicional. Parecia que esta era a melhor forma de defender o grupo. Havia rastros de mulheres, crianças e provas de serem um povo pacífico.

Nas tentativas de contato vários integrantes do grupo Kawahiva foram avistados de forma rápida pela equipe da Funai ou por indígenas que colaboram com o trabalho. O primeiro encontro se deu assim: “[...] dois Rikbaktsa avistaram no dia 28 de setembro de 2005 um casal de isolados andando pela mata, ambos com vasta cabeleira. A mulher carregava um pequeno pilão e um paneiro, enquanto o homem tinha nas mãos um arco e bastante flechas [...]”⁷⁷ Em setembro de 2005 foi organizada uma grande expedição com dois grupos de pessoas com a presença de 16 Rikbaktsa na tentativa de fazer contato com os isolados do Rio Pardo. E aconteceu o segundo encontro. Jair Candor e Aldo Rikbaktsa avistaram no dia 3 de outubro de 2005 um casal de isolados com a filha nas cabeceiras do rio Água Branca. Depois, com intérpretes Kawahiva, se deu o terceiro encontro. Desta vez eram três isolados, sendo uma mulher de aproximadamente 25 anos, um adolescente aparentando mais ou menos 14 anos e um homem com idade entre 25 e 30 anos, que também os veem e fogem rapidamente, ficando no local apenas o homem que, ao ver o Borbura Uru-eu-wau-wau se aproximar, tenta flechá-lo, mas não consegue e à noite houve uma reação dos isola-

⁷⁷ CANDOR, Jair. *Relatório da Frente de Proteção Etnoambiental Madeirinba para a Funai*, 2005.

dos no acampamento da Funai: “[...] os índios isolados começam a jogar paus, pedras, coco de babaçu e ouriço de castanha compassadamente sobre o nosso acampamento. [...] Passamos quase duas horas nessa agonia, até que resolvemos deixar o acampamento ainda à noite”⁷⁸.

Nos dias subsequentes os isolados continuaram reagindo contra a equipe da Fpeam perseguindo o acampamento que foi sendo mudado várias vezes. Ao se aproximarem imitavam pássaros, queixada e atiravam em seguida uma chuva de paus, coco de babaçu e ouriço de castanha que chegava a durar a noite toda. Diante desta reação dos indígenas a Funai decidiu por não mais forçar um contato e avistar os isolados somente por acaso, quando fizessem as expedições de controle e cuidado dos limites da Terra Indígena Kawahiva do Rio Pardo.

3.4 GT DE IDENTIFICAÇÃO

O presidente da Funai constituiu o GT de Identificação através das portarias n.º 1126/2006 e 1335/2006, grupo este coordenado pelo antropólogo Gilberto Azanha que constata o seguinte: “O farto material etno-histórico disponível e os dados atuais levantados pelas equipes da Fpeam-Funai nos últimos dez anos demonstram a intensa ocupação indígena do interflúvio Aripuanã-Guariba. [...] Entre junho de 1999 e outubro de 2006, as equipes da Fpeam-Funai realizaram perto de 30 expedições na área interdita e fora dela, entre os rios Guariba e Aripuanã, localizando e identificando 45 acampamentos provisórios, duas malocas (habitações permanentes) e três capoeiras, registrando ainda o avanço da ação de madeireiros e de fazendeiros. [...] Pelo conjunto das informações recolhidas e sistematizadas pela Fpeam, é possível identificar os

⁷⁸ FRANCISCATO, Rieli; CANDOR, Jair. *Relatório da Frente de Proteção Etnoambiental Madeirinha para a Funai*, 2006, p. 8.

“isolados do Rio Pardo” aos povos chamados pela literatura antropológica de Kawahiva”.⁷⁹

E através da Portaria 170/07 da Funai publicada no Diário Oficial da União em 14 de março de 2007 foi identificada a Terra Indígena Kawahiva do Rio Pardo como sociedade indígena: Kawahiva (Tupi Kawahib segundo lista de grupos ordenada pela Funai); Tronco linguístico: Tupi, da família Tupi Guarani. População: Indefinida, mas, presume-se sejam de 19 a 26 pessoas. (Referência: Processo n.º 0564/2001 e 1791/03); Localização: Município de Colniza, Estado do Mato Grosso; Superfície aproximada: 411.848 hectares; Perímetro aproximado: 323 quilômetros.⁸⁰

Já mencionamos que houve uma forte reação dos fazendeiros ocupantes do território Kawahiva para contrariar a Portaria da Funai alegando que não é terra indígena, porque não há indígenas, ou então que a terra é muito grande para um pequeno grupo de indígenas. Tramitam na 5.ª Vara da Justiça Federal de Cuiabá vários processos de grupos empresariais apresentando suas contestações. E já foram realizadas três perícias antropológicas para responder a quesitos de juízes da 5.ª Vara de Cuiabá.

Aloir Pacini, perito antropológico, nomeado pela Justiça, descreve a situação do grupo isolado: “Os tapiris e as malocas construídas no meio da mata indicam um desejo de permanecer escondidos dos aviões, das picadas de madeireiros e de outros invasores. Os casos em que se esteve com estes isolados de maneira rápida, estes saíam correndo, com medo, procurando fugir e se esconder para não serem vistos. Essa atitude é coerente com a mudança constante de local; eles com medo, deixam armazenados a castanha-do-brasil e outros alimentos o que indica um constante processo de fuga e escondimento, estratégia de sobrevivência que os isolados estão usando para não serem encontrados pelas frentes de

⁷⁹ AZANHA, Gilberto. Resumo do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da T. I. Kawahiva do Rio Pardo, *Diário Oficial da União*, seção 1, Brasília, 14/3/2007, pp. 37-40.

⁸⁰ Idem, p. 37

expansão, o que dificulta a identificação e o diálogo com eles. Porém, os estudos realizados por pessoas de diferentes lugares e formações se aglutinam para indicar que se trata de índios de tradição Kawahiva [...] este grupo está exposto à contaminação, à insegurança alimentar e a riscos elevados de afetamento em sua integridade física enquanto povo indígena isolado, tudo agravado pela exploração intensa e especulativa de recursos naturais existentes que, sem controle e fiscalização do Estado brasileiro, submete-os à condição insuportável de vida, como aspectos dramáticos de violação de direitos e genocídio no arco do desmatamento”.⁸¹

4 OS ISOLADOS APIAKÁ

É um grupo localizado no rio São Tomé à margem direita do rio Juruena, dentro do território Apiaká. Desde 1999, está em processo de demarcação a Terra Indígena Apiaká do Pontal, onde há duas grandes aldeias, entre elas a do Pontal na Barra do Rio São Tomé. Nesta região perambulam os isolados Apiaká que provavelmente desgarraram-se dos parentes e fugiram depois de dois ataques militares aos Apiaká em 1909 e 1911, no salto Augusto do Rio Juruena. Em 1984, o antropólogo Eugênio Wenzel, que viveu mais de 15 anos com os índios Apiaká, informou que havia notícias sobre a existência de um grupo de Apiaká que, depois de viver em contato com a sociedade regional e sofrer massacres no período da borracha no início do século XX, fugiu, afastando-se das margens dos rios maiores. Localiza-se na região dos rios Ximari e Matrinxã, entre os rios Teles Pires e Juruena, no município de Alta Floresta/MT. É região de exploração madeireira e grandes fazendas. Álvaro Morinã, cacique Apiaká, informou que até 1947 seu pai ia visitar os isola-

⁸¹ PACINI, Aloir. Nem tão isolados assim - Terra Indígena Kawahiva do Rio Pardo Perícia Antropológica, Processo n.º 2007.36.00.010488-1, Justiça Federal em Mato Grosso – 5.ª Vara, Cuiabá, 2008, p. 288.

dos e depois se perdeu o contato com eles. Nas décadas de 1970 e 1980 foram organizadas expedições para localizá-los. Uma delas foi organizada pelo pe. Cláudio Lehnen que ainda atua junto ao povo Apiaká na Aldeia Mayrob. A Funai com a expedição Marafiga atuou três anos na região, mas não houve definição de território.

Há informações de que os isolados continuam dando sinais de existência, mas procuram evitar o contato, conforme relato de entrevista oral de indígenas Apiaká que estiveram em Cuiabá no mês de junho de 2008. Um deles disse que participou de um grupo de caçadores, e que presenciou à noite o grupo de isolados próximo ao barraco do acampamento, onde imitavam pássaros e animais. “Do mesmo jeito, o nosso grupo respondia de dentro do barraco, mas com medo de falar. Eles estavam com mulheres e crianças e davam risadas. No dia seguinte vimos muitos rastros de adultos e crianças, e saímos dali” (Erivan Morimã Apiaká). Seu companheiro completou: “Até um ano e meio atrás houve mais vestígios dos isolados. Foram vistas picadas e sinais de caça, foram ouvidos cantos à noite, levaram artesanato dos Apiaká da aldeia Pontal, fizeram sinais amarrando palha e direcionado-a para o lado onde ficava aldeia deles.” (Cecílio Apiaká).⁸²

Entre os rios Juruena e Teles Pires até a confluência dos dois rios formando o Tapajós, foi criado o Parque Nacional Juruena para preservação integral. E em 2002 foi criado por decreto estadual o Parque Estadual Igarapés do Juruena para manejo florestal. Estão previstas também a construção de cinco hidrelétricas no rio Teles Pires e outras duas no rio Apiacás. Será que não incidirão sobre o território dos isolados Apiaká e outros grupos isolados da região?

Em 2010 foi concluído o estudo e identificação de área pelo grupo técnico da Funai. Trata-se de um único relatório englobando as áreas destes dois povos, de nome Terra Indígena Pontal dos Apiaká e que deverá ser alterado posteriormente.

⁸² Depoimento oral à Equipe do Cimi MT, Cuiabá, junho de 2008

5 ISOLADOS NO SALTO DO AUGUSTO DO RIO JURUENA

No Juruena, acima do salto do Augusto, os Kawahiva são registrados pela primeira vez em 1817 sob a denominação de Parintintin, nome dado pelos Munduruku aos seus inimigos. Hoje os municípios à margem esquerda do rio Juruena são Colniza e Cotriguaçu. Neste último na localidade de Nova União, há indícios de indígenas isolados. Moradores estão encontrando machadinhas e outros artefatos. Um deles colecionou uma série de tamanhos progressivos de um a dez. Temos notícia de que todos os anos os isolados vêm colocar flores e frutas num determinado lugar próximo à estrada de acesso ao salto do Augusto e que se supõe seja um cemitério. Um policial teria dito que sabe localizar os indígenas, mas que isso não se deve fazer porque então a Funai demarca mais terra e atrapalha o progresso do município. Uma professora relatou que o povo teme dar informações para não perder sua terra.

Atualmente, os grandes empreendimentos que possuem influência na região estão sob a responsabilidade da Cotriguaçu – Colonizadora do Aripuanã que tomou as terras entre o Aripuanã e o Juruena, a Colniza, a Gleba Moreru, do ex-governador Júlio Campos, a Gleba Marinho Brandão.

6 ISOLADOS DO RIO MORERU E IGARAPÉ PACUTINGA

Localizados entre os rios Juruena e Aripuanã, no Município de Aripuanã (MT) na década de 1980, onde a partir de 1999 foi criado o Município de Colniza (MT). Os indígenas Rikbaktsa já tiveram contato com esse grupo que denominam “Yakara Waktá” (moradores do mato). São de 20 a 30 índios que se deslocam para o rio Aripuanã na época da seca. Pelos vestígios (alimentação) poderiam ser um subgrupo Apiaká. No início dos anos 1980 o Cimi pelos regionais Rondônia e Mato Grosso organizou expedições que não

obtiveram sucesso. Em 1985 o jesuíta pe. Balduino Loebens, em sobrevoo, localizou suas roças; esse mesmo missionário relatou que em 1984 um picadeiro da colonizadora Cotriguaçu encontrou esses isolados. Segundo o antropólogo Rinaldo Sérgio Vieira Arruda, o grupo foi visto na T.I. Escondido, dos Rikbaktsa, no Município de Cotriguaçu/MT. A antropóloga Vera Lopes dos Santos que coordenou o GT de estudo e identificação da Terra Indígena Arara, além do território Arara, fez a proposta de duas áreas para indígenas isolados uma para o rio Moreru e igarapé Pacutinga e outra para o rio Paxiúba. O último grupo foi contemplado com a Terra indígena Kawahiva do Rio Pardo. Hoje existe o Projeto de Assentamento Pacutinga com pequenas comunidades. Em Colniza, recentemente, um lavrador que mora ali informou que os moradores encontram grande quantidade de cerâmica quebrada e com decorações. Por populares fomos informados que há vestígios indígenas nesta região e nas proximidades do Salto do Augusto, no lado esquerdo do rio Juruena, mas que um político pediu que não falassem nada sobre isto.

7 ISOLADOS NAMBIKWARA

Pelas informações disponíveis existem dois grupos: Os Sowaintê, habitantes do Parque Indígena Aripuanã, a aproximadamente 80 km da cidade de Vilhena. A partir do relato de Antônio Tawandê, agente de Saúde Indígena (AIS) da aldeia Sowaintê, com os seguintes subgrupos Nambikwara: Sabanê, Idelamarê, Manduca.⁸³ Os mais velhos dessa aldeia relatam que na época do contato um grupo se deslocou dali mata adentro e, logo em seguida, eles procuraram manter contato com o mesmo e não conseguiram. Um tempo depois o grupo isolado veio pegar ramos de mandioca para plantar. Passados alguns anos, os mais velhos da aldeia Sowaintê fizeram nova tentativa para verificar se estavam vivos e se estavam

⁸³ Depoimento oral de Antônio Tawandê à equipe de Cimi MT, 17/06/2010.

bem. Como estratégia se aproximaram nus da aldeia deles obtendo sucesso. Ao encontrarem o grupo falaram na língua indígena que estavam perdidos na floresta e com fome, sendo então acolhidos pacificamente. As aldeias de Aroeira e Kithãulu, ambas Nambikwara, são as mais próximas desta região.

O fato foi levado à Funai e a resposta que as lideranças receberam foi de que o grupo isolado estava protegido porque ali era Terra Indígena demarcada. No entanto, é necessário questionar isso, visto a extrema pressão que sofre o povo Cinta Larga nesta área.

O segundo grupo, denominado Ialakalorê, situa-se no Município de Comodoro (MT) no rio Iquê, local onde antigamente era território do subgrupo Nambikwara Manduca, na região do rio Doze de Outubro nos limites da Terra Indígena Enawenê-Nawê. Foi encontrado um casal isolado por uma mulher de idade e sua neta que haviam penetrado na mata para caçar e ambas confirmaram o fato. Tentaram conversar, mas o idioma era diferente e não se entenderam. Anteriormente a este episódio haviam sumido de suas aldeias alimentos como massas de mandioca. Existem famílias Ialakalorê nas Terras Indígenas Pirineus de Souza e Nambikwara.

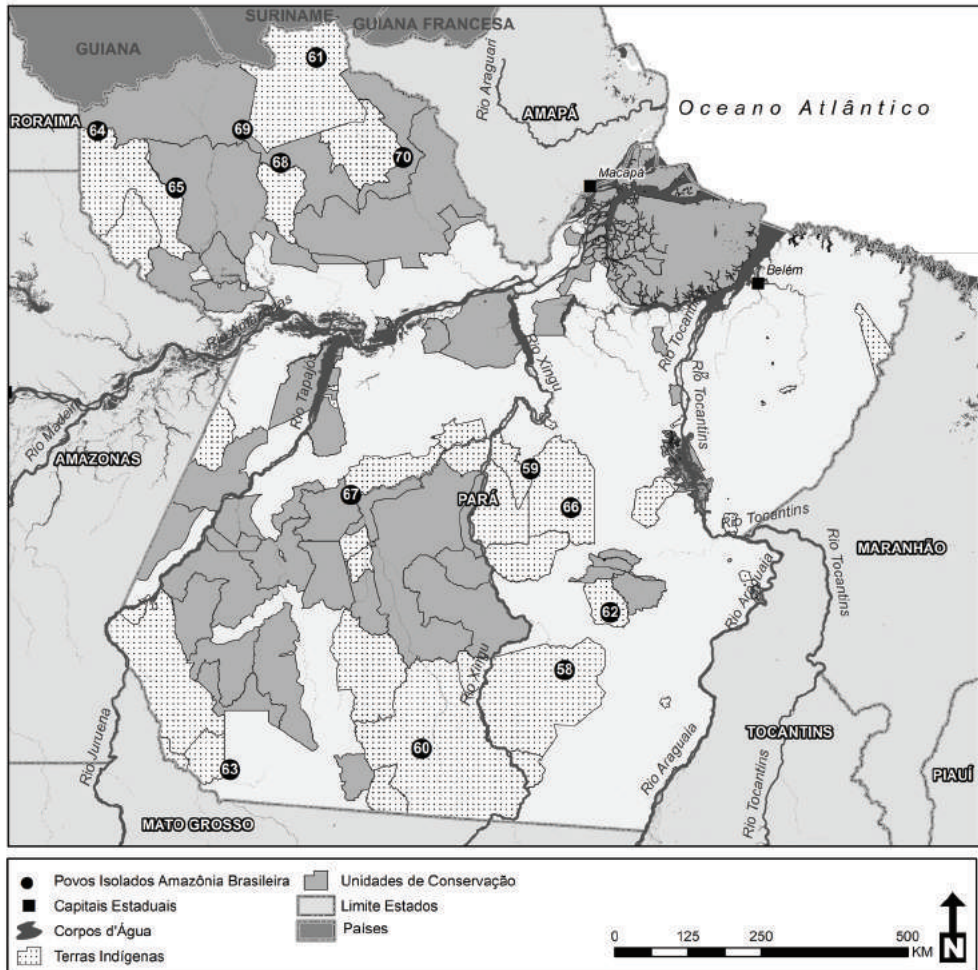
10 POVOS INDÍGENAS ISOLADOS NO ESTADO DO PARÁ

Luiz Cláudio Brito Teixeira⁸⁴

Há evidências da existência de oito povos indígenas isolados e dois povos de pouco contato vivendo no Estado do Pará. Os povos isolados evitam contato com os não índios e até mesmo com outros povos indígenas. De modo geral localizam-se em regiões de pouca presença de não índios, ou próximo e mesmo dentro de terras indígenas já demarcadas pela Funai. Existem, porém, aqueles que se encontram em áreas não protegidas oficialmente e conseqüentemente estão mais expostos à violência das frentes de exploração econômica. (Vide abaixo o mapa com as 13 referências de grupos isolados no Pará).

⁸⁴ Atua no Cimi Regional Norte II

Estado do Pará



Referências: Isolados na T.I. Kaiapó (n.º58); Isolados próximo a T.I. Koatinemo (n.º59); Isolados na T.I. Menkrantoti no rio Iriri Novo (n.º60); Isolados no Parque Indígena Tumucumaque (n.º61); Isolados na T.I. Xicrim do Cateté (n.º62); Isolados da Serra do Cachimbo (n.º63); Isolados da cabeceira do rio Mapuera (n.º64); Isolados do médio rio Cachorrinho (n.º65); Isolados na T.I. Bacajá (n.º66); Isolados do Riozinho do Anfrísio (n.º67); Isolados do rio Cuminapanema (n.º68); Isolados do rio Mapari (n.º69); Isolados do Alto Rio Ipitanga (n.º70).

Fonte: Edwin Keizer Coordenador GeoLab Campanha Amazônia Greenpeace Brasil.

Duas razões principais devem ser consideradas para entender a situação de isolamento desses povos indígenas. A primeira, a opção desses grupos de manter sua “autonomia” e dessa forma preservar sua existência e seu modo de vida, fugindo assim da esfera de qualquer controle. A segunda, a sistemática violência de que foram e são vítimas, por meio da invasão de seus territórios tradicionais, dos massacres e pela contaminação de doenças contagiosas. A estratégia nesses casos tem sido manter-se completamente afastados da sociedade nacional, fugindo constantemente, para evitar confrontos violentos com os invasores.

A opção pela “autonomia” e a necessidade de fugir para se manter vivo podem estar interligadas e associadas no tempo.

As responsabilidades pela proteção desses povos é da Funai, entretanto muitos indícios da existência desses grupos indígenas ainda não foram devidamente verificados pelo órgão indigenista, dificultando assim qualquer avaliação dos riscos que esses povos eventualmente estejam correndo.

Tais grupos indígenas possuem uma alta interdependência dos recursos naturais dos territórios onde vivem. Daí a preocupação com o fato de que em algumas regiões, onde há registros da presença desses povos, serem alvo de exploração econômica apoiada e estimulada pelo próprio Estado que deveria cuidar de protegê-los.

Na região da Calha Norte do Rio Amazonas, no Estado do Pará, configurou-se recentemente uma sequência de terras indígenas e unidades de conservação estadual que formam um imenso corredor de proteção da biodiversidade.

Essa continuidade de terras protegidas deveria servir como garantia de proteção aos grupos indígenas sem contato, mas não é o que acontece. Como esses grupos indígenas estão em constante mobilidade é possível que estejam em algumas dessas unidades de conservação. Mesmo assim encontram-se ameaçados pela destinação econômica definida pelo governo do Pará para essas unidades de conservação, que em geral envolve a exploração de produtos madeireiros e não madeireiros e mesmo a exploração turística.

A presença de grupos indígenas isolados próximos a essas unidades de conservação é de conhecimento do governo paraense, pois foi comunicado a respeito pela Funai, por ocasião de audiência pública realizada na cidade de Belém no ano de 2006. Ainda assim, nenhuma providência foi tomada para confirmar a presença desses índios e em caso positivo providenciar a proteção de suas terras.

No mesmo ano de 2006, integrantes de um pelotão do exército em missão denominada Rondon II, narraram um encontro com grupos indígenas que não souberam identificar. Vale lembrar que nesta região fica o Parque Indígena do Tumucumaque, onde vivem os povos Tiriyó, Apalaí, Waiana, Kaxiuna e onde a Força Aérea Brasileira mantém já há muitos anos uma base militar.

Outra possível ameaça tanto aos índios isolados quanto às terras indígenas já demarcadas na região é a pretensão do governo brasileiro, em parceria com o governo venezuelano, de construir um gasoduto que se estenderá da Venezuela até a Patagônia (Argentina) impactando tanto as terras indígenas quanto as unidades de conservação.

O surpreendente é que há registros ainda de grupos isolados no coração do Estado do Pará na região conhecida como Terra-do-Meio, que tem Altamira como cidade referência. É a região que sofreu e ainda sofre um dos processos mais violentos de disputa por território na Amazônia. Esse processo se iniciou com a construção da rodovia Transamazônica (BR 230) que cortou os territórios de inúmeros povos indígenas. O povo Arara, que vivia em situação de isolamento e quase foi extinto em razão da estrada, até hoje não possui sua terra homologada e garantida. Encontra-se invadida por exploradores de recursos naturais e por assentamentos promovidos pelo Incra.

Nessa mesma região o governo brasileiro pretende iniciar a construção de um complexo de usinas hidrelétricas, começando por Belo Monte, que inundará milhares de quilômetros quadrados de florestas. Também afetará drasticamente, em razão da diminuição da vazão de água do rio Xingu, caso o projeto se concretize, centenas

de quilômetros quadrados de área, comprometendo toda a biodiversidade ali existente.

Há notícias da existência de outros grupos indígenas sem contato possivelmente Arara ou outro grupo Kaiapó vivendo nas terras indígenas Cachoeira Seca, Mengragnoti, Koatinemo e possivelmente em alguma Resex da região do rio Xingu.

Diante dessa realidade é urgente que se proteja esses povos indígenas garantindo seus territórios para que possam exercer sua autonomia com segurança, afastando em definitivo qualquer risco a sua integridade física e territorial e para sua continuidade histórica, seja por parte do Estado ou de frentes econômicas.

11 OS AVÁ-CANOEIRO DO ARAGUAIA HOJE: UMA PERSPECTIVA DE FUTURO

Patrícia de Mendonça Rodrigues⁸⁵

Os Avá-Canoeiro estavam morando nas cabeceiras do Rio Tocantins quando foram encontrados pelos primeiros colonizadores do Brasil Central na segunda metade do século 18.⁸⁶ Falantes de uma língua Tupi-Guarani (Rodrigues, 1984/1985), eles ficaram conhecidos na literatura histórica e na memória oral dos antigos goianos como o povo que mais resistiu ao colonizador, recusando-se terminantemente a estabelecer o contato pacífico.⁸⁷ A perseguição incessante e o extermínio da maioria do grupo levaram à sua dispersão e fragmentação. Parte do grupo continuou vivendo no Tocantins, enquanto outra parte chegou ao Rio Araguaia.⁸⁸ Desde as últimas décadas do século 19, o grupo do Araguaia passou a disputar o mesmo território de ocupação tradicional dos Karajá e Javaé, principalmente dos últimos, localizado dentro e fora da Ilha do Bananal, dos quais se tornou inimigo histórico.⁸⁹ No que se refere

⁸⁵ PhD em Antropologia pela Universidade de Chicago (EUA) e Coordenadora do Grupo de Trabalho de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Javaé / Avá-Canoeiro (Funai).

⁸⁶ Ver Silva e Sousa (1849), Pohl (1951), Cunha Mattos (1875), Castelnuovo (2000), Ataídes (2001), Toral (1984/1985), Pedroso (1994, 2006).

⁸⁷ Ver Cruz Machado (1997a), Couto de Magalhães (1974), Spínola (2001), Chaim (1974), Karasch (1992), Pedroso (1994).

⁸⁸ Ver Cruz Machado (1997a, 1997b), Mariani (1997), Couto de Magalhães (1974), Moraes Jardim (2001), Alencastre (1998), Ataídes (2001), Toral (1984/1985, 1998), Pedroso (1994, 2006).

⁸⁹ Ver Krause (1941, 1942), Kissenberth (apud Baldus, 1970), Macintyre (2000), Audrin (1946), Ribeiro da Silva (1935), Aureli (1962a, 1962b), Artiaga (1959a, 1959b), Nimuendaju (1942), Caiado (1961), Rondon & Faria (1948), Toral (1984/1985), Pedroso (1994, 2006), Rocha (2002), Rodrigues (2010).

aos recursos naturais, no entanto, houve um uso diferenciado que permitiu a convivência dos dois grupos em um mesmo território, apesar dos confrontos eventuais. Os Javaé eram pescadores e agricultores, utilizando-se preferencialmente dos rios e lagos, enquanto os Avá-Canoeiro, que se movimentavam mais no espaço e haviam abandonado a agricultura devido à intensa perseguição dos colonizadores, eram caçadores e coletores, priorizando as matas dos interflúvios por questões de segurança (ver Rodrigues, 2008a, 2008b, 2010).

Em meados dos anos 60, depois de décadas de massacres notórios e da tentativa continuada de genocídio por parte da sociedade nacional, de conhecimento da população regional e dos Javaé, a inhospita Mata Azul foi escolhida como o último refúgio dos sobreviventes do grupo.⁹⁰ A Mata Azul localizava-se fora da Ilha do Bananal, entre os rios Javaés e o rio Formoso do Araguaia, dentro da então imensa Fazenda Canuanã, de propriedade dos irmãos Pazzanese, família rica de São Paulo. A mata e a sede da fazenda estavam nas proximidades da aldeia Canoanã, dos Javaé. A sede da fazenda foi instalada no sítio da primeira aldeia Canoanã, junto ao local de origem mitológica dos Javaé. O cemitério de Canoanã foi destruído pelos tratores dos Pazzanese nos anos 60, fato jamais esquecido pelos Javaé (Rodrigues, 2008b, 2010). Antes do grupo de sobreviventes Avá-Canoeiro se instalar na Mata Azul, seus antepassados frequentaram toda a margem direita do rio Javaés e o interior da Ilha do Bananal, o que é testemunhado e reconhecido amplamente pelos próprios Javaé.

Diante dos abates de bois e cavalos dos fazendeiros, que revidavam organizando expedições de caça aos índios, em 1972, a Funai instalou a Frente de Atração na região, comandada pelo seretanista Israel Praxedes Batista, que reconheceu por meio de vários relatórios oficiais que os Avá-Canoeiro ocupavam tradicionalmente

⁹⁰ Ver Toral (1984/1985), Pedroso (1994, 2006), Rodrigues (2010).

uma vasta área de 50.000 alqueires entre os rios Formoso do Araguaia e Javaés.⁹¹ Como a lenta tática de oferecimento de brindes aos índios não obteve resultados, contrariando os interesses dos proprietários das fazendas, Praxedes foi substituído do comando da Frente de Atração no fim de 1973 pelo sertanista Apoena Meirelles, que realizou a “atração” de seis Avá-Canoeiro no mesmo ano, em um tempo recorde, na região da Mata Azul e do Rio Caracol.⁹² Outros quatro membros do grupo, dois homens e duas mulheres, foram contatados em 1974, com a ajuda de um antigo caçador de índios e dos próprios Avá-Canoeiro, que foram levados a acreditar, equivocadamente, que poderiam viver em paz em seu território se colaborassem com os sertanistas.⁹³

A Frente de Atração foi ativada exatamente na mesma época em que o grupo Bradesco manifestou a intenção de iniciar uma parceria econômica com os Pazzanese, visando a criação de gado e a instalação de uma pioneira fundação educacional junto à sede da Fazenda Canuanã.⁹⁴ O Bradesco havia condicionado a parceria à não existência de índios na área, cuja presença era negada pelos Pazzanese, apesar das fortes evidências em contrário. O resultado prático da precipitada ação estatal beneficiou unicamente os interesses privados do grupo Bradesco e dos proprietários da Fazenda Canuanã, pois os Avá-Canoeiro foram removidos da Mata Azul em 1976,

⁹¹ Ver microfilme da Funai n.º 296, fotograma 73, processos Funai n.º 7/322/72, 7/362/72, 7/423/72, 7/430/73, 1166/73, 082/72/73, Toral (1984/1985), Pedroso (2006). Rodrigues (2010).

⁹² Ver processos Funai n.º 7/430/73, 1166/73, Funai (1973), Denise Meirelles (1973), Meirelles & Meirelles (1973/1974), Toral (1984/1985), Tosta (1997), Pedroso (2006), Teófilo da Silva (2005), Newlands & Ramos (2007), Denise Meirelles (2007), Apoena Meirelles (2007), Rodrigues (2010).

⁹³ Ver Meirelles & Meirelles (1973/1974), Funai (1974), Toral (1984/1985), Rodrigues (2010).

⁹⁴ Ver Documento Funai/DGPC n.º 028/73, Toral (1984/1985), Newlands & Ramos (2007) e Rodrigues (2010).

sem absolutamente nenhum tipo de providência da Funai quanto à regularização fundiária da terra em que viviam. Desde então, toda a margem direita do rio Javaés ficou livre para a agropecuária e para a negociação imobiliária.

A forma como o “contato” foi realizado pela equipe da Funai foi muito mais brutal e violenta⁹⁵ do que aparece nos boletins oficiais da época.⁹⁶ Os Avá-Canoeiro foram literalmente caçados e capturados pelos agentes do Estado, que, de certa forma, deram continuidade a um processo realizado havia décadas pelos regionais. A equipe de atração era integrada por índios Xavante, que foram levados por Apoena Meirelles a desempenhar o papel de caçadores de outros índios. A opção da equipe pela abordagem de surpresa, uma vez que os índios resistiam a qualquer aproximação pacífica, causou a previsível reação armada dos Avá-Canoeiro e, conseqüentemente, a contrarreação da equipe da Funai. Além dos fogos de artifício mencionados na literatura, a Frente de Atração reagiu com tiros e uma menina de oito anos foi morta, fato nunca divulgado. Os índios capturados no primeiro momento, dois homens, uma mulher e três crianças, foram amarrados em fila indiana, durante um dia inteiro, sob a mira das armas de fogo dos Xavante – que manifestaram a intenção de matar os Avá-Canoeiro, pois um Xavante havia sido ferido (ver APOENA MEIRELLES, 2007) – e levados para a sede da Fazenda Canuanã. Os “Cara Preta”, nome como os Avá eram conhecidos regionalmente, foram colocados dentro de um quintal cercado de uma das casas da fazenda por algumas semanas, como em um zoológico, atraindo a visitação pública de pessoas de toda a região, fato testemunhado pessoalmente pelos Javaé e por muitos regionais ainda vivos.⁹⁷ Depois eles foram levados a um povoado vizinho para serem novamente expostos à curiosidade pública, enquanto as mulheres foram vítimas de tentativas de estupro por funcionários da fazenda.

⁹⁵ Ver Tosta (1997) e Rodrigues (2010).

⁹⁶ Funai (1973), Denise Meirelles (1973), Meirelles e Meirelles (1973/1974).

⁹⁷ Ver Denise Meirelles (2007) e Rodrigues (2010).

Por quase dois anos, os Avá-Canoeiro viveram em acampamentos montados pela Funai, em seu próprio território, dentro da Fazenda Canuanã. A Funai contratou os antigos inimigos dos Avá-Canoeiro – os Javaé que trabalhavam na Guarda Rural Indígena (Grin) – para vigiá-los ostensivamente, por mais de um ano, nos acampamentos.⁹⁸ Nos três primeiros anos após a captura, seis dos onze Avá-Canoeiro que moravam na Mata Azul faleceram em razão de violências diversas cometidas contra eles ou de doenças contraídas, para as quais não tinham imunidade.⁹⁹

Parte dos Avá-Canoeiro continuou vivendo sem contato em seu território tradicional. Até hoje, existem dois grupos de índios “isolados”, conforme é de conhecimento dos Javaé, dos regionais e dos próprios Avá-Canoeiro.¹⁰⁰ Um deles vive na Mata do Mamão, na região centro-norte da Ilha do Bananal, dentro da Terra Indígena Inãwébohona, dos Javaé, enquanto o outro vive mais ao sul da ilha, na Terra Parque Indígena do Araguaia, entrando e saindo sazonalmente da Ilha do Bananal.

Em 1976, tendo como pano de fundo histórico os governos militares, por determinação arbitrária da Funai, que também não consultou os Javaé, os Avá-Canoeiro foram sumariamente transferidos para a aldeia Canoanã, de seus inimigos tradicionais, no então Parque Indígena do Araguaia, onde estão até hoje (Rodrigues, 2010). Na aldeia Javaé, os Avá-Canoeiro, constituídos por um grupo de parentes próximos, passaram a viver como subordinados e “derrotados” em condições graves de degradação física e moral, sofrendo severas restrições alimentares, segregação, marginalização social e constrangimentos de natureza variada.¹⁰¹ Tudo indica que os Avá foram assimilados culturalmente pelos Javaé à antiga categoria dos

⁹⁸ Ver Documento Funai/DGPC n.º 028/73, Rodrigues (2010).

⁹⁹ Ver Toral (1984/1985) e Rodrigues (2010).

¹⁰⁰ Ver Toral (1984, 1984/1985) e Rodrigues (2010).

¹⁰¹ Ver Toral (1984, 1984/1984, 1986, 1995), Pedroso (1990, 2006), Tosta (1997) e Rodrigues (2010).

wetxu, referente aos inimigos que eram derrotados em guerra e se tornavam cativos e serviçais dos vencedores (RODRIGUES, 2008b, 2010).

Os homens que eram jovens ou adultos em 1973 nunca foram aceitos como parceiros de casamento pelos Javaé ou pelos regionais, mantendo-se praticamente no celibato desde então. O único homem remanescente do contato ainda em condições de realizar trabalho braçal, agora perto dos 50 anos, sucumbiu à depressão e ao decorrente alcoolismo, tendo já tentado o suicídio. Todo o trabalho realizado por ele, seja para os Javaé ou para os não-índios, é remunerado basicamente com litros de cachaça e, eventualmente, com pratos de comida. O menino que tinha cerca de dois anos quando foi capturado pela Frente de Atração faleceu aos 24, com suspeita de envenenamento por agrotóxicos na plantação de arroz de um grande projeto hidroagrícola estadual onde trabalhava. As mulheres foram vítimas de assédio sexual de natureza variada, enquanto os descendentes do grupo contatado casaram-se apenas com pessoas classificadas nos patamares mais inferiores das hierarquias locais de prestígio. Além dos apelidos pejorativos, os Avá-Canoeiro sofrem todo tipo de assédio moral e humilhação nas situações de conflito interétnico, quando são lembrados de uma suposta condição humana inferior e instados a voltar para o “mato” de onde vieram. Raramente eles são incluídos na vida cerimonial dos Javaé ou nas reuniões coletivas da aldeia, estando sempre à margem das decisões importantes.

Embora a aldeia Canoanã esteja na margem esquerda do rio Javaés, em frente à área onde os Avá estavam vivendo antes, o lado esquerdo do rio é considerado território Javaé, cujo uso é controlado por estes últimos. A margem direita do rio, por sua vez, ficou sob o domínio crescente de não índios, de modo que os Avá-Canoeiro passaram a viver em terra alheia, em uma situação de tensão permanente, dependendo da permissão de outros (índios e não índios) para realizar suas atividades produtivas. Eles sofrem restrições dos Javaé para praticar a agricultura nas terras da aldeia e sofreram crescentes impedimentos dos não índios para continuar caçando e

coletando na região da Mata Azul. As severas condições alimentares vividas pelo grupo nas últimas décadas foram atenuadas relativamente com o recebimento de aposentadorias e da Bolsa-Família nos últimos anos. Antes disso, o grupo de exímios caçadores chegou a comer ratos na aldeia e mendigava restos de comida nas casas de funcionários da Funai.

A marginalização social dos Avá-Canoeiro é reforçada de vários modos pelas agências de Estado, como Funasa e Funai, que não atendem aos seus pleitos em condições de igualdade com os outros grupos étnicos. Diferentemente dos Javaé, os Avá-Canoeiro nunca participaram de reuniões na administração local da Funai ou em Brasília. Depois da transferência compulsória para a aldeia Canoanã, a relação com o Estado alternou entre o abandono completo, por um lado, e a interferência autoritária, por outro, quando o grupo do Araguaia foi estimulado continuamente pelo Programa Avá-Canoeiro do Tocantins (Pacto) a se transferir para a Terra Indígena Avá-Canoeiro, em Minaçú, e a “procriar” com os Avá-Canoeiro do Tocantins, com os quais não reconhecem nenhum vínculo de parentesco, histórico ou mitológico.¹⁰² O projeto da parceria oficial-acadêmica, baseado na equivocada premissa de que a reprodução de uma “sociedade” ou “etnia” requer uma suposta pureza biológica ou cultural – premissa que a própria Antropologia já abandonou há décadas – não alcançou o resultado almejado, pois os Avá-Canoeiro recusaram-se terminantemente a abandonar o seu território tradicional, com o qual mantêm ligações profundas de ordem histórica, política, econômica, cultural, afetiva e espiritual. Além da tentativa de reunificação dos dois grupos, apesar do seu repúdio manifesto, o Pacto insistiu também, até recentemente, na tentativa de “atração”

¹⁰² O programa foi instituído em 1992 a partir de um convênio oficial entre Funai e Furnas a respeito da Terra Indígena Avá-Canoeiro, onde foi construída a Usina Hidroelétrica da Serra da Mesa (TO). A elaboração do programa contou com a participação de pesquisadores da Universidade Católica de Goiás. Ver Pedroso (1990, 2006), Tosta (1997), Granado (1999), PACTO (1992, 2004), Teófilo da Silva (2005) e Rodrigues (2010).

dos grupos ainda isolados do Tocantins, a despeito da política geral do órgão indigenista em contrário.¹⁰³

Como é de conhecimento público na região, desde os anos 90, em troca dos Avá-Canoeiro cessarem o abate de gado ocasional, a Fundação Bradesco concedeu a eles migalhas como pão e leite diário e, ocasionalmente, a cabeça das vacas e dos porcos, unicamente, parte dos animais que tradicionalmente é destinada ao lixo. Há vários anos, os Avá recolhem alimentos e bens de consumo no lixão da fazenda-escola, instalado em antiga área de caça e coleta. Algumas crianças e adolescentes Javaé e Avá-Canoeiro estudam na Fundação Bradesco, escola em regime de internato bastante disputada pela população regional de baixa renda.

Avá-Canoeiro coletando sobras no lixão da Fundação Bradesco (dezembro de 2009).



Foto de Patrícia de Mendonça Rodrigues

¹⁰³ Em Tosta (1997) e Teófilo da Silva (2005), há uma elaborada crítica à metodologia, aos pressupostos teóricos e aos objetivos do programa oficial.

Apesar de essa situação crítica de opressão e assimetria, em que os próprios Avá-Canoeiro se veem até hoje como cativos na terra dos inimigos (índios e não índios), conforme um mito nativo e profético que prevê o retorno milagroso a uma terra própria, o grupo tem demonstrado uma extraordinária capacidade de resiliência física e cultural, dando continuidade ao legado de seus antepassados (RODRIGUES, 2010). A única pessoa do grupo original que se reproduziu depois do contato forçado foi uma mulher Avá-Canoeiro, atualmente em torno de 48 anos, que teve filhos de uniões não reconhecidas com os Javaé e, depois, casou-se com um Tuxá. Os sobreviventes do contato são apenas três pessoas atualmente, mas o grupo de descendentes, que continuou se reproduzindo com parceiros Javaé, Tuxá e Karajá, soma perto de 20 pessoas. Ao contrário do que a maioria dos trabalhos escritos¹⁰⁴ e audiovisuais¹⁰⁵ sobre os Avá-Canoeiro propagaram nas últimas décadas, reproduzindo no discurso a tentativa de extermínio histórica, eles não são um grupo “em extinção” nem são “aculturados”. Apesar do contexto de forte discriminação, os descendentes do grupo contatado, em crescente expansão, se autoidentificam como Avá-Canoeiro ou são reconhecidos pelo grupo como Avá-Canoeiro. A língua de origem Tupi-Guarani se mantém viva, assim como importantes conceitos e práticas culturais, visões de mundo e rituais que os diferenciam dos Javaé e dos não índios, vinculando-os de modo inequívoco ao povo ãwa, termo de autodenominação dos Avá (RODRIGUES, 2010).

A ligação visceral com o território tradicional – simbolizada por meio de um importante ritual realizado com as crianças Avá na região da Mata Azul – persistiu nesses anos todos, pois os membros

¹⁰⁴ Ver Toral (1986, 1995), Granado (1999) e Pedroso (2006).

¹⁰⁵ Ver o vídeo-documentário da jornalista Mara Moreira (2006), por exemplo, que teve divulgação na televisão e se chama “Avá-Canoeiro, a Teia do Povo Invisível”. Já foram feitas várias reportagens sobre os “últimos” Avá-Canoeiro (Revista Isto É / Gente, 2002) ou sobre os seus “últimos dias” (O Globo, 19.4.96), os quais são descritos como “povo em extinção” ou “nação perto do fim” (Revista Altiplano, de 12.9.2002).

das antigas e novas gerações continuaram realizando suas atividades produtivas tradicionais (caça e coleta) no território de origem, na medida do possível, apesar de todas as restrições. O grupo deseja fortemente se reproduzir como Avá-Canoeiro, mantendo um mínimo de autonomia territorial, política, socioeconômica e cultural.

Em 2009, durante o processo de identificação de uma terra indígena reivindicada há muitos anos pelos Javaé das aldeias Canoanã, São João e Wahuri na margem direita do rio Javaés, um grupo técnico (GT) da Funai se deparou com a história e a situação atual dos Avá-Canoeiro, decidindo incluí-los nas discussões sobre a terra (ver Rodrigues, 2010). Ao fim, os Javaé concordaram em nomear a área como Terra Indígena Javaé/Avá-Canoeiro, que alcança perto de 67.000 ha, reconhecendo a posse tradicional dos dois grupos, pois ficou claro que eles seriam beneficiados com a inclusão dos Avá-Canoeiro na reivindicação política pela área. Grande parte da terra indígena é de interesse dos Avá-Canoeiro contatados, que ainda praticam caça e coleta na área, e dos “isolados” do sul da Ilha do Bananal, que frequentam a terra indígena há décadas em suas movimentações anuais para fora da ilha.

No entanto, os Avá-Canoeiro não foram incluídos pelos Javaé em suas decisões finais sobre a delimitação da área. Uma parte da área de interesse dos Avá-Canoeiro, de grande importância histórica, simbólica, econômica, ambiental e afetiva, ficou fora da T.I. Javaé/Avá-Canoeiro. O principal lugar onde eles moravam na estação cheia, conhecido como Capão de Areia, dentro da Mata Azul, além de outro lugar onde eles moravam na estação da seca, onde os parentes próximos foram enterrados e onde foi realizado o contato, perto do rio Caracol, foram deixados de fora da delimitação pelos Javaé. Apesar de serem locais onde os Javaé também pescavam, caçavam e coletavam tradicionalmente, e ainda eventualmente, atualmente existe um assentamento do Incra no lugar. Os Javaé decidiram não reivindicar a área, porque seus atuais moradores são os antigos habitantes da Terra Indígena Parque do Araguaia, os quais os Javaé lutaram por décadas para que fossem removidos da Ilha do Bananal, obtendo êxito.

O assentamento foi instalado em uma área vendida pela Fundação Bradesco ao Incra nos anos 90. Ocorre que a área está entre as piores terras da região, no que se refere à prática de agricultura e da pecuária para a subsistência, que é o caso dos assentados, pois se localiza no interflúvio entre os rios Javaé e Formoso do Araguaia, em terras que ficam inundadas a maior parte do ano. A região abrangida pelos rios mencionados é conhecida como a maior área de várzea contínua do mundo, mantendo-se seca somente durante três meses do ano. Em outras palavras, depois de se apropriar da terra dos Javaé e Avá-Canoeiro, a Fundação Bradesco / Fazenda Canuanã se livrou de áreas que não tinham grande utilidade econômica, a não ser para a criação de gado na estação da seca, e ainda recebeu dinheiro da União por isso. Os ex-moradores da Ilha do Bananal perderam em qualidade de vida e alguns deles disseram ao GT e aos Javaé que aceitariam de bom grado trocar a área por uma outra melhor. Por outro lado, como pode ser visto nas imagens recentes do Google, a parte da Mata Azul que está dentro desses assentamentos – o que realmente interessa aos Avá-Canoeiro – ainda está bastante conservada.

O GT não teve como desfazer, por si só, esse quadro de relações tensas, assimétricas e truncadas entre os Javaé e os Avá-Canoeiro, que tem origem no século 19 e foi agravado imensamente pela atuação da própria Funai. A demarcação da Terra Indígena Javaé/Avá-Canoeiro é um passo fundamental para a garantia dos direitos constitucionais dos dois grupos, existindo a possibilidade de que os Avá-Canoeiro conquistem um mínimo de autonomia econômica, territorial e política, caso venham a morar em um lugar próprio ou separado dentro da área. É ilusório, no entanto, acreditar que a relação de hierarquia entre os dois grupos seria revertida ou anulada com a simples demarcação da terra indígena, uma vez que essas antigas estruturas sociais tendem a se reproduzir de algum modo na nova terra a partir do predomínio populacional e político dos Javaé, que alcançam 1.300 pessoas. Não há nenhuma garantia, por enquanto, que o direito dos Avá-Canoeiro à terra em condições de igualdade seria plenamente reconhecido.

Em face desse contexto histórico, cultural e político de difícil reversão, a possibilidade de se demarcar uma área exclusiva para os Avá-Canoeiro na região do Capão de Areia e do Rio Caracol, dentro da Mata Azul e anexa à T.I. Javaé/Avá-Canoeiro, é a única e primeira possibilidade que os Avá-Canoeiro têm, desde 1973, de reconquistar um mínimo da autonomia e da dignidade humana perdida com o contato. A atual Diretoria de Proteção Territorial da Funai mostrou-se sensível e receptiva aos argumentos do GT, comprometendo-se, em setembro de 2010, a constituir um novo GT para a identificação e delimitação de uma área exclusiva para os Avá-Canoeiro do Araguaia.

A situação de perda territorial, marginalização social, política e econômica e abandono que os Avá-Canoeiro do Araguaia viveram nessas últimas décadas foi fomentada pela ação do próprio Estado, principalmente. O trabalho da Frente de Atração e as suas trágicas consequências duradouras nada mais foram do que o clímax perverso de um longo processo histórico de caça aos índios, que terminou beneficiando exclusivamente os não índios que tentavam se apropriar do seu território tradicional. Além de contribuir decisivamente para que os Avá-Canoeiro perdessem o direito a uma terra própria, o Estado colocou em choque frontal, vivendo em uma mesma aldeia, grupos indígenas com um longo histórico de confronto bélico, mas que antes mantinham um mínimo de autonomia e dignidade em um mesmo território. Por outro lado, os Javaé foram tão vítimas quanto os Avá-Canoeiro da decisão arbitrária do Estado, que impôs aos primeiros abrigar em sua própria aldeia seus antigos adversários. Os Avá foram então recebidos como “vencidos” e assimilados pelos “vencedores” a uma condição permanente de subordinação moral, econômica, política, cultural, social e territorial.

Diante da responsabilidade direta do Estado nacional na criação dessa situação absurda de alienação dos direitos mais básicos dos Avá-Canoeiro como seres humanos e como um povo único, é uma obrigação sua agir, imediatamente, para proceder a um mínimo de reparação dos danos causados, garantindo, em primeiro lugar, o direito do grupo a uma terra própria. Outros modos de reparação econômica e moral também devem ser levados em consideração.

O relatório final do GT (RODRIGUES, 2010) teve dois objetivos primários e intimamente relacionados: em primeiro lugar, contribuir decisivamente para a humanização da imagem dos Avá-Canoeiro, sobre os quais pesam um discurso e uma prática “naturalizantes” por parte do senso comum, do Estado e, em alguns momentos, da academia, cuja origem remonta aos primórdios da colonização do Brasil Central. Com o termo “naturalização”, refiro-me a dois significados: em primeiro, a uma ótica persistente que nega a própria humanidade essencial dos Avá-Canoeiro, tratando-os ora como animais selvagens que precisavam ser abatidos ou capturados, ora como espécimes naturais em extinção, cuja reprodução física deve ser conduzida e determinada por outros que não eles próprios, negando aos Avá o seu direito mais básico e humano de autonomia sobre o seu destino. Em segundo, à prática histórica de se invisibilizar o drama dos Avá-Canoeiro do Araguaia, considerando como “natural” – no sentido de “normal” – a marginalidade a que eles foram relegados pelo Estado no que se refere aos seus direitos constitucionais mínimos.¹⁰⁶

A tarefa de humanização dos Avá-Canoeiro é indissociável de uma tentativa de compreensão da realidade e do processo histórico por meio de seus próprios termos, ou seja, dando voz aos próprios Avá-Canoeiro no relatório, o que é inédito até o presente momento. A tentativa inclui desfazer as informações equivocadas que subsidiam visões preconceituosas e pejorativas sobre o grupo, como a difundida ideia de que eles praticaram o incesto para sobreviver¹⁰⁷ ou de que viviam apenas para se alimentar,¹⁰⁸ o que só serve para

¹⁰⁶ Em sua crítica à qualificação dos Avá-Canoeiro como “O Povo Invisível” por Pedroso (1994), Teófilo da Silva (2005) argumenta que esse termo descreve muito mais a invisibilidade política do grupo e de seus direitos diante do Estado do que uma suposta característica cultural ou histórica.

¹⁰⁷ Ver Toral (1986), Pedroso (1994) e o videodocumentário de Moreira (2006), por exemplo.

¹⁰⁸ Ver Denise Meirelles (1973), Meirelles e Meirelles (1973/1974).

impedir a aceitação de uma humanidade em comum entre “nós” e “eles”, atribuindo aos índios práticas animais. Ao contrário dos estereótipos depreciativos com que os remanescentes do contato são percebidos usualmente, seja por parte de agentes dos órgãos oficiais, dos regionais ou da mídia, que os reduzem à condição de “ignorantes”, “infantis” ou “alienados”, justificando a sua ausência nos processos de tomada de decisão sobre o seu destino, os informantes Avá-Canoeiro revelaram extrema consciência histórica e política ao GT, além de impressionante conhecimento sobre o meio ambiente e o uso dos recursos naturais.

As premissas e visões equivocadas que ainda persistem fundamentaram importantes decisões políticas do órgão indigenista, além de graves omissões estatais, como o “esquecimento” do direito à terra do grupo do Araguaia, ambas de alto impacto, servindo unicamente aos interesses daqueles que ocupam o território dos Avá-Canoeiro e dos Javaé, desqualificando o direito legítimo e constitucional de posse da terra tradicional por esses dois grupos. Humanizá-los é também tratá-los como sujeitos de direitos iguais diante do contexto pluriétnico e assimétrico em que vivem e, principalmente, dar voz aos seus desejos mais profundos, nunca levados em consideração, uma vez que não se ouve não humanos. Conforme foi expresso ao GT claramente, as aspirações mais importantes do grupo, no momento, são a autonomia em seu território de ocupação tradicional no Araguaia e o respeito ao distanciamento voluntário dos grupos não contatados, esta última manifesta também pelo grupo de Tocantins (TOSTA, 1997).

O segundo objetivo do relatório, totalmente dependente do primeiro, é evidenciar a tradicionalidade inquestionável da ocupação da Terra Indígena Javaé / Avá-Canoeiro pelos Avá-Canoeiro contatados, seus descendentes e parentes “isolados”, mesmo diante das restrições impostas pelos seus atuais ocupantes não índios.

Se os Avá do Araguaia têm alguma perspectiva de se reproduzir como etnia única no futuro, dando continuidade ao legado de seus ancestrais, tal perspectiva não está no programa oficial

de reunificação dos Avá-Canoeiro, que tem a possibilidade de ser renovado, nem na tentativa de aproximação forçada dos “isolados”, mas na retomada de parte do território de ocupação tradicional. Em “casa”, poderão construir o seu destino em um contexto de menor opressão, conforme a lógica própria de reprodução física e cultural que os orientou durante séculos, a qual não exclui o casamento com estrangeiros, pelo contrário (RODRIGUES, 2010). Apesar de o genocídio detalhadamente documentado e praticado pela sociedade nacional, os Avá-Canoeiro têm um futuro, que está em tratá-los como seres humanos completos, reconhecendo e respeitando seus desejos e direitos territoriais urgentes.

REFERÊNCIAS

ALENCASTRE, José Martins Pereira de. “Relatório lido na abertura d’Assembleia Legislativa de Goyaz pelo Exmo. Sr. José Martins Pereira de Alencastre no dia 1.º de junho de 1862”. In: MEMÓRIAS GOIANAS 9: relatórios dos governos da Província de Goiás, 1861-1863. Goiânia: UCG, 1998.

ARTIAGA, Zoroastro. *Dos índios do Brasil Central*: trabalho organizado por força de imposição legal contida no Decreto-lei que criou o Departamento Estadual de Cultura do Estado (de Goiás). Uberaba: Estabelecimento Gráfico Triângulo, 1959 a.

_____. *História de Goiás*: síntese dos acontecimentos da política e da administração pública de Goiás, de 1592 até 1935. Goiânia: Estado de Goiás, 1959 b.

ATAÍDES, Jézus Marco de. *Documenta indígena do Brasil Central*. Goiânia: UCG, 2001.

AUDRIN, José M. *Entre sertanejos e índios do norte*: o bispo missionário dom Domingos Carrérot. Rio de Janeiro: Agir, 1946.

AURELI, Willy. 1962a [1939]. Roncador. São Paulo: Leia.

_____. *Bandeirantes d’Oeste*. São Paulo: Leia, 1962 b.

BALDUS, Herbert. *Tapirapé*: tribo Tupi no Brasil Central. São Paulo: Nacional, 1970 (Série Brasileira, 17)

CAIADO, Leolídio. *Dramas do oeste*: história de uma excursão nas regiões da Ilha do Bananal, em 1950. São Paulo: Edigraf, 1961.

CASTELNAU, Francis. *Expedição às regiões centrais da América do Sul*. Coleção Reconquista do Brasil (2.^a série). Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Itatiaia, 2000. v. 217. (Coleção Reconquista do Brasil, 2.^a série).

CHAIM, Marivone Matos. *Os aldeamentos indígenas na Capitania de Goiás*. Goiânia: Oriente, 1974.

COUTO DE MAGALHÃES, José Vieira. 1974 [1863]. *Viagem ao Araguaia*. São Paulo: Editora Três.

CRUZ MACHADO, Antonio Cândido da. “Relatório que à Assembleia Legislativa Provincial de Goyaz apresentou na sessão ordinária de 1854 o Presidente da Província Antonio Cândido da Cruz Machado”. In: MEMÓRIAS GOIANAS 6: relatórios dos governos da Província de Goiás, 1854-1856. Goiânia: UCG, 1997 a.

_____. Relatório que à Assembleia Legislativa Provincial de Goyaz apresentou na sessão ordinária de 1855 o Exmo. Presidente da Província Antonio Cândido da Cruz Machado. In: MEMÓRIAS GOIANAS 6: relatórios dos governos da Província de Goiás, 1854-1856. Goiânia: UCG, 1997 b.

CUNHA MATTOS, Raymundo José da. Chorographia histórica da Província de Goyaz. *Revista Trimestral do IHGEB*, 38, Parte primeira, Rio de Janeiro, 1875.

FUNAI. Finalmente o contato. *Boletim Informativo Funai* 2 (8), III Trimestre: 3-10. Brasília, Funai, 1973.

_____. Avá-Canoeiros aos poucos abandonam a peregrinação do medo. *Boletim Informativo Funai* 3 (11/12), 68-72, Brasília, Funai., 1974

GRANADO, Eliana. Sobrevivência e reconstituição étnica dos Avá-Canoeiro. *Revista Brasileira de Ecologia do Século 21*, IX, julho/agosto, 41, p. 29-34. Rio de Janeiro, 1999.

KARASCH, Mary. Catequese e cativo: política indigenista em Goiás, 1780-1889. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 397-412.

KRAUSE, Fritz. Nos sertões do Brasil. *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo* 78, p. 233-256, 1941.

_____. Nos sertões do Brasil. *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo* 89, p. 157-172, 1942

MACINTYRE, Archie. *Descendo o Rio Araguaia*. Contagem: AME Menor, 2000.

MARIANI, Francisco. “Relatório com que o Presidente da Província de Goyaz, o Exmo. Sr. Dr. Francisco Mariani, entregou a Presidência da mesma ao Exm. Sr. Dr. Antonio Augusto Pereira da Cunha”. In: MEMÓRIAS GOIANAS 6: relatórios dos governos da Província de Goiás, 1854-1856. Goiânia: UCG, 1997.

MEIRELLES, José Apoena Soares de. Zé Bell e os Avá-Canoeiros. In: NEWLANDS, Lílian; RAMOS, Aguinaldo Araújo. (org.). *Apoena, o homem que enxerga longe – Memórias de Apoena Meirelles, sertanista assassinado em 2004*. Goiânia: UCG, 2007. p. 66-69.

MEIRELLES, Denise Maldí. Breve notícia sobre os Avá-Canoeiro. *Boletim Informativo Funai* 2 (8), III Trimestre: 11. Brasília, Funai, 1973.

_____. Zé Bell e os Avá-Canoeiros. In: Apoena, o homem que enxerga longe – Memórias de Apoena Meirelles, sertanista assassinado em 2004. NEWLANDS, Lílian; RAMOS, Aguinaldo Araújo. (org.). Goiânia: UCG, 2007. p.55-77.

MEIRELLES, José Apoena Soares de & Meirelles, Denise Maldí. O conhecimento dos Avá-Canoeiro. *Boletim Informativo Funai* 3 (9/10), IV Trimestre 1973, I Trimestre 1974: pp. 15-23. Brasília: Funai, 1973/1974.

MORAES JARDIM, Joaquim Rodrigues de. Exposição que fez o Sr. Major de Engenheiros Dr. Joaquim Rodrigues de Moraes Jardim sobre sua viagem ao Araguaya, Goyaz. In: MEMÓRIAS GOIANAS 13: relatórios dos governos da Província de Goiás, 1880-1881. Goiânia: UCG, 2001.

NEULANDS, Lilian; Ramos, Aguinaldo Araújo. *Apoena, o homem que enxerga longe* – Memórias de Apoena Meirelles, sertanista assassinado em 2004. Goiânia: UCG, 2007.

NIMUENDAJU, Curt. The Sherente. Los Angeles: South-West Museum Administrator of the Fund, 1942.

PACTO. Programa Avá-Canoeiro do Tocantins. Brasília: Funai/Furnas, 1992.

_____. *Programa de apoio aos Avá-Canoeiro*. Brasília: Funai/Furnas, 2004.

PEDROSO, Dulce Madalena Rios et al. *Avá-Canoeiro: a terra, o homem, a luta*. Goiânia: UCG, 1990.

PEDROSO, Dulce Madalena Rios. *O povo invisível*. Goiânia: UCG, 1994.

_____. Avá-Canoeiro. In: CASTRO, Marlene O. de Moura (org.) *Índios de Goiás: uma perspectiva histórico-cultural*. Goiânia: UCG, 2006, p.91-133.

POHL, João Emanuel. *Viagem ao interior do Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1951. v.2.

RIBEIRO DA SILVA, Hermano. *Nos sertões do Araguaia: narrativas da expedição às glebas bárbaras do Brasil Central*. São Paulo: Saraiva, 1935.

ROCHA, Jennifer Alves. *Memória e esquecimento: a história dos Avá-Canoeiro no Tocantins*. Monografia de Graduação em História. Tocantins: Universidade Federal de Tocantins, 2002.

RODRIGUES, Aryon D. Relações internas na família linguística tupi-guarani. *Revista de Antropologia* 27/28, pp. 33-53, São Paulo, USP, 1984/1985.

RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. *Relatório de identificação e delimitação: Terra Indígena Utaria Wyhyna (Karajá) / Iròdu Iràna (Javaé)*. Brasília: Funai/Pptal, 2008a.

_____. *A caminhada de Tany-xivè: uma teoria Javaé da História*. Tese (doutorado) em Antropologia, Chicago, Universidade de Chicago, 2008b.

_____. *Relatório circunstanciado de identificação e delimitação: Terra Indígena Javaé / Avá-Canoeiro*. Brasília: Funai/Unesco, 2010 (ainda em análise pela Funai)

RONDON, Cândido Mariano da S.; FARIA, João Barbosa de. *Glossário geral das tribos silvícolas de Mato Grosso e outras da Amazônia e do Norte do Brasil*. Conselho Nacional de Proteção aos Índios, 1948. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, Tomo I.

SILVA E SOUSA, Luiz Antônio da. O descobrimento, governo, população e cousas mais notáveis da Capitania de Goyaz. *Revista Trimensal de História e Geographia do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro* (IHGB) 12, p. 429-519, 1949.

SPÍNOLA, Aristides de Souza. Relatório apresentado pelo Ilmo. e Exmo. Sr. Dr. Aristides de Souza Spínola, Presidente da Província, à

Assembléia L. Provincial de Goyaz, no dia 4 de março de 1880. In: MEMÓRIAS GOIANAS 13: relatórios dos governos da Província de Goiás, 1880-1881. Goiânia: UCG, 2001.

TEÓFILO DA SILVA, Christian. Cativando Maira – a sobrevivência Avá-Canoeiro no Alto Rio Tocantins. Tese (doutorado) em Antropologia. Brasília: Universidade de Brasília, 2005.

TORAL, André Amaral de. Situação e perspectivas de sobrevivência dos Avá-Canoeiro”. Processo Funai n.º 253/83: 117-168. Brasília: Funai, 1984.

_____. Os índios negros ou os Carijó de Goiás – A história dos Avá-Canoeiro. *Revista de Antropologia* 27/28, p. 287-325, São Paulo, USP, 1984/1985.

_____. Sem perspectivas – dispersão e isolamento impedem continuidade dos Avá-Canoeiro. In: Povos Indígenas no Brasil 85/86. Aconteceu Especial 17. Cedi. São Paulo: Guteplan, 1986. p. 371-372.

_____. O destino de um grupo caçador e coletor: os Avá-Canoeiro, hoje. In: LOPES DA SILVA, Araci; GRUPIONI, Luis D. benzi, (org). *A temática indígena na escola – novos subsídios para professores de 1.º e 2.º graus*. Brasília: MEC/Mari/Unesco, 1995. p. 73-75.

_____. Avá-Canoeiro. In: Enciclopédia dos povos indígenas. Disponível em: < www.socioambiental.org. >. São Paulo: ISA, 1998.

TOSTA, Lena Tatiana Dias. *Homi matou papai meu*: uma situação histórica dos Avá-Canoeiro. Monografia de Graduação em Antropologia. Brasília: Universidade de Brasília, 1997.

12 AVÁ-CANOEIRO EM SITUAÇÃO DE RISCO E ISOLAMENTO

Eliane Franco Martins¹⁰⁹

Os Avá-Canoeiro ou “Cara Preta” como são chamados, na região de Goiás e Tocantins, sofreram um massacre no final dos anos 60, que quase dizimou a população inteira deste povo. Estão localizados a margem do rio Tocantins entre os municípios de Minaçu e Colinas do Sul, em Goiás. A história do contato desse povo é marcada pela violenta usurpação de suas terras pelo colonizador para a criação de gado e plantio de cana-de-açúcar na região de Goiás.

Avá-Canoeiro é um povo do tronco linguístico Tupi que na época colonial habitava as margens das ilhas dos rios Maranhão e Tocantins, desde a região que compreende o município goiano de Uruaçu até a cidade de Peixe, no Estado do Tocantins.

Para salvaguardar os interesses dos invasores do território tradicional a Funai forçou o contato com um grupo Avá Canoeiro, em 1973, e o transferiu para o território Karajá/Javaé, na Ilha do Bananal no Tocantins, para morar junto com os Javaé. Em 1983 a Funai localizou um pequeno grupo de seis pessoas morando em uma caverna na região de Minaçu em Goiás.

Os indígenas Avá Canoeiro deslocados para a Ilha do Bananal casaram com os Javaé e constituíram famílias. Vivem nas aldeias Canoanã e Boto Velho, nos municípios de Formoso do Araguaia e Lagoa da Confusão no Tocantins.

Na Ilha do Bananal existem quatro pessoas remanescentes do contato e outras doze, entre adolescentes e crianças, filhos de casamento de Avá com Javaé.

¹⁰⁹ Atua no Cimi regional Goiás/Tocantins

A população dos Avá-Canoeiro, que vivem na Serra da Mesa em Goiás, Município de Minaçu, que era de seis pessoas, quatro adultos e duas crianças, ficou reduzida a cinco pessoas, em 2007, quando faleceu a indígena, mais velha. Devido às relações de parentesco esses sobreviventes Avá-Canoeiro, não têm como gerar filhos, configurando, no futuro, o desaparecimento desse grupo.

SITUAÇÃO DA TERRA DOS AVÁ-CANOEIRO DA SERRA DA MESA.

Vivem numa terra de 38 mil hectares, demarcada desde 1998 e que ainda não foi homologada. Essa terra está invadida por seis famílias de posseiros da região, que foram indenizadas, mas entraram com recurso na Justiça e resistem em sair da área.

Outro problema grave que afetou diretamente o território Avá foi à construção das Hidrelétricas Serra da Mesa e Cana Brava, ambas no rio Tocantins. A Hidrelétrica de Serra da Mesa a primeira a ser construída em 1992 alagou perto de quatro mil hectares da área indígena. A título de compensação os indígenas receberam outra terra do mesmo tamanho da alagada.

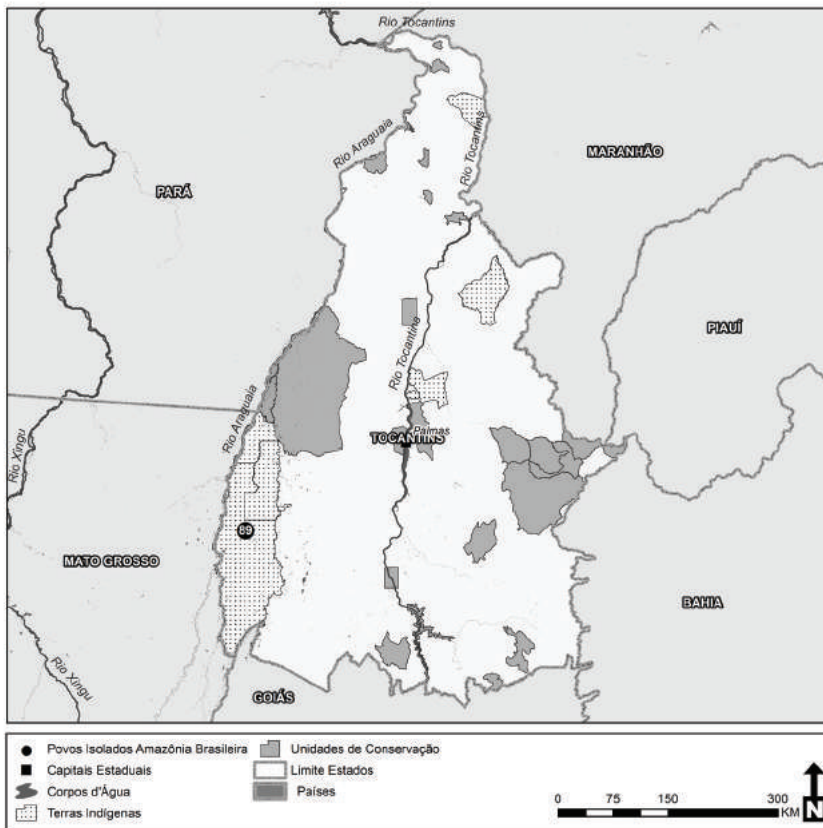
A Hidrelétrica da Cana Brava por sua vez causou um impacto ainda maior, pois inundou uma grande área de matas ciliares e cachoeiras importantes para o povo indígena. Transformou um braço do rio Tocantins em um grande lago de águas paradas dentro da terra indígena. Além do impacto ambiental desses grandes projetos e o impacto social, essas barragens facilitaram a invasão do território, por via fluvial, de pescadores e caçadores da região.

Outros empreendimentos que afetam os Avá em sua terra são três linhas de transmissão elétrica de 500 KW de Furnas que atravessam a terra num percurso de 13 quilômetros com 26 torres de cada linha.

AVÁ-CANOEIRO ISOLADOS NA ILHA DO BANANAL NO TOCANTINS.

Os Javaé e Karajá confirmam a presença de um grupo indígena isolado no interior da Ilha do Bananal. Acredita-se que algumas pessoas do grupo de Avá da região de Minaçu em Goiás, removido pela Funai, no final da década de 70 para Ilha do Bananal, teriam fugido para dentro da mata, refugiando-se no centro da Ilha conhecida na região por Mata do Mamão.

Estado do Tocantins



Referência: Isolados na T.I. Inãwébohona

Fonte: Edwin Keizer Coordenador GeoLab Campanha Amazônia Greenpeace Brasil.

Devido a Ilha do Bananal ficar inundada por aproximadamente seis meses, no período chuvoso, os indígenas isolados saem em busca de abrigo seco em outras partes da ilha, onde os vestígios são facilmente encontrado pelos outros habitantes da ilha, os Javaé e Karajá.

Os Avá são conhecidos e temidos na ilha por terem uma grande habilidade com canoas e flechas, se por se pintarem com jenipapo de forma que o rosto fica encoberto, intimidando as pessoas que tentam aproximar-se do seu espaço territorial.

Os indígenas Javaé e Karajá encontraram vestígios como restos de alimentos e tapiris abandonados desse grupo que se encontra sem contato no seu território. Esses vestígios são vistos principalmente na época da seca na Ilha do Bananal.¹¹⁰

AMEAÇAS NO ENTORNO E DENTRO DA TERRA INDÍGENA

A terra dos Javaé e Karajá já está demarcada e homologada, mas com muitas ameaças no seu entorno como as grandes fazendas para criação de gado e o plantio de lavouras de arroz, soja, abóbora e melancia. Esses monocultivos são irrigados no período da seca, captando principalmente a água do rio Javaé, por meio da abertura de canais ligando o rio as plantações. O uso de agrotóxicos que provoca a morte de animais e a poluição do rio causam impactos diretos nas aldeias que ficam localizadas às suas margens. Além disso, a atividade agropecuária provocou o desmatamento de uma grande extensão de terras no entorno da área indígena, bem como o assoreamento do rio.

¹¹⁰ Informação do Indígena Miguel Karajá da aldeia Boto Velho na Ilha do Bananal, Tocantins.

Está prevista a construção de uma estrada, a BR 242, cortando a Ilha do Bananal ao meio, ligando os Estados do Tocantins, Mato Grosso e o Pará. Essa estrada, se construída, provocará um enorme desmatamento e dividirá o território Javaé/Karajá em duas partes, mediante o aterramento que se fará necessário, por se tratar de uma área que fica alagada durante a metade do ano.

Outra ameaça são as invasões de pescadores e caçadores, atraídos pela diversidade e abundância de espécies de animais e peixes existentes na ilha e encorajados pela facilidade de entrar no território indígena com a falta de uma fiscalização permanente.

As queimadas na região atingiram, em 2010, em torno de 50% da ilha, um risco terrível para os isolados. Equipes de combate contra incêndios tiveram de se deslocar para apagar o fogo que destruiu uma boa parte da floresta.

O arrendamento ilegal de pasto dentro da terra indígena também é uma ameaça devido à grande quantidade de animais na área, que provoca a depredação do meio ambiente e o desequilíbrio do ecossistema da Ilha do Bananal.

O território Javaé/Karajá sofre ainda com a sobreposição do Parque Nacional do Araguaia, que desrespeita a presença da população indígena na região, causando conflitos entre os indígenas e o órgão ambiental do Estado do Tocantins, e que chegou a proibir a caça, pesca e coleta dos indígenas em seu território tradicional.

REFERÊNCIAS

JORNAL PORANTIM, n. 246, julho de 2002

JORNAL PORANTIM, n. 254, abril de 2003

13 POVOS INDÍGENAS ISOLADOS NA AMÉRICA LATINA: VÍTIMAS DA VIOLÊNCIA E TESTEMUNHAS DE RESISTÊNCIA!

Fernando López e Arizete Miranda¹¹¹

INTRODUÇÃO

Em pleno século XXI, existem ainda no planeta mais de cem povos indígenas isolados.¹¹² É profundamente questionador que só no início de nosso século, os Estados e a humanidade, começaram a se preocupar significativamente com a existência e sobrevivência dos povos e grupos indígenas isolados. É um paradoxo o fato de que o mundo leve ao menos quatro décadas preocupando-se seriamente com as numerosas espécies animais e vegetais em via de extinção, protegendo-as com a convenção Cites¹¹³ assinada em Washington em 1973; por outro lado, a hu-

¹¹¹ Atuam na Equipe Itinerante (EI) que nasceu em 1998 e é um espaço interinstitucional de serviço itinerante aos povos, comunidades, igrejas e organizações da Amazônia. Atualmente está formado por 17 pessoas de dez instituições. O Conselho Indigenista Missionário (Cimi) forma parte da EI e os membros da EI que convivem e trabalham com indígenas, são membros do Cimi.

¹¹² Relatório Survival International, 29 de maio de 2008: <http://www.survivalinternational.org/news/3340>. Relatório Survival International, 29 de maio de 2009: “Um ano depois”, Tribos isoladas sofrem perigo de extinção, p.1. http://assets4.survivalinternational.org/documents/11/um_ano_depois.pdf

¹¹³ No dia 3 de março de 1973 é assinada em Washington a Convenção sobre o Comércio Internacional das Espécies da Flora e Fauna Selvagem em Perigo de Extinção (Cites). O Brasil aprovou o texto da Convenção, com o Decreto Legislativo n.º 54, de 1975.

manidade desconheça hoje ou se mantenha insensível frente à eliminação dos últimos povos desconhecidos do planeta.

Cada vez que um povo desaparece do mundo, toda a humanidade se empobrece ao perder um modo particular de ser “ser humano”, de ser uma sociedade com costumes particulares, conhecimentos e saberes, cosmovisões e mitos, línguas e culturas, etc. que podem desaparecer ainda antes de ser conhecidas (como ocorreu com muitos povos nos últimos cinco séculos). Mais grave ainda é quando o desaparecimento desses povos é causado por outros seres humanos, tão humanos como eles... Quando a sociedade se mantém calada ou indiferente frente a esta violência e extermínio é que algo muito essencial de nossa própria humanidade mais profunda está gravemente ferido de morte.

No dia 29 de maio de 2008, Survival International publicou fotos tomadas pela Funai¹¹⁴ de povos indígenas isolados na floresta amazônica. Uma vez mais, dava a conhecer à opinião pública na mídia internacional esta urgente realidade na qual estes últimos povos indígenas isolados estão ameaçados de ser exterminados. Survival denuncia: “Governos, empresas e indivíduos ainda ignoram os seus direitos e, além disso, invadem e acabam com suas terras, impunemente.”¹¹⁵

¹¹⁴ Fundação Nacional do Índio – Funai. As fotos foram tomadas pelo funcionário sr. Gleison Miranda. <http://www.dailymail.co.uk/sciencetech/article-1022822/Incredible-pictures-Earths-uncontacted-tribes-firing-bows-arrows.html>

¹¹⁵ Survival, “Um ano depois”, 2009, Op. Cit. p. 1.



Fonte:<http://www.dailymail.co.uk/sciencetech/article-1022822/Incredible-pictures-Earths-uncontacted-tribes-firing-bows-arrows.html>

As fotos foram tomadas em um sobrevoo feito no Estado do Acre, na região da fronteira amazônica entre Brasil e Peru. Todos os dados apontam que estes indígenas fugiram da violência das madeireiras da Amazônia peruana que invadiram seu território e os estavam eliminando impunemente.

Neste artigo tentamos dar uma introdução e visão geral dos povos indígenas isolados, principalmente no continente Sul-Americano: quem são eles e onde estão, principais problemas e ameaças que sofrem na atualidade e algumas propostas para sua proteção.

1 SITUAÇÃO DE VULNERABILIDADE E RISCO DOS POVOS INDÍGENAS ISOLADOS.

Ao longo das últimas décadas vários antropólogos e organizações vêm tentando identificar, delimitar e caracterizar, cada vez melhor, esta realidade dos “povos indígenas isolados”. Todos os termos usados para nomear esses povos têm vantagens e limites. Neste texto opta-se pelo termo “isolado(s)” – “aislado(s)” em Castelhana –, como é utilizado na literatura mais recente sobre o assunto e como foi adotado pelos participantes do Primeiro Encontro Internacional sobre Povos Indígenas Isolados da Amazônia e o Grande Chaco, realizado em novembro de 2005, na cidade de Belém do Pará, Brasil.¹¹⁶ Admite-se também que o conceito de “isolamento” é muito relativo.

Estes povos também são conhecidos nos países sul-americanos como: “indígenas aislados”, “pueblos sin contacto” ou “pueblos no-contatados”, “silvícolas” (Paraguai), “pueblos ocultos” (Equador), “pueblos en aislamiento voluntário” (Peru).¹¹⁷

¹¹⁶ No Primeiro Encontro Internacional sobre Povos Indígenas Isolados da Amazônia e o Grande Chaco (Belém do Pará, Brasil, 8-11/11/2005) foi constituída a Aliança Internacional para a Proteção dos Povos Indígenas Isolados. As pessoas e instituições participantes neste encontro adotaram em consenso o termo de “Povos Indígenas Isolados”. No final do encontro a aliança se pronunciou com a “Declaração de Belém”, chamando a atenção da opinião pública e dos governos, dos países onde existem povos indígenas isolados e em contato inicial, para que se tomem as medidas urgentes e pertinentes de proteção dos mesmos. No primeiro “Considerando” da Declaração de Belém se caracterizam estes povos: “Existem povos indígenas ou segmentos de povos que vivem na Amazônia e no Grande Chaco, assim como em outras partes do mundo, que por vontade própria ou por agressões de diferentes índoles, têm decidido manter-se isolados do resto da sociedade”.

¹¹⁷ Em português: “Povos isolados”, “povos não contatados”, “silvícolas”, “povos ocultos” e “povos em isolamento voluntário”.

Cada um dos diversos termos usados aproxima a uns aspectos e limita a outros. É difícil que os mais de cem povos indígenas isolados existentes no planeta, se ajustem a todas as características e matizes que os distintos termos utilizados apontam.

Beatriz Huertas¹¹⁸, em um recente trabalho (Informe n.9, Iwгла, 2010)¹¹⁹, chama a atenção para a alta vulnerabilidade e risco de extermínio em que se encontram os povos indígenas isolados devido a vários fatores:

- Extrema vulnerabilidade a doenças externas, frente às quais não desenvolveram defesas imunológicas e por isso uma gripe, por exemplo, pode ser causa de epidemias e mortes massivas. Nesse sentido, há coincidências entre diferentes autores que afirmam que qualquer que seja a causa da susceptibilidade a determinadas enfermidades, as populações indígenas que no passado foram vulneráveis a enfermidades virais exógenas requerem de três a cinco gerações (de 90 a 150 anos) para estabilizar sua resposta frente a determinado agente contagioso (OGE, 2003). No entanto, não se pode limitar a vulnerabilidade apenas a aspectos eminentemente biomédicos.

¹¹⁸ Beatriz Huertas Castillo é licenciada em antropologia pela Universidad Nacional Mayor de San Marcos, com Maestria em Estudos Amazônicos. Trabalhou na Associação Interétnica de Desenvolvimento da Selva Peruana (Aidesepe), nos programas de Titulação de Terras e Reservas Comunitárias, Povos Indígenas em Isolamento e Contato Inicial. Também trabalhou na Federação Nativa do rio Madre de Dios e Afluentes (Fenamad), onde desenvolveu estudos técnicos de delimitação territorial a favor dos povos indígenas isolados da região. Tem várias publicações sobre o tema de indígenas isolados.

¹¹⁹ Huertas Castillo, Beatriz: Despojo territorial, conflicto social y exterminio. Pueblos indígenas en situación de aislamiento, contacto esporádico y contacto inicial de la amazonia peruana. Informe Iwгла n.º 9, 2010. p. 29-31.

- Outro elemento que reforça a vulnerabilidade dos isolados é o fato de serem povos ou grupos de um povo muito reduzidos numericamente, vítimas da violência. Os impactos emocionais e psicológicos, individuais e coletivos, vinculados às epidemias, violências e massacres históricos sofridos, transformaram radicalmente suas vidas. Os efeitos psicológicos de toda essa violência abalaram profundamente a sua forma de ser, de pensar e de viver, assim o expressa em seu depoimento um jovem Matis, do Vale do Javari, Brasil-AM: “Eu era ainda criança e vi quando os madeireiros mataram meus pais, tios, avós. Mataram todos os anciãos. Hoje, não temos anciãos que repassem os conhecimentos tradicionais de nosso povo, temos muita insegurança”.¹²⁰

- Vulnerabilidade acrescentada pela invasão e exploração de seus territórios e pela falta de conhecimento do mundo envolvente. De modo acelerado, os territórios dos povos isolados são invadidos e depredados os recursos naturais que neles existem. Sua sobrevivência depende das caçadas, pescarias, coletas de frutos e matérias-primas para a fabricação de seus utensílios, etc.

Alguns estudiosos afirmam que todos os grupos indígenas da Amazônia, que no séc. XX tinham uma população menor a 225 membros, não conseguiram sobreviver como grupos étnicos diferenciados por três gerações. Considerando as condições de vulnerabilidade e as constantes agressões que sofrem, vários desses povos em isolamento e em contato inicial podem estar desaparecendo física e culturalmente nos próximos anos, levando consigo toda uma riqueza irreparável para a humanidade.¹²¹

¹²⁰ Depoimento de um jovem Matis à Equipe Itinerante, no Conselho Indígena do Vale do Javari (Civaja), Atalaia do Norte, Amazonas, Brasil, novembro de 2002.

¹²¹ Huertas, Beatriz e Iwglá, Informe n.º 9. 2010. Op. Cit. p. 31.

2 VÍTIMAS DA VIOLÊNCIA E TESTEMUNHAS DE RESISTÊNCIA

O povo Ayoreo habita ao norte do Grande Chaco,¹²² na fronteira do Paraguai com a Bolívia. Alguns grupos deste povo vivem isolados. Neste canto de Imeseane, Ayoreo do Paraguai, se expressa à nostalgia pela vida passada, as causas violentas da situação atual e a solidariedade com seus irmãos isolados:

Canto para assim lembrar aqueles tempos em que éramos livres sem nenhuma enfermidade, sem contaminação; lembro que tínhamos o respeito mutuo, nos respeitavam as crianças da aldeia, os jovens. Nós como anciãos éramos muito respeitados e assim quero com este canto lembrar aqueles tempos que vivíamos bem, sem fronteiras de território, porém, chegou o dia em que chegaram uns canhões e essa foi a nossa perdição. Tiraram-nos tudo, até as nossas mulheres, nos exploraram, trabalhamos grátis para eles, eles nos mentiram nos diziam que saíssemos do monte porque na cidade tinha tudo e que não tinha nada ruim, nos enganaram. O que podemos fazer? Nossos filhos se estão parecendo a eles. É uma dor tremenda para nós. Aqui termina este canto e continuemos lutando pela vida de nossos irmãos que estão no mato.¹²³

¹²² O Grande Chaco é um ecossistema de um milhão de Km², no coração da América do Sul, distribuindo-se entre o noroeste da Argentina (27% do país), noroeste do Paraguai (60%) e o sudeste da Bolívia (13%). É uma das regiões do mundo, junto com a Amazônia, de maior biodiversidade.

¹²³ Camacho Nassar, Carlos, Iwglá, 2010: Op. Cit. P. 6.

O canto evidencia que o isolamento desses povos não é causado apenas por fatores geográficos ou dificuldades de acesso físico. O isolamento é, sobretudo, fruto de uma dramática história de violentos confrontos com a sociedade colonial (ontem) e neocolonial (hoje). A sociedade envolvente avançou e avança implacável, expandindo-se aceleradamente aos lugares mais remotos, buscando unicamente o controle, exploração e lucro dos recursos naturais. Assim, os povos indígenas isolados são fruto da violência histórica de nossa sociedade ocidental e testemunho de resistência.

Na América Latina, de modo simples, podemos distinguir três etapas neste processo de violência histórica: a) Período Colonial (sec. XV-XIX); b) Período extrativista (metade do sec. XIX a metade do sec. XX); c) Período dos Grandes Projetos de Desenvolvimento (metade do sec. XX até hoje).

1. Período colonial (sec. XV-XIX). Segundo alguns historiadores, a violência da invasão iniciada em 1500, produziu na Amazônia, a maior catástrofe demográfica da história da humanidade. Só na Amazônia brasileira foram extintos 925 povos.¹²⁴ Durante o período colonial, os indígenas foram recrutados como mão de obra escrava ou “livre”, não podendo negar-se a trabalhar para os conquistadores. “Descimentos”, “guerras justas” e “resgates” foram os modos mais usuais de fazer esse recrutamento. Entre 1750 e 1850 os índios deixaram de ser maioria da população, na Amazônia Brasileira. Muitos povos ou parte ou restos deles, fugiam de toda esta violenta situação, escondendo-se nos lugares mais difíceis e distantes da floresta, no centro da mata e nas cabeceiras dos rios e igarapés.

2. Período extrativista (metade do sec. XIX a metade do sec. XX). O extrativismo da borracha na Amazônia, iniciado na segunda metade do século XIX, marca outra onda de violência contra os povos indígenas. O antropólogo Darcy Ribeiro assim

¹²⁴ Prezias, Benedito e Hoornaert, Eduardo: “Esta terra tinha dono”. CEHILA Popular – Cimi, FTD, 1992.

descreve esta dramática situação: “Ao longo dos cursos d’água navegáveis, onde quer que pudesse chegar uma canoa a remo, as aldeias eram assaltadas, incendiadas e sua população aliciada. Magotes de índios expulsos de seus territórios perambulavam pela mata sem paradeiro. Para qualquer lado que se dirigissem deparavam com grupos de caucheiros, balateiros, seringueiros, prontos a exterminá-los”.¹²⁵ Ao ciclo do látex se sucederam os ciclos do ouro, das peles, das fibras vegetais (juta, sorva), da madeira, etc. A pressão e violência contra os povos indígenas em geral, e isolados em particular, chegou até aos lugares mais remotos. E ainda hoje continuam muitos destes processos extrativistas clandestinos nas regiões mais profundas da mata e nas cabeceiras dos rios e igarapés onde se encontram “refugiados” os povos isolados.

Os distintos autores que trabalham o tema dos povos isolados coincidem em afirmar que este período extrativista, de um século de duração, foi o que provocou a maior parte dos processos dos grupos atuais em isolamento na Amazônia e no Grande Chaco.

3. Período dos Grandes Projetos – Iirsa, PAC – (metade do sec. XX até hoje). A partir de 1960 e, sobretudo, na década de 70, os massacres contra os povos indígenas voltaram a se repetir com as políticas dos governos militares, de desenvolvimento e integração da Amazônia. Estradas como a Transamazônica, a Belém-Brasília, a BR-364 e BR-174, a Perimetral Norte, a Transoceânica (Brasil-Peru), etc., rasgaram a floresta e invadiram, uma vez mais, os territórios indígenas. Muitos povos indígenas foram duramente atingidos pelas epidemias e por expedições de extermínio, com a participação do poder público. Com isto, novos povos ou partes de alguns povos isolaram-se e os que já estavam isolados ocultaram-se, mais ainda, no fundo da mata, no topo das

¹²⁵ Ribeiro, Darcy, “Os índios e a civilização”, 1979.

serras e nas cabeceiras dos igarapés, longe do “selvagem homem branco”.

Hoje vivemos uma nova fase da depredação amazônica e da violência contra os povos indígenas e, de modo particular, contra os povos isolados da região. Atualmente o cerco continua apertando com as novas tecnologias nos ciclos de extração e, sobretudo, com os grandes projetos de desenvolvimento, impostos na região com a Iirsa e o PAC.¹²⁶

A Iirsa nasceu no encontro dos presidentes da América Latina realizado em Brasília no ano 2000. Acordaram gerar um processo de integração política, social e econômica no continente. Propõem-se desenvolver a infraestrutura de transporte, energia e comunicação para criar novos corredores de exportação e transpasse de mercadorias reduzindo os custos e alcançando assim maior competitividade nos mercados mundiais. Um conjunto de quinhentos e dez projetos, organizados em 47 planos para articular dez eixos modais de integração latino-americana. O custo estimado em 2009 foi de US\$ 74.500 milhões, financiados por várias instituições.¹²⁷

A região mais impactada pela Iirsa é a Pan-Amazônia: cinco dos dez eixos Iirsa a afetam diretamente. Na região Amazônica os interesses econômicos internacionais são maiores em razão das riquezas do solo e subsolo, da biodiversidade, da água doce,

¹²⁶ Projeto de Integração da Infraestrutura Regional Sul-Americana (Iirsa). Disponível em: <www.iirsa.org>. A versão brasileira deste projeto é o Programa de Aceleração do Crescimento (PAC). Disponível em: <www.brasil.gov.br/pac>.

¹²⁷ Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID), Corporação Andina de Fomento (CAF), Fundo Financeiro de Desenvolvimento da Bacia do Rio da Prata (Funplata), Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES), Banco Europeu de Investimentos (BEI) e Banco Mundial (BM).

etc. E para extrair as riquezas da região e exportar mercadorias a baixo custo de um oceano ao outro (Atlântico-Pacífico-Caribe) são implementadas estradas transoceânicas e hidrovias associadas a hidroelétricas que cortam a Pan-Amazônia tanto no sentido leste-oeste como no sentido norte-sul. Os impactos socioambientais na região serão (já são!) gravíssimos, assim como a pressão sobre os marcos legais da regulamentação ambiental e, sobretudo, a pressão sobre os direitos territoriais dos povos tradicionais (indígenas, ribeirinhos, afro-descendentes etc.) conquistados com muita luta e sofrimento nas últimas décadas.

Por outro lado, em 2007, o Brasil lançou o Programa de Aceleração do Crescimento (PAC), versão brasileira da Iirsa. Em 2010 iniciou o PAC II que norteará a política desenvolvimentista durante o mandato da recém-eleita nova presidente do Brasil, Dilma Rousseff.

Com a Iirsa e o PAC a história se repete: a Amazônia continua sendo pensada a partir dos interesses (econômicos) “de fora” e não a partir dos interesses “de dentro”, dos povos amazônicos. Quem tem o poder econômico e político (nacional e internacional) é quem decide buscando somente seu próprio benefício. Com isto, a Pan-Amazônia é devorada por empresas madeireiras e fábricas de papel, pelas companhias petrolíferas, mineradoras e farmacêuticas, por empresas do agronegócio, por hidroelétricas, por hidrovias e grandes estradas que cortam a selva e os territórios dos povos tradicionais que nela habitam. A tudo isso é preciso somar as máfias do narcotráfico, donas da região, que controlam um exército de pistoleiros e mercenários dispostos a qualquer coisa. Lamentavelmente, a resposta imediata dos Estados é a militarização da Amazônia.

A Amazônia é a região do mundo com mais grupos humanos isolados da cultura ocidental envolvente. Por outro lado, a Amazônia deixou de ser “fundo de quintal” e se transformou

em “praça central do planeta”, cobiçada e disputada. Passou a ser uma importante carta política e econômica de negociação entre as grandes potências, e uma das primeiras regiões de maior interesse estratégico para a humanidade, disputada pelos países mais poderosos. A biodiversidade com as novas fontes energéticas a ela vinculadas, a água doce, os princípios ativos, a engenharia genética, os minerais estratégicos, etc. são objeto de disputa férrea entre as grandes potências e as corporações do mundo. A cada dia que passa, acelera-se a pressão mundial sobre os recursos naturais. Não contam para nada os impactos socioambientais que provocam sobre a vida dos povos indígenas e comunidades tradicionais da região. Assim como não interessa a depredação de seus recursos naturais e as consequências sobre o equilíbrio sistêmico do planeta. Nesta guerra de gigantes, os povos indígenas isolados são totalmente ignorados, desconsiderados e atropelados.

Os povos em isolamento (e também em contato inicial) correm grande risco de desaparecer, vítimas de diferentes formas de violências como epidemias, contatos forçados, matanças, agressões e inclusive a práticas de infanticídio frente a desmoralização e dificuldades de fugir da temida presença de forasteiros, tendo mais de dois filhos e somente dois braços para carregá-los (e são as mães as responsáveis também de carregar os filhos).¹²⁸

Contudo, os povos indígenas resistiram de diferentes formas ao projeto de dominação: pelo enfrentamento direto, pelas fugas coletivas para regiões distantes para reconquistar sua autonomia, estabelecendo alianças entre diferentes povos e com outros segmentos sociais como os negros e tapuios (Cabanagem, séc. XIX). Apesar de toda a violência, da dizimação em massa, os povos indígenas jamais se renderam em sua luta para assegurar

¹²⁸ Huertas, Beatriz, Iwglá, Informe n.º 9, 2010. Op. Cit. pp. 30-31.

os espaços territoriais necessários a sua existência e para salvarguardar as suas instituições. “500 anos: Reduzidos sim, vencidos nunca!” foi um dos lemas na Marcha Indígena dos 500 anos de Luta e Resistência, a Porto Seguro – Bahia, em abril de 2000.

Também os povos isolados estão resistindo no meio de todo este fogo cruzado. Eles desenvolvem estratégias de movimentação e fuga permanente como forma de evitar conflitos com os não índios e inclusive com outros povos indígenas já contatados. Sua luta e resistência são nossa luta e resistência, é a luta e resistência da humanidade e do planeta: “... as áreas de bosques aonde vivem são ainda intatas; tratando de defender seus territórios, estes povos isolados protegem a extrema riqueza da biodiversidade que ainda se encontra nestas regiões. Deste modo, a proteção destes povos implica a proteção dos recursos das florestas onde moram (e vice-versa)”.¹²⁹

3 POVOS INDÍGENAS ISOLADOS: ONDE ESTÃO E QUEM SÃO ELES?¹³⁰

Segundo Survival Internacional, no mundo existem mais de uma centena de povos ou segmentos de povos indígenas iso-

¹²⁹ BRACKELAIRE, Vincent, 2006, Op. Cit. p. 10.

¹³⁰ Os dois textos gerais básicos para abordar este ponto foram:

1. Brackelaire, Vincent: “Situación de los últimos pueblos indígenas aislados en América Latina (Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Paraguay, Perú, Venezuela). Diagnóstico regional para facilitar estrategias de protección. Brasília, enero de 2006.
 2. VV.AA. Grupo Internacional de Trabalho sobre Assuntos Indígenas (Iw-gla): “Pueblos Indígenas en Aislamiento Voluntario y Contacto Inicial en la Amazonia y el Gran Chaco. Copenhague, 2007.
- Para a situação dos isolados em cada país, foram consultados textos específicos que serão indicados em seu momento.

lados.¹³¹ A América do Sul é o continente que apresenta o maior número de povos isolados no planeta, porém, também existem alguns grupos no continente asiático, nas ilhas Andaman e Nicobar do oceano Índico e na Indonésia, em Nova Guiné.¹³²

O mapa mostra os países do mundo onde existem, ainda hoje, povos indígenas isolados.¹³³



Na América Latina temos comprovação da existência de povos e/ou grupos indígenas isolados em sete países do continente: Bolívia, Brasil, Colômbia, Equador, Paraguai, Peru e Venezuela. De modo mais preciso, estes povos encontram-se situados

¹³¹ Relatório Survival International, 2009, Op. Cit. p. 1.

¹³² BRACKELAIRE, Vincent, 2006: Op. Cit. p. 10.

¹³³ Fonte: http://en.wikipedia.org/wiki/Uncontacted_peoples

em duas regiões concretas: na Bacia Amazônia¹³⁴ e no Grande Chaco. São dois grandes ecossistemas (Amazônia 7,5 milhões de Km²; Chaco 1 milhão de Km²), com uma gigantesca diversidade (das maiores do planeta), onde ainda estes povos conseguiram refugiar-se para viver do seu jeito. A maior parte dos povos indígenas isolados está na bacia Amazônica (mais de cem) e no Chaco (paraguaio e boliviano) se tem referências de uns dez grupos de Ayoreo isolados.

A seguir, apresentamos, por país, os povos indígenas e/ou grupos isolados do continente latino-americano. De acordo com a maior quantidade de referências de povos/grupos isolados, os países são: Brasil (± 90 povos/grupos), Peru (± 20 povos/grupos), Bolívia (± 7 povos/grupos), Equador (± 3 povos/grupos), Colômbia (2 povos), Paraguai (1 povo, ± 6 grupos) e Venezuela (3 povos).

Deste modo, atualmente, há em torno de 140 referências de indígenas isolados (povos ou parte deles) na América Latina.

¹³⁴ A Amazônia é a bacia maior do mundo com uma extensão total de 7,5 milhões de Km²; deles pertencem a Amazônia brasileira 5,5 milhões de Km². A Amazônia representa o 43% da América do Sul e distribui-se por nove países sul-americanos com distinta extensão em cada um deles: Brasil (67%), Bolívia (11%), Peru (13%), Equador (2%), Colômbia (6%), Venezuela (1%), Guiana, Suriname e Guiana Francesa (Departamento da França) que representam o 0,1%.

O Grande Chaco é um ecossistema de um milhão de Km², no coração da América do Sul. É uma das regiões do mundo, junto com a Amazônia, de maior biodiversidade. Esses ecossistemas, amazônico e chaquenho, são muito frágeis e vulneráveis. Estão submetidos cada vez mais a fortes processos de depredação com os consequentes impactos sobre os territórios e as populações indígenas que neles habitam, sobretudo, com consequências gravíssimas para os povos indígenas isolados presentes nessas regiões.

1 BRASIL

O estudo sobre os povos indígenas isolados no Brasil será desenvolvido de modo específico nas páginas seguintes deste livro. Aqui só adiantamos que segundo a Funai o número de referências de isolados no Brasil é de 78, enquanto que o Cimi aponta para 90. É importante ressaltar que todas as referências de povos indígenas isolados no Brasil, com exceção de uma em Goiás, estão situadas na Amazônia Legal, que representa 68% da superfície da Pan-Amazônia.

2 PERU¹³⁵

Peru é o segundo país, depois de Brasil, com maior diversidade de povos indígenas isolados ou grupos que pertencem a um determinado povo e que decidiram manter-se em isolamento. Todos os povos isolados do Peru localizam-se na região Amazônia (13% do total da bacia), sendo que a maioria deles está na região amazônica fronteiriça do Peru com o Brasil, a Bolívia

¹³⁵ O texto fundamental de referência para os dados dos povos indígenas isolados do Peru foi o de Beatriz Huertas Castillo: “Despojo territorial, conflicto social y exterminio. Pueblos indígenas en situación de aislamiento, contacto esporádico y contacto inicial de la amazonia peruana”. Informe Iwglá n.º 9, 2010. Também foram utilizados os textos já citados de Vincent Brackelare (Brasília, 2006); VV.AA. Iwglá (Copenhague, 2007); VV.AA. Federación Nativa del Rio Madre de Dios y Afluentes: “Estudio técnico sobre la presencia de pueblos indígenas en aislamiento voluntario entre las cuencas altas de los rios Tambopata, Inambari, Malinowski, Heath y sus afluentes”. Puerto Maldonado, Perú, Diciembre/2009.

e o Equador. As famílias linguísticas às quais pertencem alguns destes povos isolados são Arawak e Pano. Porém, existem também numerosos grupos na região das nascentes dos rios Tahuamanu, Yaco, Chandless, Las Piedras, Mishagua, Inuya, Sepahua e Mapuya, no sul-oriental peruano, que até hoje não foram identificados. Investigações recentes indicam também a presença de possíveis grupos das famílias linguísticas Záparo e Huaorani, na região dos rios Napo e Tigre, no Departamento de Loreto, na fronteira com o Equador; e a existência de outros isolados não identificados no Departamento de Madre de Dios, na região de fronteira com a Bolívia.

A maior parte das informações sobre estes povos isolados foram fornecidas por integrantes destes mesmos povos que se encontram em contato inicial e de moradores indígenas e não indígenas vizinhos de seus territórios que os viram ou encontraram seus rastros durante as caçadas e/ou pescarias. Os vestígios encontrados normalmente são: vivendas, fogueiras extintas, restos de alimentos animais e/ou vegetais, vestimentas e utensílios, flechas, caminhos, sinais de advertência para não entrar em seus territórios, pegadas, etc. Também têm testemunhado a existência destes povos isolados: trabalhadores de empresas petrolíferas, madeireiros, caçadores, pescadores, missionários, funcionários e pessoal de vigilância das áreas naturais protegidas, antropólogos, militares dos pelotões de fronteira, aventureiros, etc.¹³⁶

Em seu conjunto, os dados apontam para umas 20 referências de povos ou segmentos de povos isolados no Peru. Eles encontram-se dentro de uma das sete Áreas Naturais Protegidas (ANP) ou das cinco Reservas Territoriais (RT) já criadas ou das seis RT propostas para ser criadas pelo governo. A maior parte dos grupos

¹³⁶ Huertas Castillo, Beatriz. Informe Iwglá n.º 9, 2010. Op. Cit. P. 8.

isolados está nas regiões da fronteira amazônica do Peru com Brasil, Equador ou Bolívia. Em muitos desses casos os isolados transitam entre os dois lados da fronteira.

Vejamos a relação de povos ou segmentos de povos isolados do Peru organizando-os por famílias linguísticas e regiões geográficas conforme os apresenta Beatriz Huertas.¹³⁷

2.1 POVOS DA FAMÍLIA ARUAK:

- Povo Mashco Piro. Estão divididos em três grandes grupos geograficamente diferenciados. Um deles habita a bacia do rio Purus, ao sul do Departamento de Ucayali. Os outros dois povos encontram-se nas bacias média e alta dos rios Las Piedras e Manu, ao norte e oeste respectivamente do Departamento de Madre de Dios. Também há notícias não confirmadas de um quarto grupo Mashco Piro na região do Alto Rio Juruá, ao norte do rio Purus. Atualmente estes grupos isolados têm seus territórios nas seguintes áreas: Reserva Territorial Mashco Piro (2002), Parque Nacional Alto Purus, Reserva Comunal Purus, Parque Nacional do Manu e Bosques de Produção Florestal Permanente onde estão autorizadas as concessões florestais.

- Matsigenka (Kugapakori ou Kirineri). A maioria do povo Matsigenka está organizada em comunidades nativas articuladas com a sociedade nacional. Os grupos isolados localizam-se na região compreendida entre a margem direita do Baixo Rio Urubamba, no Departamento de Cuzco, e a margem direita do Manu e o Alto Rio Madre de Dios. Vivem dispersos em as-

¹³⁷ Ibid. pp. 8-26.

sentamentos que apresentam diversos graus de isolamento: há grupos que fogem do contato físico de maneira radical, outros grupos que mantêm contatos esporádicos para troca de objetos (machados, terçados, panelas, etc.) com parentes indígenas de comunidades vizinhas. Também são conhecidos localmente por Kugapakori (aqueles que fazem o que querem) ou Kirineri (gente da pupunha). O território dos Matsiguenka isolados está dentro das seguintes áreas: Reserva Territorial do Estado Kugapakori, Nahua, Nanti e outros (1990); Santuário Nacional Megantoni; Parque Nacional do Manu; Reserva Comunal Matsiguenka.

- Nanti. O povo Nanti habita a região dos altos rios Camisea, Timpía e Ticumpinía, entre as bacias dos rios Urubamba e Manu, nos Departamentos de Cuzco e Madre de Dios, respectivamente. Um número não determinado de grupos locais encontra-se em situação de isolamento, habitando de forma dispersa na floresta das cabeceiras dos rios que integram seu território. Outros deste povo vivem na fase de contato inicial em assentamento nos rios Camisea e Timpía como resultado de contatos forçados por parte de missionários (1970), madeireiras e petroleiras (1980-1990). No ano 2000 os contatos forçados continuaram com as empresas vinculadas ao Gás de Camisea que colocavam helicópteros para este fim. O território Nanti, hoje, está compreendido dentro das áreas: Reserva Territorial Nahua, Nanti e outros; Santuário Nacional Megantoni; Parque Nacional do Manu.

- Asháninka. Um território ancestral Asháninka está situado nas florestas da selva central da cordilheira de Vilcabamba, nos departamentos de Junín e Cuzco. Nesta região refugiam-se numerosos grupos Asháninka com diferentes graus de isolamento: alguns grupos com um isolamento radical até dos próprios parentes; outros grupos com contatos esporádicos para o intercâmbio de objetos com parentes e comunidades vizinhas. Con-

seguem sal, vestimenta e ferramentas à troca de papagaios, armadilhas, artesanato, carne de caça etc. Hoje, o território dos isolados Asháninka fica distribuído entre: Parque Nacional Oti-shi; Reserva Comunal Asháninka; Reserva Comunal Matsiguenka; Áreas naturais protegidas da cordilheira.

2.2 POVOS DA FAMÍLIA PANO DA SERRA DO DIVISOR, NA FRONTEIRA COM O BRASIL.

A área compreendida entre as cabeceiras dos afluentes da margem direita do Baixo rio Ucayali e dos rios Javari e Jaquirana e seus afluentes, na região entre os Departamentos de Ucayali e Loreto, está habitada por povos ou segmentos de povos indígenas em isolamento. Muito provavelmente esses isolados pertencem à família linguística Pano. Esta região, faz fronteira com a terra indígena brasileira do Vale do Javari (8 milhões de hectares) na qual moram vários grupos locais em isolamento e cinco povos indígenas em distintos níveis de contato inicial: Korubo, Mayo-runa, Marubo, Katukina e Kanamari. Esta área geográfica, conhecida como Serra do Divisor, é muito acidentada, com serras de difícil acesso. Uma região de grande biodiversidade na qual foram criadas áreas naturais protegidas a ambos os lados da fronteira. Esta ampla área fronteiriça, que abarca os departamentos peruanos de Ucayali e Loreto e os Estados brasileiros do Amazonas e Acre, muito provavelmente seja a região do planeta com maior concentração de povos indígenas isolados.

- Matsés do rio Javari-Mirim. Estes grupos isolados ficam no médio rio Javari, no afluente da margem esquerda Javari-Mirim, no Departamento de Loreto, na fronteira com o Brasil (Estado do Amazonas). O território fica dentro da proposta de

Reserva Territorial Javari-Mirim feita pela Associação Interétnica de Desenvolvimento da Selva Peruana (Aidesepp) ao Estado.

- Matsés e Isconahua do Javari-Tapiche. Estes isolados Matsés situam-se no Alto Rio Javari, ao norte do afluente Tapiche da margem esquerda do Javari na fronteira com o Brasil (Terra Indígena Vale do Javari). Os Isconahua ou Remo ou Nucuini (gente boa), localizam-se ao sul desta mesma região fronteira. A presença destes grupos isolados é testemunhada pelos membros das comunidades vizinhas Matsés (Mayoruna) com as quais partilham, alguns deles, características etnolinguísticas. Nas viagens de caça, pesca e coleta, estas comunidades têm encontrado vestígios destes isolados.

Estes grupos isolados transitam a ambos os lados da fronteira do Peru com o Brasil. É importante lembrar que o território tradicional Mayoruna estende-se entre os dois países. Estes deslocamentos nem sempre tem sido pacíficos. Muitos deles foram forçados pela pressão dos madeireiros peruanos. Por outro lado, as incursões de isolados Mayoruna vindos do Peru nas cabeceiras do rio Curuça (Terra Indígena brasileira do Vale do Javari) têm gerado temor nas comunidades Marubo: elas pensam que estes grupos vêm para atacá-las por antigas vinganças e roubo de mulheres.

A Aidesepp tem realizado estudos de delimitação territorial destes povos isolados e solicitou do Estado peruano o reconhecimento oficial de uma reserva territorial Javari-Tapiche a seu favor.

- Isconahua (Iskobákebu ou Nucuini) da Reserva Territorial Isconahua (1998). Também existem isolados Isconahua na região compreendida entre os rios Alto Callería, Utuquinía, Abujao e seus afluentes, ao norte do Departamento de Ucayali na fronteira com o Brasil (Estados do Acre e Amazonas).

- Povos isolados dos rios Callería e Maquíá (chamados Kapanawa). O território está compreendido entre os rios Calleria e Maquíá, afluentes da margem direita do Baixo Ucayali, na divisa dos Departamentos de Ucayali e Loreto. A Aidesep fez estudos da região nos anos 2005-2007 concluindo em numerosas e contundentes evidências da presença desses povos: vivendas, pegadas, caminhos, até encontros diretos com esses grupos. Também o estudo concluiu que estes povos são da família linguística Pano e com a proposta de uma reserva territorial para eles que fica compreendida entre a Reserva Territorial Javari-Tapiche pelo nordeste, com a Reserva Territorial Isconahua pelo sudeste e também com a Zona Reservada Serra do Divisor; todas elas na fronteira com o Brasil (Estados de Amazonas e Acre).

2.3 POVOS DA FAMÍLIA PANO DA FRONTEIRA UCAYALI-MADRE DE DIOS (PERU) E ACRE (BRASIL).

A extensa região fronteira Peru-Brasil localizada entre os rios Juruá pelo norte e Purus pelo sul, no Departamento de Ucayali, está habitada por vários povos ou segmentos de povos em situação de isolamento que são linguisticamente similares da família Pano. Autodenominam-se Yora (gente verdadeira), porém são conhecidos como Murunahua ou Chitonahua e Mastanahua pela população vizinha. Também é muito possível que existam outros grupos isolados, que formam parte do mesmo conjunto de povos isolados desta região, na bacia do rio Curanja e nas bacias altas dos rios Yacu e Tahuamanu no Departamento de Madre de Dios. Todos estes grupos tiveram fortes impactos na época dourada da borracha.

- Murunahua-Chitonahua do Alto Rio Juruá. Esses grupos isolados habitam a bacia alta do rio Juruá e possivelmente

deslocam para o nordeste pelo rio Envira rumo à fronteira com o Brasil, no Estado do Acre. Murunahua significa “gente de cabeça raspada” e Chitonahua “gente do cinturão”. As populações vizinhas Ashaninka e Yaminahua são testemunhas da existência destes isolados e também têm estado envolvidas nas ações de contato promovidas por madeireiros e assim como têm acolhido grupos em situação de contato inicial. Possivelmente estes isolados são um dos povos mais afetados pela invasão territorial e matanças, devido à antiga e contínua presença de madeireiros em seus territórios que incentivaram e organizaram perseguições e aniquilação sistemáticas. No ano 2003 aconteceu uma das maiores matanças desse povo promovidas pelos madeireiros. No ano 1997 foi estabelecida oficialmente a Reserva Territorial Murunahua sem que isto tenha significado sua proteção nem a de seus territórios.

- Mastanahua do Purus e Curanja. Habitam as bacias dos rios Purus e Curanja. No ano 2006 foram contatados três de seus membros pelos missionários evangélicos norte-americanos de “The Pioneer Mission”. Os moradores Shipibo da comunidade vizinha de Puerto Paz têm sofrido ataques dos isolados que transitam na região e extraem produtos das chácaras das comunidades. O território destes isolados está compreendido dentro do Parque Nacional Alto Purus.

2.4 POVO CACATAIBO, FAMÍLIA LINGUÍSTICA PANO, DA CORDILLEIRA AZUL.

Moram nas bacias altas dos rios Pisqui e Pozuzo (Cacataibo do Sul), e nas cabeceiras dos rios Aguaytía, San Alejandro e Sungaroyacu (Cacataibo do Norte), nos departamentos de Loreto, Ucayali e Huanuco. São grupos do povo Cacataibo, que em

sua maioria está organizado nas comunidades em contato, sendo elas as principais testemunhas da existência dos parentes isolados. Também confirmam sua presença as comunidades Shipibo vizinhas assim como os guarda-parques e madeireiros. São grupos seminômades, dedicados principalmente à caça, pesca, coleta e, em menor medida, à agricultura. A Aidesep junto com outras instituições solicitaram em 1999 e 2005 a criação da Reserva Territorial a favor deste povo com os estudos correspondentes. O território destes Cacataibo está compreendido dentro do Parque Nacional Cordillera Azul.

2.5 POVOS DA FRONTEIRA COM EQUADOR DAS BACIAS DO NAPO, CURARAY, TIGRE E AFLUENTES: HUAORANI E ZÁPARO.

Esses povos isolados habitam os rios Napo, Aushiri, Nashiño, Curaray, Arabela, Tangarana e Pucacuro, ao norte do Departamento de Loreto, na fronteira com o Equador. Muitos são os testemunhos da existência destes isolados, dados fornecidos pelas comunidades indígenas e ribeirinhas da região, madeireiros, caçadores e pescadores, militares dos pelotões de fronteira e, nos últimos anos, por trabalhadores das empresas petroleiras que operam na região. Muito provavelmente são grupos isolados que pertencem às famílias linguísticas Huaorani e Záparo.

Para todos estes grupos isolados a Aidesep (2005) solicitou oficialmente ao Estado o estabelecimento da Reserva Territorial Napo-Tigre, com os respectivos estudos de delimitação territorial. Porém, os fortes interesses do governo e das empresas petroleiras (Repsol e Perenco) interessadas na exploração das reservas de petróleo encontradas na zona, têm interferido sistematicamente na implementação da dita reserva territorial.

- Huaorani (Tagaeri ou Taromenani?) Segundo a Aidesep (2005) os grupos isolados dos rios Nashiño, Cononaco e Curaray na fronteira com Equador, poderiam ser Huaorani que transitam a ambos os lados da fronteira. De fato, do lado equatoriano, foi estabelecida uma zona intangível dentro do Parque Nacional Yasuni onde habitam os povos isolados Tagaeri e Taromenani que proíbe qualquer atividade econômica como medida de proteção dos povos isolados desta região que são da família linguística Huaorani. É possível que esses mesmos povos transitem a ambos os lados da fronteira Peru-Equador.

- Pananujuri (Arabela?). Os grupos isolados da família Záparo localizam-se ao sul dos grupos isolados da família Huaorani. Seu território situa-se entre os rios e igarapés Alemán, Arabela, Cashaná, Baratillo, Pucacuro e Tangarana. Segundo os testemunhos dos indígenas Arabela vizinhos da região, estes isolados são de seu mesmo povo e eles os denominam Pananujuri que significa em língua Arabela “gente do pôr do sol”, por morar nas cabeceiras dos rios onde o sol se esconde (oeste).

- Outro grupo isolado. Por último, nas investigações de Aidesep (2005), há vestígios de outro grupo isolado, não identificado, no extremo leste desta região fronteira com o Equador.

2.6 POVOS DA FRONTEIRA COM A BOLÍVIA (ESE EJA?)

A maior parte das evidências da existência destes isolados provém das bacias altas dos rios Malinowski, Tambopata e Heath, dentro do Parque Nacional Bahuaja Sonene e da Reserva Nacional Tambopata, entre os departamentos de Madre de Dios e Puno, na região de fronteira com Bolívia (Departamentos de Pando e La Paz). A possível presença de indígenas isolados

no rio Heath guarda relação com as evidências de isolados no lado boliviano o qual motivou a criação da “Zona Intangível e de Proteção Integral de Reserva Absoluta”, dentro do Parque Nacional Madidi, pelo governo boliviano em agosto de 2006. Os testemunhos foram dados principalmente pelas comunidades indígenas e camponesas vizinhas, assim como pelos garimpeiros, vigilantes e ex-vigilantes dos parques da região. As evidências fornecidas são: tapiris, pegadas, picadas abertas com sinais para “não seguir” deixadas com galhos quebrados, extração de ovos de tartaruga, etc. Também há pessoas que foram caçar, pescar ou recolher produtos do mato que afirmam ter avistado os isolados nesta região.

Num informe de Fenamad (2010) situa a existência de isolados na região que vai da Boca Malinowski Grande (Malinowskillo) até o Alto Rio Tambopata. Toda esta região onde as evidências se encontram, é território ancestral Ese Eja, da família linguística Takana. Mas é possível que estes isolados sejam fruto da aliança entre famílias Ese Eja com famílias Harakmbut na época da borracha.

2.7 POVOS DO DIVISOR DE ÁGUAS DO MANU-URUBAMBA-PURUS (YORA?)

É possível que os isolados desta região muito acidentada e de difícil acesso, situada entre os departamentos de Madre de Dios, Cuzco e Ucayali, sejam das famílias linguísticas Pano ou Arawak (Mashco Piro). As comunidades Yora (Pano) do Serjali afirmam que têm Yora isolados nas cabeceiras dos rios Las Piedras, Condeja e Cashpajali. Hoje, o território destes isolados está dentro dos Parques Nacionais do Manu e Alto Purus, e da

Reserva Territorial Kugapakori, Nahua, Nanti e outros. A região noroeste deste território está desprotegida e exposta à exploração madeireira.

2.8 POVOS DO RIO YACO (YORA OU MASKO?), NA FRONTEIRA COM O BRASIL.

Estes isolados encontram-se no Alto Rio Yaco, ao norte do Departamento de Madre de Dios, transitando a região fronteira com o Brasil (Estado de Acre). A existência destes isolados é afirmada há décadas pelas populações indígenas vizinhas Manchineri e Jamionawa da Terra Indígena Mamoadate, no Yaco brasileiro, durante suas incursões de caça, pesca e coleta. Pelos dados coletados sobre vestimentas, ornamentos e pinturas corporais levam a deduzir que se trata de grupos Yora, no entanto, seu idioma não foi entendido pelos Yaminahua vizinhos nos encontros fortuitos que tiveram. O território destes isolados está dentro do extremo norte da Reserva Territorial Madre de Dios e do Parque Nacional Alto Purus.

2.9 SITUAÇÃO ATUAL DOS POVOS ISOLADOS NO PERU

Poderíamos resumir a situação atual dos povos indígenas isolados no Peru com as fortes palavras do título que deu a própria Beatriz Huertas Castillo a seu recente e valioso informe (Iwgia, Nov/2010), no qual nos apoiamos nesta parte do trabalho: “Despojo Territorial, Conflito Social e Extermínio”.¹³⁸

¹³⁸ O título completo do informe em espanhol é: “Despojo Territorial, Conflito Social y Exterminio: Pueblos indígenas en situación de aislamiento,

Isto é o reflexo da profunda contradição que se dá no caso peruano entre o marco legal favorável e a prática concreta de proteção dos povos isolados e seus territórios.

Se bem não existir nenhuma referência concreta na Constituição peruana (1993) sobre os povos indígenas isolados, há um importante, criativo e específico instrumento legal sobre povos isolados e em contato inicial: o Decreto Legislativo N.º 28736 (18/5/2006) ou “Lei para a proteção dos povos indígenas ou originários em situação de isolamento e em situação de contato inicial”.

Este importante decreto garante seus “direitos à vida e à saúde salvaguardando sua existência e integridade”. Define as Reservas Indígenas como “Terras delimitadas pelo Estado peruano, de intangibilidade transitória, em favor dos povos indígenas em situação de isolamento ou em situação de contato inicial, e enquanto mantenham tal situação, para proteger seus direitos, seu hábitat e as condições que assegurem sua existência e integridade como povos”. Concretiza as obrigações do Estado: “a) Proteger sua vida e sua saúde desenvolvendo prioritariamente ações e políticas preventivas, dada sua possível vulnerabilidade frente às enfermidades transmissíveis; b) Respeitar sua decisão quanto à forma e processo de sua relação com o resto da sociedade nacional e com o Estado; c) Proteger sua cultura e seus modos tradicionais de vida, reconhecendo a particular relação espiritual destes povos com seu hábitat, como elemento constitutivo de sua identidade; d) Reconhecer seu direito a possuir as terras que ocupam, restringindo o ingresso de pessoas de fora às mesmas; a propriedade das populações sobre as terras que possuem são

contacto esporádico y contacto inicial de la amazonia peruana”. Informe Iwgia n.º 9, 2010.

garantidas quando eles adotem o sedentarismo como modo de vida; e) Garantir o livre acesso e uso extensivo de suas terras e os recursos naturais para suas atividades tradicionais de subsistência; f) Estabelecer reservas indígenas, que se determinarão sobre a base das áreas que ocupam e as que tenham tido acesso tradicional, até que decidam sua titulação de modo voluntário”. Também afirma o “Caráter intangível das reservas indígenas: a) Não poderão estabelecer-se assentamentos populacionais distintos aos dos povos indígenas que habitam em seu interior; b) Proíbe-se a realização de qualquer atividade distinta às dos usos e costumes ancestrais dos habitantes indígenas; c) Não se outorgarão direitos que impliquem o aproveitamento dos recursos naturais, salvo os que com fins de subsistência realizem os povos que as habitem e aqueles que permitam seu aproveitamento mediante métodos que não afetem os direitos dos povos indígenas em situação de isolamento ou em situação de contato inicial, e sempre que o permita o correspondente estudo ambiental. No caso de encontrar-se um recurso natural susceptível de aproveitamento que sua exploração seja de necessidade pública para o Estado, se procederá de acordo à lei; d) Os povos indígenas que as habitam são os únicos e mancomunados beneficiários da mesma”. Porém, no Artigo 6.º define as “Autorizações excepcionais de ingresso às reservas”: a) Situações de risco para a saúde e contágio; b) atividades ilegais ou invasão da área; c) casos de segurança ou soberania nacional; d) contaminação dos recursos naturais; e) outras possíveis situações de risco. Assim, ao criar estas exceções não se garantem no Peru à proteção dos povos isolados.¹³⁹

O contraditório da situação peruana é que tendo esta lei favorável (com suas contradições internas), a Amazônia peruana

¹³⁹ Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes (Fenamad): “Estudio técnico sobre la presencia de pueblos indígenas en aislamiento voluntario entre las cuencas altas de los ríos Tambopata, Inambari, Malinowski, Heath y sus afluentes”. Editado por Alfredo García Altamirano y Beatriz Huertas Castillo. Puerto Maldonado, Perú, Diciembre del 2009. p. 56.

está vendida praticamente toda ela ao grande e pequeno capital, nacional e internacional, que quer explorar seus recursos a qualquer custo. Nesta mesma direção aponta a vontade política e prática do governo peruano em matéria de modelo de desenvolvimento econômico (Irsa e suas versões nacionais) e de exploração dos recursos naturais na Amazônia. Uma política totalmente oposta aos interesses dos povos indígenas, e em particular dos povos isolados e em contato inicial. Basta só lembrar o dramático massacre da “Curva del Diablo” (Bagua Grande, Jaén, junho/2008), no Alto Rio Maranhão, quando as comunidades Aguahum e Wampis se manifestaram contra o governo por ter permitido as empresas petroleiras entrar nas suas terras tituladas sem, sequer, terem sido consultadas (conforme a Convenção 169 da OIT, que o Peru subscreveu).

A lógica desenvolvimentista, a favor dos grandes projetos e das empresas madeireiras, petroleiras, de mineração, etc. e contrária aos povos indígenas isolados, é expressa claramente pelo próprio presidente Alan Garcia (JORNAL EL COMERCIO, 28/out/2007): “... contra o petróleo criaram a figura do nativo selvagem ‘não contactado’, que quer dizer, desconhecido, mas presumível, pelos quais milhões de hectares não devem ser explorados e o petróleo peruano deve ficar debaixo da terra enquanto se paga no mundo US\$ 90 dólares para cada barril”.

Dentro desta lógica política desenvolvimentista são igualmente apoiados os megaprojetos vinculados a Iirsa. Pelo menos, três deles afetam diretamente os povos indígenas isolados: a) O eixo multimodal Manta (Equador) – Belém (Brasil), que atravessa diretamente a Proposta de Reserva Territorial Napo-Tigre; b) A estrada Transoceânica que atravessa a fronteira do Acre (Brasil) e Madre de Dios (Peru), onde há uma das maiores concentrações de isolados; c) A estrada Cruzeiro do Sul (Brasil) – Pucallpa (Peru) que corta outra importante e densa região de grupos isolados do Peru.

A lógica mercantilista se impõe à vida. Com esta posição política do governo, fica bem contextualizada a dramática e contundente denúncia de Beatriz Huertas no seu informe Iwgia, n.º 9, 2010, sobre os povos indígenas isolados do Peru: “Despojo Territorial, Conflito Social e Extermínio”.

Por último, e, para terminar com um elemento positivo, é importante destacar o fortalecimento da colaboração internacional do Peru com o Brasil em matéria de povos isolados. Tanto para o intercâmbio de experiências, monitoramento conjunto na longa fronteira entre os dois países, assim quanto também, para a denúncia e incidência, a nível nacional e internacional, da violência contra os povos indígenas isolados.

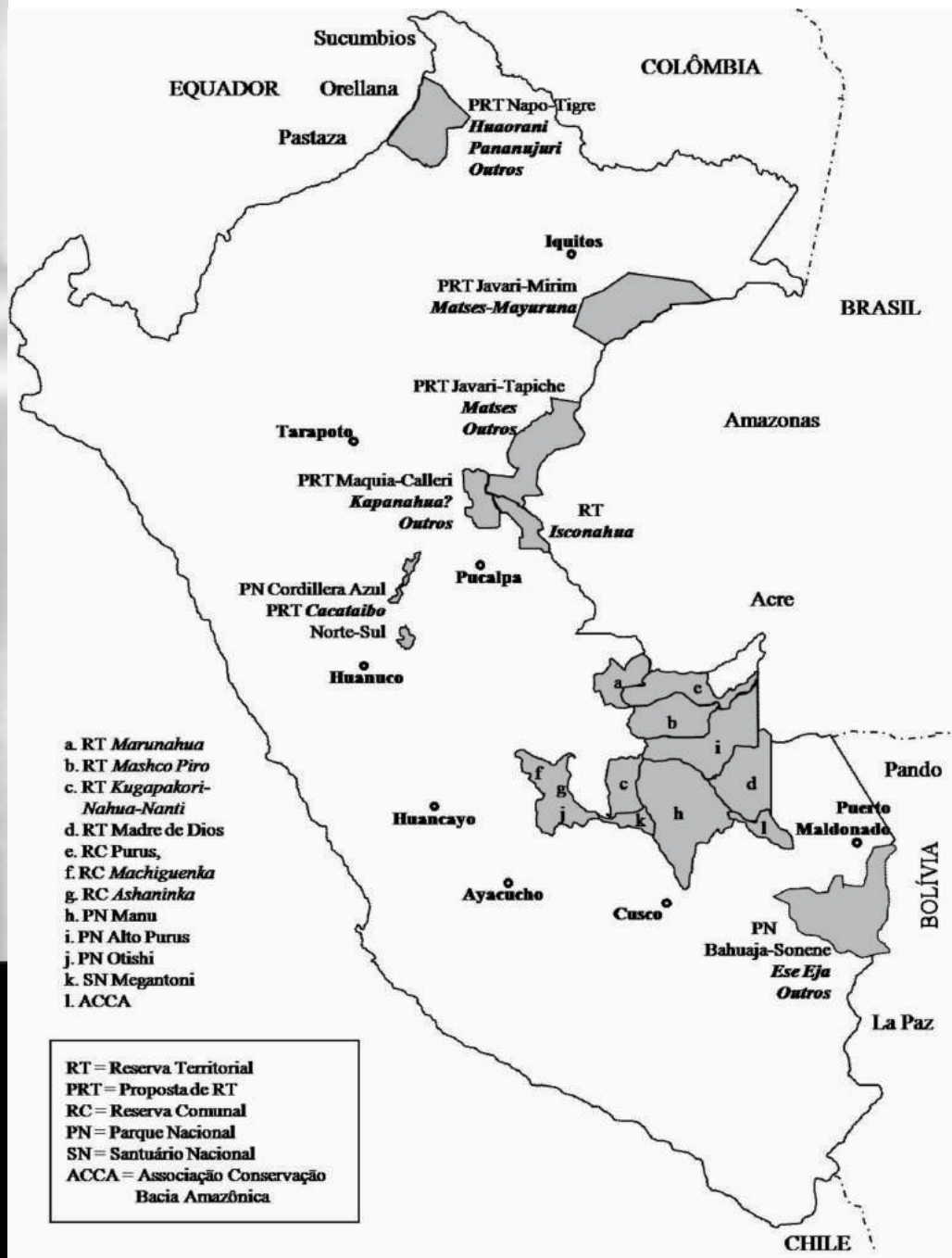
MAPA DE LOCALIZAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS ISOLADOS NO PERU

Mapa reelaborado pelos autores apoiando-se na cartografia oferecida fundamentalmente por:

+ Beatriz Huertas Castillo. Informe Iwgia n.º 9, 2010: Op. Cit. p. 39, 47,

+ Federación Nativa Del Rio Madre de Dios y Afluentes (Fenamad), 2009: Op. Cit. p. 17, 37, 47.

+ Iwgia. Copenhague, 2007: Op. Cit. p. 35.



3 BOLÍVIA¹⁴⁰

Na Bolívia podemos identificar seis áreas com indícios de presença de povos isolados ou segmentos de povos que se mantêm em isolamento. Três destas áreas estão dentro de parques nacionais e as outras três em regiões de fronteira.

3.1 AYOREO, FAMÍLIA ZAMUCO

O povo Ayoreo habita um grande território (300.000 Km²) do Chaco boliviano (Departamento de Santa Cruz), na fronteira com Paraguai (Departamentos de Alto Paraguai e Boquerón). São de características nômades, caçadores, pescadores, coletores e agricultores itinerantes das florestas do Chaco. As investigações identificam quatro grupos Ayoreo isolados na Bolívia:

- Atétadie gosode (gente da região alagadiça e mato baixo). Percorre a ambos os lados da fronteira Bolívia-Paraguai nas regiões dos parques nacionais Kaa Iya¹⁴¹ (3.441.100 ha. Bolívia) e Médanos (597.500 hectares, Paraguai).

- Tachei gosode (gente da terra do aguti). Região ao sul da linha de ferro entre S. José de Chiquitos e Roboré, no Parque Nacional Otuquis (1.000.000 hectares), também na fronteira com

¹⁴⁰ Apoiamo-nos na obra recém-publicada de Carlos Camacho Nassar: “Entre el etnocidio y la extinción: Pueblos indígenas aislados, en contacto inicial e intermitente en las tierras bajas de Bolívia”. Informe Iwgia, n.º 6, 2010.

¹⁴¹ “Kaa Iya” significa em guarani “donos-duendes da mata”.

Paraguai (leste do Palmar de las Islas e norte do Parque Nacional Chovoreca de 100.953 ha.).

- Grupo Ayoreo isolados das Salinas e do Palmar de las Islas, sempre na fronteira com Paraguai.

- Grupo Ayoreo isolado do norte do Parque Nacional Kaa Iya, a uns 120 Km ao sul da comunidade Pailón.

De modo geral, todos estes grupos isolados Ayoreo estão fortemente ameaçados pelo avanço das madeiras, fazendas e, sobretudo nos últimos tempos, pela agroindústria (soja, cana, etc.). Também pelas vias de comunicação vinculadas ao Iirsa, que cortam o Grande Chaco pressionando sobre os grupos isolados e seus territórios. Por estarem a maior parte destes grupos transitando na região fronteira Bolívia-Paraguai, são fundamentais os acordos e a colaboração bilateral (OGs e ONGs) para a proteção dos mesmos. Por último, por ser região de fronteira, a presença militar é significativa com as consequências que isto implica.

3.2 MBYA-YUQUI, FAMÍLIA TUPI-GUARANI

São caçadores e coletores da floresta úmida da divisa dos Departamentos de Cochabamba com Santa Cruz. Habitam a Terra Comunitária de Origem (TCO) Mbya-Yuqui rodeada pelos rios Chaopare e Chimoré, entre os parques nacionais Amboró (180.000 ha.) e Carrasco (622.600 ha.). Estima-se que existem umas quatro famílias do povo Mbya-Yuqui isoladas que percorrem o rio Usurita, no centro da TCO Mbya-Yuqui. Estas famílias estão pouco protegidas e em processo de contato iminente pelos próprios parentes Yuqui que pertencem à Missão Novas Tribos (New Tribes Mission); eles alegam que querem contatar a seus parentes antes que sejam mortos pelos madeiros que invadem seu território. De fato a penetração de madeiros na região é um problema sério.

3.3 YURACARÉ, FAMÍLIA YURACARÉ

Os grupos Yuracaré isolados habitam na região vizinha a do povo Mbya-Yuqui, na divisa dos departamentos de Santa Cruz, Beni e Cochabamba, no Território Indígena Parque Nacional Isiboro Secure (Tipnis). Por isso, ainda que não haja evidências, lançou-se a hipótese de que os isolados Yuracaré poderiam ser os mesmos que os isolados Mbya-Yuqui. A língua Yuracaré é também isolada linguisticamente falando. A região que habitam os grupos isolados está também ocupada por narcotraficantes.

3.4 PACAHUARA E CHACOBO, FAMÍLIA PANO

Ao norte do Departamento de Pando, província de Federico Román, No município de Santa Rosa de Abuná, entre os rios Negro e Pacahuara, na fronteira com Brasil, estima-se a existência de alguns grupos Pacahuara isoladas. Estes grupos estão pouco protegidos e, seus territórios são constantemente invadidos por madeireiros, castanheiros, colonos, etc. Na atualidade os Pacahuara vivem com os Chacobo (também Pano) na TCO Chacobo-Pacahuarana, no Alto Rio Ivon, província Vaca Díez do Departamento de Beni, para onde foram trasladados pela Missão Novas Tribos.

Também há notícias dos próprios Chacobo da existência de possíveis grupos de parentes isolados ao norte da TCO Chacobo-Pacahuara, norte do Departamento de Beni.

3.5 NAHUA, FAMÍLIA PANO; TOMORONA E ESE EJA, FAMÍLIA TACANA

Ao norte do Departamento de La Paz, transitando a fronteira com o Peru, no centro do Parque Nacional Madidi (1.895.740 ha.), existem grupos isolados Nahua, Tomorona e Ese Eja que transitam pelas cabeceiras dos rios Colorado (Pukamayu) e Heath (Sonene). Estes grupos isolados estão relativamente protegidos pela extensão do Parque Madidi e, sobretudo, pelo isolamento da própria região que é pouco conhecida.

O povo Tomorona foi dizimado na época da borracha e os que sobreviveram se refugiaram nesta região. Os indígenas Araona, também massacrados no tempo da borracha, que são vizinhos da área, afirmam ter encontrado vestígios quando iam de caça pela região e inclusive que, em algumas ocasiões avistaram os Tomorona. Alguns investigadores afirmam que os Tomorona poderiam ser um segmento dos Araona ou grupos próximos deles. Também é possível que os Tomorona fossem grupos Ese Eja isolados.

Também nesta região fronteira, existem grupos Ese Eja isolados. Este povo tem seu território tradicional estendido a ambos os lados da fronteira do noroeste da Bolívia (Departamento de La Paz) com Peru (Departamentos de Puno e Madre de Dios), ocupando várias bacias dos rios bolivianos (Madidi, Asunta, Moa) e peruanos (Tambopata, Heath) desta região. O povo Ese Eja vive tradicionalmente da pesca e do cultivo nas praias dos rios. Uma parte dos grupos isolados Ese Eja estaria dentro do Parque Nacional Madidi, assim como outros estariam transitando esta região fronteira.

3.6 ARAONA, FAMÍLIA TACANA

Por último, também ao norte do Departamento de La Paz, na divisa com os departamentos de Pando e Beni e ao sul da TCO Araona (90.000 ha.), há notícias da existência de grupos isolados deste povo. Eles teriam fugido para a selva na época da borracha, quando sofreram umas das mais violentas perseguições que levaram quase ao extermínio do povo: de 20.000 passaram a ser pouco mais de uma centena de pessoas na atualidade.

3.7 SITUAÇÃO ATUAL DOS POVOS ISOLADOS NA BOLÍVIA

A situação atual dos povos indígenas isolados na Bolívia pode ser resumida com as fortes palavras que Carlos Camacho Nasser deu ao título de seu recente e valioso informe, Iwgia n.º 6, 2010, no qual nos apoiamos nesta parte do presente trabalho: “Entre o Etnocídio e a Extinção”.¹⁴² Isto é o reflexo da dramática situação limite na qual estão os grupos indígenas isolados das terras baixas da Bolívia.

A Bolívia tem o mérito (junto com Equador) de reconhecer explicitamente os direitos dos povos indígenas isolados na nova Constituição Nacional (2008). Isto é um salto qualitativo por parte da sociedade e do Estado no reconhecimento legal da existência dos povos indígenas isolados assim como da conservação ambiental das áreas por eles habitadas. O Cap. IV,

¹⁴² O título completo do informe em espanhol é: “Entre el etnocidio y la extinción: Pueblos indígenas aislados, en contacto inicial e intermitente en las tierras bajas de Bolívia”. Informe Iwgia, n.º 6, 2010.

Artículo 31 afirma: “I. As nações e povos indígenas originários em perigo de extinção, em situação de isolamento voluntário e não contatados, serão protegidos e respeitados nas suas formas de vida individual e coletiva. II. As nações e povos indígenas em isolamento e não-contatados gozam do direito a manter-se nessa condição, à delimitação e consolidação legal do território que ocupam e habitam”.

Apesar de o marco legal tão favorável, a situação dos povos indígenas isolados na Bolívia é crítica. Num informe para o Conselho de Direitos Humanos das Nações Unidas no ano 2008, o sr. Rodolfo Stavenhagen, relator especial sobre a situação dos direitos humanos e liberdades fundamentais dos indígenas, denuncia a violência contra os povos indígenas isolados ou em contato inicial na Bolívia: “Preocupa também a condição de comunidades em alto risco e vulnerabilidade, com os povos Yuqui (Mbya) e Ayoreo, quem até pouco viviam em isolamento voluntário. A invasão gradual dos territórios indígenas nas terras baixas pela expansão da indústria agrocomercial, a exploração dos recursos naturais, e a colonização proveniente de outras regiões do país, têm deixado alguns povos indígenas em situação de especial vulnerabilidade. Os yuqui, os ayoreo e outros povos de contato recente ou que vivem em situação de isolamento, experimentam situações de séria reestruturação social e cultural, e são frequentemente vítimas de discriminação em seu trato com outros setores sociais”.¹⁴³

Além dos problemas apontados pelo relator especial da ONU em seu informe, também há que explicitar outras situações que afetam fortemente os povos indígenas isolados na Bolívia:

¹⁴³ STAVENHAGEN, Rodolfo. Relatório Especial sobre a situação dos direitos humanos e as liberdades fundamentais dos indígenas. Conselho de Direitos Humanos das Nações Unidas, 2008. p. 2 e 28.

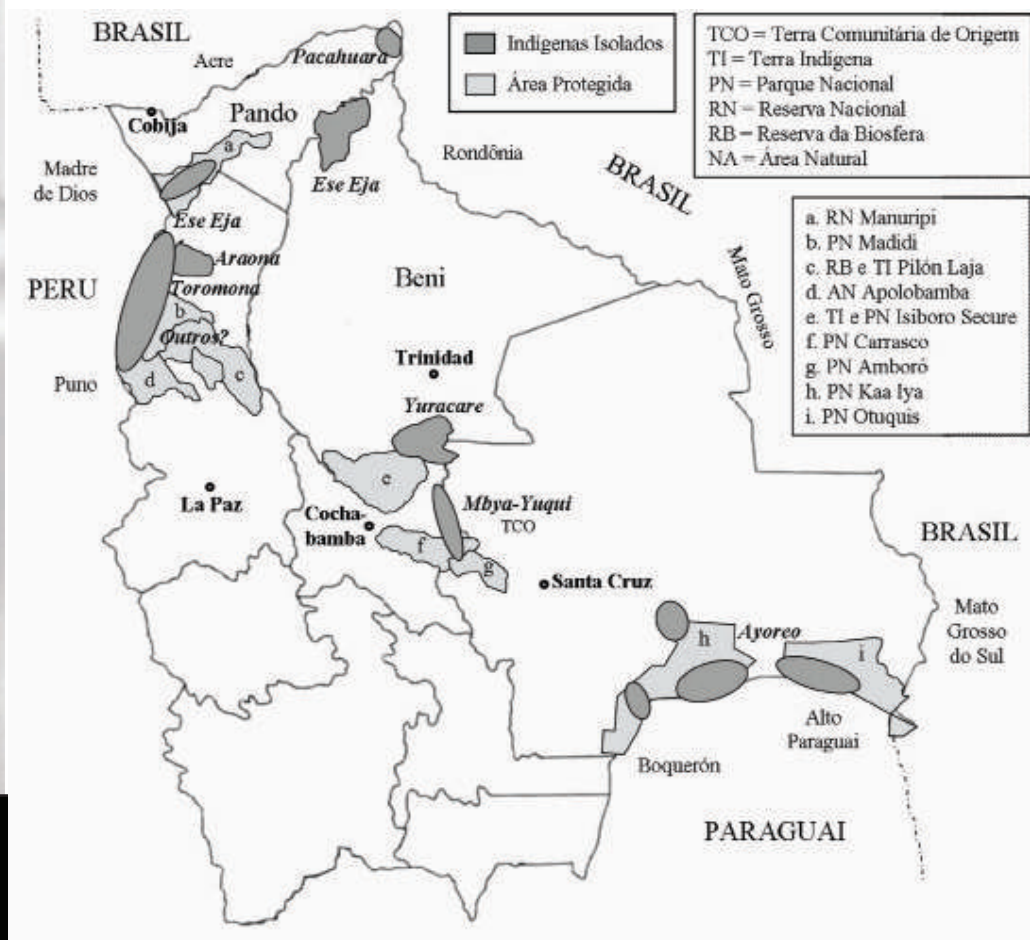
petroleiras e empresas de mineração, garimpo e madeireiras (legais e ilegais), narcotraficantes e contrabandistas, quartéis nas fronteiras, etc. Assim qual todos os grandes projetos, vinculados ao modelo de desenvolvimento (Iirsa e suas versões nacionais), que cortam as últimas e mais remotas regiões da floresta e das cabeceiras dos rios onde os isolados ainda se refugiam.

As terras baixas da Amazônia e do Chaco boliviano continuam num voraz e veloz processo de depredação. Os povos indígenas, em geral, e os povos isolados e em contato inicial, em particular, são os mais afetados. O atual governo deve cumprir e fazer cumprir os princípios constitucionais em favor dos povos indígenas isolados. Deve enfrentar energicamente esta situação e revertê-la, antes que seja demais tarde (se já não é!!!) e reste somente para os povos isolados da Bolívia debater-se “entre o etnocídio e a extinção”, como denuncia Carlos Camacho Nasser.

POVOS INDÍGENAS ISOLADOS NA BOLÍVIA E MAPA DE LOCALIZAÇÃO

Mapa reelaborado pelos autores apoiando-se na cartografia oferecida fundamentalmente por:

- + Carlos Camacho Nasser. Informe Iwgia n.º 6, 2010. p. 13, 21, 25, 30.
- + Unión de Nativos Ayoreos del Paraguay (Unap) e Iniciativa Amotocodie: El caso Ayoreo. Informe Iwgia n.º 4, Asunción, Paraguay, 2009. p. 5, 6, 13, 20, 22.
- + Iwgia. Pueblos indígenas en aislamiento voluntario y contacto inicial en la Amazonía y El Gran Chaco. Copenhague, 2007. p. 245.



+ Federación Nativa Del Río Madre de Dios y Afluentes (Fenamad): Estudio técnico sobre la presencia de pueblos indígenas en aislamiento voluntario entre las cuencas altas de los ríos Tambopata, Inambari, Malinowsky, Heath y sus afluentes. Puerto Maldonado, Perú, diciembre de 2009. p. 17, 37, 47.

4 EQUADOR¹⁴⁴

No Equador há indícios da existência de, pelo menos, três grupos de indígenas isolados. Dois deles estão dentro do Parque Nacional Yasuni (680.000 ha.), situado na fronteira com o Peru, na bacia do rio Napo. Os outros dois grupos possíveis de isolados poderiam estar também na região do parque, porém mais na fronteira com o Peru.

4.1 TAGAERI, FAMÍLIA HUAORANI.

Um dos grupos de isolados dentro do Yasuni é denominado Tagaeri que formou parte do povo Huaorani. Na década de 1960 os Tagaeri separaram-se dos Huaorani devido à tentativa de redução imposta pelos missionários evangélicos. Acredita-se que hoje ficam pouquíssimos sobreviventes do grupo Tagaeri, em razão dos enfrentamentos contínuos contra as petroleiras. Estas empresas têm usado os Huaorani contatados para eliminar os próprios parentes Tagaeri.

4.2 TAROMENANI, FAMÍLIA HUAORANI.

O outro grupo isolado também dentro do Parque Yasuni são os Taromenani. Eles são um povo étnica e culturalmente próximo aos Huaorani, ainda que as relações fossem frequente-

¹⁴⁴ Op. cit. Iwgia, Copenhague, 2007, p. 111-113.

mente belicosas há uns cem anos. Hoje, pouco se sabe deles. No ano 2003 tinham-se referências de três grupos de Taromenani, que ocupavam as bacias dos rios Tiputini, Nashiño e Cononaco. No final de abril de 2003, um dos grupos Taromenani foi massacrado por outro grupo Huaorani já contatado.

4.3 OUTROS ISOLADOS HUAORANI

Também grupos Huaorani contatados asseguram que existem outros parentes “iguais a nós”. Isto é, os próprios Huaorani afirmam que existem na região do Yasuni outros grupos Huaorani não contatados. Sua localização estaria entre os rios Yasuni e Nashiño, próximos da fronteira peruana e, muito provavelmente, a ambos os lados da mesma. Há testemunhas de soldados equatorianos dos postos fronteiriços de Nashiño e Cononaco, assim como de indígenas e colonos peruanos do outro lado da fronteira, que asseguram ter visto na região, indígenas aos quais os identificaram como Huaorani.

4.4 OUTROS ISOLADOS (ZÁPARO)

Por último, é muito provável que existam nesta região fronteira das bacias dos rios Napo e Tigre, entre Equador e Peru, a presença de sobreviventes que pertencem a diversos grupos étnicos. Por exemplo, alguns pequenos grupos do povo Zaparoano (família linguística Záparo) que habitaram a região no final do sec. XIX e início do XX. De fato, no lado peruano se tem encontrado vestígios de grupos isolados Záparo (Pananjuri? Arabela?) que transitam a ambos os lados da fronteira.

4.5 SITUAÇÃO ATUAL DOS POVOS INDÍGENAS DO EQUADOR

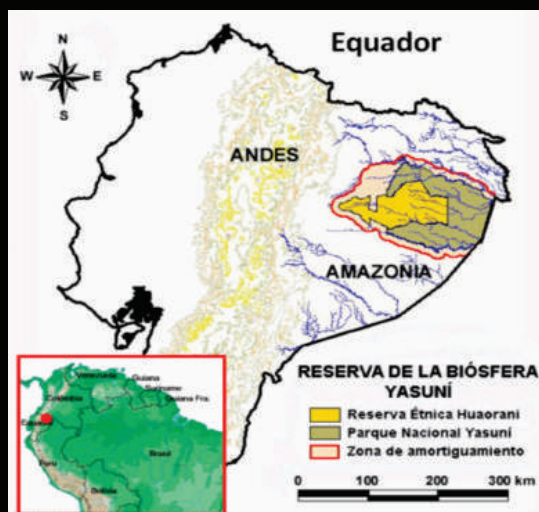
O Equador tem o mérito de ser o primeiro país da América Latina que reconhece explicitamente na sua Carta Magna (jul/2008, dois meses antes que Bolívia) os povos indígenas isolados. No Capítulo IV sobre os “Direitos das comunidades, povos e nacionalidades”, no seu artículo 57, n.º 21, afirma: “Os territórios dos povos em isolamento voluntário são de posse ancestral irredutível e intangível, e neles estará vedado todo tipo de atividade extrativa. O Estado adotará medidas para garantir suas vidas, fazer respeitar sua autodeterminação e vontade de permanecer em isolamento, e cuidar pela observância de seus direitos. A violação destes direitos constituirá delito de etnocídio, que será tipificado pela lei”.

Porém, a situação atual dos povos indígenas isolados no Equador é sumamente crítica. Talvez este seja o país que tem sua Amazônia proporcionalmente mais depredada. A pressão do grande capital com suas empresas extrativistas (madeira, petróleo, gás, minérios, etc.) é muito forte na região. O Estado é conivente com esta situação ao adotar o modelo de desenvolvimento que as grandes corporações capitalistas impõem. O marco legal favorável que a Constituição dá para os isolados é continuamente desrespeitado e fica em letra morta.

Os únicos povos indígenas isolados do Equador estão numa região ambiental protegida, no Parque Yasuni, na área definida como “intangível”, na fronteira com o Peru. O paradoxal do caso equatoriano é que empresas petroleiras tenham lotes de exploração que atingem o parque e até a “Zona Intangível”, criada para resguardar a sobrevivência dos grupos indígenas isolados da região, reconhecida oficialmente pelo próprio governo.

Por exemplo, é o caso da empresa Petrobras do Brasil que durante muito tempo operou dentro do Parque Yasuni. O “Bloco 31” está situado inclusive dentro da área de migração dos grupos

isolados. Qualquer atividade de exploração de petróleo na região coloca seriamente em risco sua existência. Tudo isto tem gerado fortes protestos nos últimos anos por parte dos próprios Huarani. Na foto podemos ver o protesto organizado pelos Huarani contra o governo equatoriano por ter concedido a licença à Petrobras na região do parque nacional Yasuni onde eles moram ancestralmente (Quito, 31/out/2007).



Mapa: <http://www.econoscom.br/2010/08/ecuador-nao-explora-seu-petrolio-amazonico/>;

Foto: <http://www.daylife.com/photo/0euucqn4NZ67e>

As autoridades brasileiras têm apoiado os investimentos em outros países com financiamento do BNDS, como “gestos de solidariedade”. São gestos de solidariedade em relação a quem? As empresas multinacionais brasileiras impõem seu imperialismo econômico aos outros países amazônicos (e latino-americanos) lucrando a custa da vida e direitos dos povos locais que, uma

vez mais, têm seus direitos negados, suas terras invadidas, suas florestas depredadas, seus rios poluídos, suas vidas ameaçadas!

Também outros perigos que ameaçam a segurança dos povos isolados do Equador são: a exploração madeireira ilegal, tanto do lado equatoriano quanto peruano; o narcotráfico que opera nesta fronteira para escoar a droga; o turismo, que está incidindo de modo cada vez mais significativo na região; e também o processo de militarização, como acontece nas outras fronteiras amazônicas.

Com tudo isto, apesar de as figuras legais de Parque Nacional, Território Indígena, Área Protegida ou Zona Intangível, cada vez é maior a pressão sobre os territórios onde habitam os grupos indígenas isolados que restam no Equador. Os últimos governos não têm respeitado a legislação sobre estes territórios, não implementaram medidas de vigilância e proteção destas áreas. No caso do Peru, a vontade política e os modelos de desenvolvimento apoiados pelos últimos governos, só visam o lucro econômico sem medir custos socioambientais, e menos ainda, a sobrevivência dos isolados.

Além do caso já citado das petroleiras que operam na região, é importante destacar o eixo multimodal da Iirsa, Manta (Equador) – Belém (Brasil), que separa o coração amazônico pelas calhas dos rios Napo (região de isolados) e Amazonas, direção leste-oeste, para facilitar o intercâmbio de produtos comerciais entre os oceanos Pacífico e Atlântico e escoar os produtos regionais com maior facilidade e baixo custo. Este megaprojeto corta esta região amazônica de fronteira onde existem povos indígenas isolados tanto do lado equatoriano quanto peruano, afetando diretamente seus territórios.



Uma informação recente e favorável para os povos indígenas isolados. É que Equador decidiu mudar os contratos de prospecção e produção de petróleo. Transformar os contratos de participação pelos contratos de prestação de serviços. Com a nova situação, a Petrobras decidiu sair do Equador.¹⁴⁵

¹⁴⁵ Agência EFE, Rio de Janeiro, 1.º/12/2010.

POVOS INDÍGENAS ISOLADOS NO EQUADOR E MAPA DE LOCALIZAÇÃO



Mapa reelaborado pelos autores apoiando-se na cartografia oferecida fundamentalmente por:
+ Iwgia. Pueblos indígenas en aislamiento voluntario y contacto inicial en la Amazonía y El Gran Chaco. Copenhague, 2007. P. 111.

+ Também a página: http://yasuni-itt.gob.ec/files/2010/08/mapa_ITT.jpg

5 COLÔMBIA¹⁴⁶

As informações disponíveis apontam que existem, ao menos, dois povos isolados conhecidos na Colômbia, denominados Yuri (Caraballo ou Aroje) e Nukak-Makú.

5.1 YURI (CARABALLO OU AROJE), FAMÍLIA LINGUÍSTICA NÃO IDENTIFICADA.

Este povo está localizado na área compreendida entre o rio Bernardo e as cabeceiras do rio Puré, no Departamento do Amazonas, entre os rios Caquetá e Putumayo. Algumas informações fornecidas pelos indígenas Miranha, moradores do Caquetá, indicam que a população dos Yuri pode chegar a umas 200 pessoas seminômades, coletores, caçadores, pescadores e com agricultura itinerante.

Atualmente esse grupo está localizado dentro do Parque Nacional do rio Puré que tem por extensão 998.880 ha. Este parque faz parte de um conjunto de áreas protegidas e situadas na mesma região onde existem outros povos indígenas e territórios demarcados. A principal proteção deste povo é, sobretudo, devido ao isolamento natural desta remota região da floresta amazônica colombiana; não tanto pela figura jurídica do próprio parque, que não dispõe de infraestrutura de vigilância. No próprio texto do decreto de criação do parque é explicitado que no dia que os Aroje reclamem a titulação de seus territórios, o governo colombiano os reconhecerá e transformará a figura

¹⁴⁶ VV.AA. Iwgia, Copenhague, 2007, Op. Cit, p. 138-146.

de parque em resguardo indígena se for necessário. A criação de um resguardo indígena requer um estudo socioeconômico, um censo populacional, uma demarcação e, antes de tudo, a própria solicitação dos beneficiários.

5.2 NUKAK-MAKÚ, FAMÍLIA LINGÍSTICA MAKÚ

Este povo, caçador e coletor nômade da Amazônia Colombiana, tem seu território compreendido entre os rios Guaviare (norte) e Inírida (sul), igarapé Barajas (oeste) e a picada Guacharaca (leste), nos departamentos de Guaviari e Waupés. Em 1997 foi ampliado o Resguardo Indígena Nukak para 954.480 ha. Atualmente, grande parte do povo Nukak-Makú está fora de seu território, numa região muito depredada e onde o conflito armado está fortemente presente. Historicamente sofreram vários massacres. Também com o contato, na década de 1960, pegaram muitas epidemias que dizimaram o povo.

Há possibilidade que alguns Nukak-Makú, fugindo de todo esse drama, tenham se isolado no seu território tradicional e na região da fronteira com o Brasil (Amazonas). É importante ressaltar que no lado brasileiro há um vasto território demarcado (10 milhões de hectares) em favor dos mais de vinte povos indígenas do Alto Rio Negro.

5.3 SITUAÇÃO ATUAL DOS POVOS INDÍGENAS ISOLADOS DA COLÔMBIA

A realidade dos povos indígenas isolados da Colômbia está marcada por toda a situação de conflito armado que vive o

país. De modo particular, nos últimos anos, o conflito tem sido “empurrado” para as regiões fronteiriças, em particular para a fronteira amazônica da Colômbia com o Brasil. Os indígenas isolados Yuri e Nukak-Makú habitam justamente nos departamentos do Amazonas e Guaviare respectivamente, na fronteira com o Estado do Amazonas brasileiro. A guerrilha, paramilitares, militares e narcotraficantes se enfrentam nestas regiões envolvendo, direta ou indiretamente, as populações locais no conflito. Muitos indígenas têm sido massacrados, outros têm de fugir para regiões distantes buscando onde viver mais tranquilos. Em meio a essa difícil realidade de “zona de guerra”, encontram-se os poucos grupos indígenas isolados da Colômbia.

A consequência paradoxal do conflito armado é que o grande capital não se arrisca em grandes investimentos na região. Só as máfias do narcotráfico, com toda sua complexa rede e ramificações que envolvem a paramilitares, militares, etc. são as que fazem o grande “negócio” na região.

POVOS INDÍGENAS ISOLADOS NA COLÔMBIA E MAPA DE LOCALIZAÇÃO



Mapa reelaborado pelos autores apoiando-se na cartografia oferecida fundamentalmente por:

+ Iwgia. Pueblos indígenas en aislamiento voluntario y contacto inicial en la Amazonía y El Gran Chaco. Copenhague, 2007. P. 139.

+ Red Amazónica de Información Socioambiental Georeferenciada (Raisg, www.raisg.socioambiental.org). Mapa: Amazônia 2009, Áreas Protegidas e Territórios Indígenas.

6 VENEZUELA¹⁴⁷

Segundo Luis Jesús Bello,¹⁴⁸ no caso da Venezuela, não temos dados atuais que confirmem a existência de povos indígenas isolados: “Porém, na Venezuela, os dados dos últimos censos oficiais de população indígena e dos estudos realizados por expertos em ciências sociais, têm dado conta da existência de facções (reunidas em comunidades) de ao menos três povos indígenas diferentes, que não se encontram em isolamento voluntário total, mas sim, permanecem num certo isolamento relativo ou com pouco contato (contato inicial), além de estar em particulares condições de vulnerabilidade, devido a diferentes causas específicas de cada grupo. Tal é o caso dos grupos dos povos indígenas Hoti, Yanomami e Piaroa, que habitam em várias regiões dos Estados do Amazonas e Bolívar, no sul da Venezuela”.¹⁴⁹

¹⁴⁷ Dados fundamentalmente tomados da obra recente de Luis Jesús Bello: “Los pueblos indígenas aislados o con poco contacto en Venezuela”. Informe Iwgia n.º 8, 2010.

¹⁴⁸ Luis Jesús Bello é advogado (Universidade Católica de Caracas). Membro fundador e coordenador da oficina de Direitos Humanos do Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho, Amazonas, Venezuela. Defensor do Povo do Estado do Amazonas e Assessor da Organização Regional de Povos Indígenas do Amazonas (Orpia). Assessor da Comissão de Povos Indígenas da Assembleia Nacional. Tem várias publicações sobre Direitos Indígenas na Venezuela e a nova ordem constitucional.

¹⁴⁹ Bello, Luis Jesús, Iwgia n.º 8: Op. Cit. p. 6.

6.1 HOTI (JODĪ), FAMÍLIA PUÍNAVE-MAKÚ

Há alguns pequenos grupos Hoti ou Jodĭ com “relativo isolamento”¹⁵⁰ na região da Serrania de Maigualida, no Alto Rio Parucito, nos igarapés Majagua y Mosquito, entre os Estados de Bolívar e Amazonas. São pequenos grupos, de menos de dez pessoas, muito móveis e que passam vários meses na floresta nas atividades de caça e coleta. Não mantêm normalmente contato com outros povos indígenas, nem com a população não-indígena da região.

6.2 PIAROA, FAMÍLIA SÁLIBA-PIAROA.

Também existem alguns grupos Piaroa em isolamento relativo e pouco contato no Alto Rio Cuao e seus igarapés, entre as serranias Cuao, Wanay e Camani, região de muito difícil acesso no Estado do Amazonas.

6.3 YANOMAMI, FAMÍLIA YANOMAMI

Por último, existem vários grupos Yanomami com relativo isolamento e pouco contato em cinco áreas remotas ao longo do divisor de águas do maciço guianense. É importante destacar que o território Yanomami estende-se de modo contínuo entre Venezuela e Brasil; e tem uma extensão muito grande: 83.000

¹⁵⁰ Ibid. p. 25.

Km² na Venezuela e 95.000 Km² no Brasil. É uma vasta área de muito difícil acesso e que, por isso, não há de estranhar que existam até hoje grupos Yanomami isolados.

No Estado venezuelano do Amazonas há grupos Yanomami-Yanoman isolados: no Alto Rio Siapa; na área situada entre o Cerro Delgado Chalbaud e a Serra Parima; nos altos rios Ocamo y Matacuni. No Estado de Bolívar também há indícios de algum grupo Yanomami-Yanam na região dos Altos rios Caura e Paragua. Muitos destes grupos Yanomami transitam a ambos os lados da fronteira da Venezuela (Estados do Amazonas e Bolívar) com o Brasil (Estados do Amazonas e Roraima).

6.4 SITUAÇÃO ATUAL DOS POVOS INDÍGENAS ISOLADOS NA VENEZUELA

No caso da Venezuela, a situação atual dos povos indígenas em geral e dos isolados e de pouco contato em particular, está atravessada pelo fato da não demarcação dos territórios por parte do governo. Venezuela tem um marco legal favorável em matéria indígena: a nova Constituição Bolivariana de 1999 deu um salto muito grande ao reconhecer amplamente os direitos indígenas em matéria de hábitat (não entrou o conceito de “território”), jurisdição, língua, cultura, usos e costumes, etc. Depois de 11 anos da nova Constituição não teve avanços sérios na demarcação de territórios indígenas e os numerosos expedientes ficam engavetados. Possivelmente a Venezuela seja hoje o país amazônico, onde existem povos isolados ou em contato recente, que está mais atrasado em relação à demarcação dos territórios indígenas; mais concretamente, à “autodemarcação” proposta pelos indígenas e aliados.

Recentemente, no dia 18/10/2010, líderes e jovens indígenas da Universidade Indígena de Venezuela (UIV) – fundada em 1999 pela Causa Ameríndia Kiwxi (CAK) – apoiaram decididamente a greve de fome do Ir. José Maria Korta, jesuíta de 82 anos que trabalhou toda sua vida (mais de 40 anos) ao serviço dos povos indígenas e fundou a CAK e UIV. O motivo desta medida radical de protesto foi justamente a não implementação, depois de 11 anos, dos princípios constitucionais em matéria dos direitos indígenas ali reconhecidos, e em particular pelo direito à demarcação dos territórios. O local escolhido para esta ação radical foi à própria sede da Assembleia Nacional, no centro de Caracas. Logo se somaram dois grevistas a mais, solidários com o movimento indígena e em poucos dias se gerou uma enorme mobilização social do movimento indígena e dos coletivos aliados a sua causa. O governo de Chaves, diante dos oito dias de greve de fome e crescente mobilização social, decidiu entrar em negociações via vice-presidência para ver como concretizar na prática os direitos indígenas e as justas reivindicações destes povos.

As principais dificuldades para a demarcação dos territórios estão vinculadas principalmente a dois temas: a) Controle e exploração dos recursos naturais e estratégicos; b) Defesa e segurança nacional. As regiões onde estão situados a maioria dos povos indígenas da Venezuela, e também os povos isolados ou de contato recente, são muito ricas em recursos naturais e estratégicos. Os interesses econômicos vinculados aos territórios tradicionais indígenas são muito grandes. Por isto, os principais opositores à demarcação destes territórios são alguns setores militares junto com os grupos econômicos fortes das siderúrgicas, agronegócio, água, energia, empresas de mineração e fazendeiros, etc.

Dentro das forças armadas e policiais há grupos muito corruptos que controlam o negócio do garimpo e do narcotráfico. Estes grupos de nenhum modo querem que os territórios indígenas sejam demarcados, pois isto acabaria com seu lucrativo e sujo “negócio”. Ao que tudo indica este setor mafioso vinculado às forças de segurança do Estado é muito poderoso e influente.

Por outro lado, está o setor militar com uma visão do Estado, da defesa e da segurança nacional mais clássica. Eles compreendem os territórios indígenas como uma ameaça ao seu conceito de Estado, de defesa e segurança nacional. Muito mais quando estes territórios se encontram em regiões de fronteira (Colômbia, Brasil, Guiana).

Por último, há um setor mais jovem das forças armadas mais institucionalista, com uma mentalidade mais aberta, com uma concepção de Estado, de defesa e de segurança nacional muito mais moderna. Para eles a demarcação de territórios indígenas não é uma ameaça, nem ao Estado nem à segurança nacional.

Nesta conjuntura, dentro de um projeto político que hoje por hoje é militar-cívico (e não cívico-militar), a situação dos povos indígenas em geral, e em isolamento ou contato inicial em particular, é muito difícil. Porém, um dado positivo a destacar é o fato da crescente rearticulação do movimento indígena e de seus aliados indigenistas. Com toda a mobilização gerada pela greve de fome do 18/10/2010, encabeçada pelo indigenista José Maria Korta SJ e apoiada pela UIV e outros coletivos solidários com a causa, há esperança de que com esta base social se possa sustentar um projeto político que execute e respeite o marco constitucional dos direitos indígenas diferenciados, a demarcação dos territórios, a jurisdição própria, a educação diferenciada, etc.

POVOS INDÍGENAS ISOLADOS NA VENEZUELA E MAPA DE LOCALIZAÇÃO



Mapa reelaborado pelos autores apoiando-se na cartografia oferecida fundamentalmente por:

+ Luis Jesús Bello: Los pueblos indígenas aislados o con poco contacto em Venezuela. Informe Iwgia n.º 8. p. 11.

7 PARAGUAI¹⁵¹

O Paraguai é o único país da América Latina, fora da região amazônica, onde existem até hoje grupos indígenas isolados. Concretamente, ao norte do Chaco paraguaio, na região fronteira entre Paraguai e Bolívia, existem referências de, pelo menos, seis grupos de indígenas isolados. Todos eles pertencem, sem exceção, ao povo Ayoreo (ou Ayoreode) da família linguística Zamuco.

Os Ayoreo são tradicionalmente nômades, os grupos locais ou subgrupos usufruem de um território relativamente extenso, dentro do qual se movimentam permanentemente, sem um centro geográfico fixo nem rotas migratórias estáveis.

Os territórios atuais, no Grande Chaco boliviano e paraguaio, usados por estes grupos isolados ocupam em seu conjunto uma extensão de 10 milhões de ha. (100.000 Km²), que aproximadamente é a metade do território ancestral Ayoreo. Por isso, a perspectiva transfronteira é fundamental para poder abordar o tema dos Ayoreo e seus grupos isolados. Hoje, os territórios em uso pelos grupos isolados coincidem, em grande medida, com os últimos remanescentes de floresta virgem e originária desta extensa região Caquenha do Continente Americano, relativamente com pouca penetração. Toda esta região usada pelos isolados inclui cinco áreas protegidas públicas ou parques nacionais (PN) no Paraguai e dois PN na Bolívia.

Segundo Mateo Sobode Chiquenoi, Ayoreo Presidente da Unap, os seis grupos de Ayoreo isolados estão situados: “Três ou

¹⁵¹ Os textos fundamentais onde nos apoiamos são:

- + Unión de Nativos Ayoreo de Paraguay (Unap), Iniciativa Amotocodie (IA), Informe Iwgia n.º 4, Paraguay, 2009.
- + VV.AA. Iwgia, Copenhague, 2007: Op. Cit. p. 209-218.
- + Vincent Brackelaire, Brasília, Enero/2006: Op. Cit. p. 6-7, 40-44. 58.

quatro dos grupos estão no sul do território Ayoreo. Os outros três grupos estão no norte, na região fronteira com a Bolívia, vivendo de ambos os lados da fronteira”.¹⁵² A localização mais específica é a seguinte:

a) A região Amotocodie (leste e oeste) no Departamento de Boquerón. Amotocodie é o nome Ayoreo da área onde moram, ao menos, dois grupos Ayoreo isolados, um no leste e outro no oeste da região. Amotocodie Leste está situada ao norte do Chaco Central e ao sul do Parque Nacional Defensores del Chaco, entre a estrada a Madrejón (leste) e a Linha 6 (oeste). Amotocodie Oeste situa-se também entre o Chaco Central e o Parque Nacional Defensores do Chaco, no cruzamento da Linha 6 e a Picada 108.

b) A parte leste do hábitat tradicional Togobiegosode (em ayoreo: “gente que mora onde vive o porco do mato”), no Departamento de Alto Paraguai, ao leste da rota de Madrejón e ao norte do caminho Teniente Montaña-Sentinela e ao sul do Fortín Torres. Parece que este grupo de isolados pertence também ao subgrupo Totobiegosode.

c) Outro grupo Ayoreo de isolados está na região do Parque Nacional Médanos del Chaco, na fronteira com Bolívia. Este grupo transita a ambos os lados da fronteira.

d) Também na região fronteira com Bolívia, ao sudoeste e oeste de Palmar de las Islas (Paraguai), e ao sudoeste e noroeste do Cerro San Miguel (Bolívia), incluindo as salinas e o Parque Nacional Kaa Iya. Este grupo caminha entre os dois lados da fronteira.

e) Por último, há um grupo que percorre a região fronteira com Bolívia, ao norte do Cerro Chovoreca, nos parques na-

¹⁵² Unap e Iniciativa Amotocodie, Iwgia, Informe n.º 4, Paraguay, 2009: Op. Cit. 18.

cionais de Cerro Chovoreca (Paraguai) e Otuquis (Bolívia). Este parece ser um grupo mais numeroso, com umas 25 pessoas.¹⁵³

7.1 SITUAÇÃO ATUAL DOS POVOS INDÍGENAS ISOLADOS NO PARAGUAI

Em palavras de Mateo Sobode Chiquenoi, Ayoreo presidente de Unap, a situação dos grupos Ayoreo isolados é muito crítica: “Estes grupos estão em situações de muito perigo. Cada vez há mais desmatamentos muito grandes para o gado em todo o norte do Chaco. São brasileiros, holandeses, uruguaios, alemães, menonitas e também paraguaios que terminam comprando todo nosso território e não tem nenhuma consideração para nossos irmãos que moram no mato. Outra coisa grave são todas as picadas que cortam a mata na região de Gabino Mendoza, picadas que estão fazendo os brancos para buscar petróleo; ali estão sempre as pegadas de nossa gente. [...] Estamos muito preocupados pelo que lhe possa acontecer à nossa gente do mato. Não queremos que eles sofram o que aconteceu conosco, morrer como moscas pelo contato, viver sem liberdade e sem respeito para com a gente, viver como pobres”.¹⁵⁴

Essa é a realidade crua na que estão hoje os Ayoreo isolados do Paraguai. Seus territórios estão quase totalmente invadidos por proprietários privados (que muitas vezes grilaram estas terras), ou por parques nacionais ou áreas protegidas públicas. Podemos resumir as ameaças que sofrem nos seguintes pontos:¹⁵⁵

¹⁵³ Op. Cit, p. 18.

¹⁵⁴ Ibid, p. 18-19.

¹⁵⁵ Ibid, p. 24-25.

- Expansão das fazendas de gado com desmatamento massivo e irracional da região, muitas vezes fora do marco legal que permite a lei e com licenças ambientais fraudulentas.

- Especulação fundiária, com venda massiva e adjudicação ilegal de terras para colônias previstas pela Reforma Agrária. Muitas destas terras acabam em mãos de militares, fazendeiros, menonitas, investidores estrangeiros (muitos deles brasileiros) e empresas do agronegócio.

- Prospecção e estudos petrolíferos por parte de empresas que recebem concessões do Estado sem consulta prévia aos povos indígenas afetados.

- Promoção e busca encoberta de contato com os isolados, por parte de missionários evangélicos norte-americanos e menonitas, com o apoio dos fazendeiros que querem libertar-se dos impedimentos legais que significa a presença destes grupos na região.

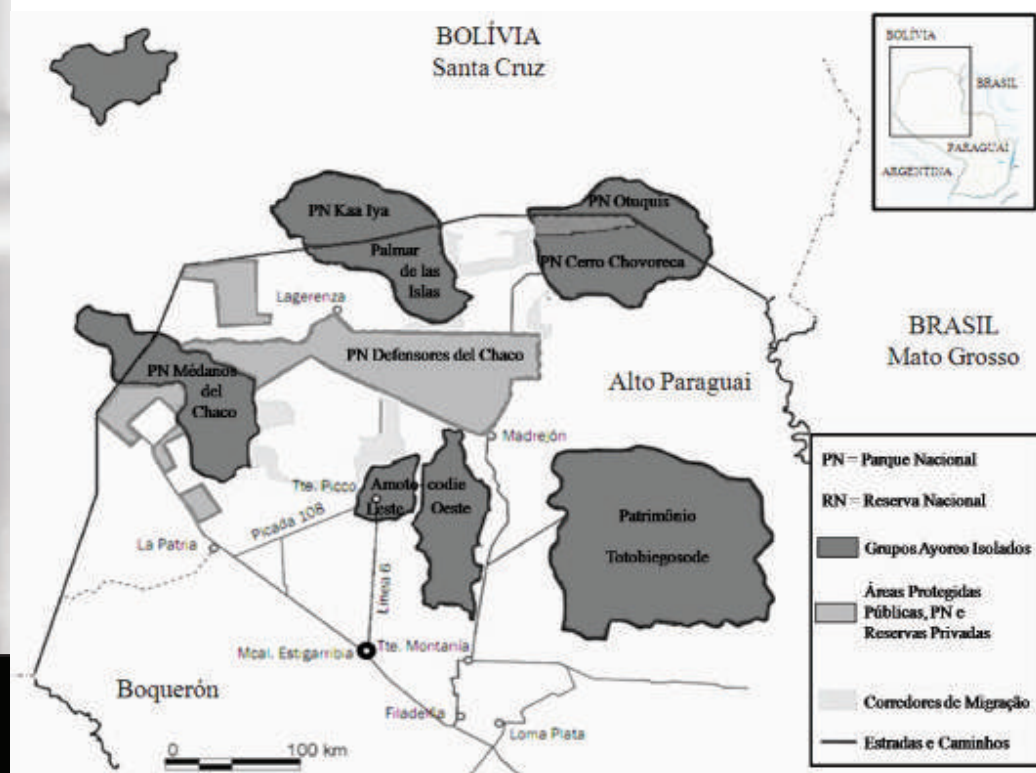
- Exploração e comércio ilegal de madeiras nobres e animais silvestres.

- Invasão do território por parte de científicos irresponsáveis, aventureiros, caça esportiva, Rally Chaquenho etc.

A toda esta realidade há que somar o fato de que o Paraguai não tem um marco legal favorável, nem vontade e força política por parte do Estado para defender os últimos grupos indígenas isolados do país. Por isso o povo Ayoreo exige do Estado: “Exigimos que seja respeitado o direito à autodeterminação de nossos irmãos Ayoreo em isolamento voluntário, em particular seu direito de permanecer em seus territórios e sem contato com a sociedade não indígena. Exigimos que o Estado lhes brinde a proteção necessária [...], delimitando e legalizando os territórios grupais que utilizam e nos quais vivem. Exigimos que o Estado garanta a vigência da proibição de todo tipo de busca de contato com nossos irmãos em isolamento voluntário, seja promovida por missionários para evangelizar ou de qualquer outro tipo”.¹⁵⁶

¹⁵⁶ Ibid. p. 39.

POVOS INDÍGENAS ISOLADOS NO PARAGUAI E MAPA DE LOCALIZAÇÃO



4 ALGUMAS PROPOSTAS PARA A PROTEÇÃO DOS ÚLTIMOS POVOS ISOLADOS DO PLANETA

1 O GRANDE DESAFIO: TROCAR O MODELO DE DESENVOLVIMENTO GLOBAL

De todos os desafios que têm os povos indígenas isolados, em razão da sua grande vulnerabilidade, um é comum a toda a humanidade e o planeta: é urgente mudar o modelo econômico de desenvolvimento, antes que seja demais tarde para todos (não só para os povos indígenas isolados). No caso concreto da América Latina em geral, e da Amazônia e do Grande Chaco em particular, a lursa e suas versões nacionais, não só tem fortes impactos sobre os povos indígenas isolados, mas também sobre outras populações tradicionais da região e do meio ambiente no qual habitam.

Hoje em dia, a tendência dos países da América Latina onde existem povos indígenas isolados, é defender o direito dos mesmos ao isolamento. De modo geral, Brasil, Peru, Colômbia, Bolívia e Equador são os países que mais avançaram na legislação. Enquanto o Paraguai é onde menos se avançou no campo legal. Porém, o problema fundamental não é tanto legal, mas sim, político e, sobretudo, econômico, vinculado ao modelo de desenvolvimento que hoje se impõem no planeta.

Fora dos processos políticos e marco legal de cada país, é muito importante chamar a atenção sobre a dinâmica econômica e dos modelos de desenvolvimento que estão se impondo globalmente. Vivemos tempos em que o econômico (mediação) impõe-se ao político (busca do bem comum), ou dito de outro modo, o político está ao serviço do econômico e dos grupos hegemônicos que o controlam. O modelo de desenvolvimento econômico depredador está por cima da vida mesma das pessoas, dos povos e do planeta.

Por isso, queremos ao final deste artigo ressaltar que em todos estes países a implementação da Iirsa e de seus equivalentes programas nacionais, como o PAC (Brasil), estão novamente gerando uma forte pressão sobre os últimos territórios habitados pelos povos indígenas isolados, da bacia Amazônica e do Grande Chaco. Relembramos que dos dez eixos de integração da Iirsa, cinco impactam de cheio a Amazônia e três no Grande Chaco. Talvez seja esta uma das últimas batalhas a enfrentar, onde se ganhe ou se perca para sempre a vida e a sabedoria dos últimos povos e grupos humanos isolados, do planeta. Cada vez que um povo desaparece da face da terra, toda a humanidade e o planeta se empobrecem. Frente a esta realidade ninguém pode ficar indiferente. Todos devemos somar esforços para mudar o paradigma de desenvolvimento; um modelo de desenvolvimento que seja para todos e para amanhã, não só para uns quantos e para hoje!

2 ASSUMIR A REALIDADE DOS POVOS INDÍGENAS ISOLADOS.

A sociedade (em geral) e os governos e órgãos internacionais competentes (em particular), devem reconhecer e confirmar a existência dos últimos povos indígenas ou segmentos de um povo que se mantêm em isolamento; isto, ainda que não se tenham muitas informações mais detalhadas a seu respeito.

3 DIREITO A PERMANECER EM ISOLAMENTO.

Como reconhecem tanto a Constituição equatoriana quanto a boliviana é fundamental que seja assumido e respeitado o direito que os povos e grupos indígenas isolados têm a manter-se em isolamento e em seus territórios.

4 POLÍTICAS ESPECÍFICAS DE PROTEÇÃO

Frente à crítica situação atual de conflito, ameaça e extermínio na que vivem os povos e grupos isolados, os Estados e as instituições internacionais competentes, devem tomar medidas urgentes para assegurar a sobrevivência dos mesmos. Implementar políticas especificamente enfocadas à proteção dos povos indígenas isolados, tanto a nível local, regional, nacional quanto internacional. Estas instituições e órgãos devem antecipar-se assegurando as ferramentas legais que permitam efetivar as ações oportunas e eficazes, garantindo um tratamento específico e diferenciado de proteção aos seus direitos fundamentais humanos e cósmicos, a sua autodeterminação, território, cultura, modos de vida e costumes, organização social, etc.

5 PROPOSTAS PARA OS ORGANISMOS INTERNACIONAIS

- Que o Fórum Permanente da ONU para questões indígenas dê um tratamento especial à problemática dos povos indígenas em isolamento (e em contato inicial) dentro da temática dos direitos territoriais.

- Que o Alto Comissariado das Nações Unidas para os Direitos Humanos, insista em informar sobre a situação dos povos indígenas isolados e também continue denunciando a violência contra eles cometida e o desrespeito a seus direitos. Insista em que os países com povos isolados estabeleçam ações prioritárias de reconhecimento, respeito e proteção dos mesmos.

- Que se tenha na ONU um relator especial específico para povos isolados (e em contato inicial), para acompanhar e impulsionar a proteção destes povos e combater a impunidade por meio do delito de genocídio.

- Que a OIT atualize a Convenção n.º 169, ou incorpore um anexo específico sobre os direitos dos povos indígenas isolados e a proteção dos mesmos.

6 PROPOSTAS PARA A SOCIEDADE CIVIL

- Convocar a sociedade civil para que some esforços alternativos de proteção dos povos indígenas isolados e da importância de sua existência para a humanidade e o planeta. Que as organizações indígenas, ONGs e outros coletivos aliados da causa indígena, etc. estudem e acompanhem esta realidade dos isolados, apoiem, colaborem e façam o controle social dos Estados, para que cumpram com sua função de garantir os direitos dos povos indígenas isolados, proteger e defender sua sobrevivência.

- Sensibilizar a opinião pública, nacional e internacional. Dar visibilidade a realidade dos povos indígenas isolados dando a conhecer a toda a população. Sensibilizar a opinião pública da dramática situação que vivem e a urgente necessidade de proteção para assegurar sua sobrevivência. Utilizar todos os meios de comunicação possíveis para dar a conhecer esta realidade, cuidando que a informação apresentada não viole os direitos dos povos em isolamento, mas ganhe a solidariedade e apoio do maior número possível de aliados, para divulgar e pressionar os órgãos competentes a que garantam seus direitos e protejam sua sobrevivência.

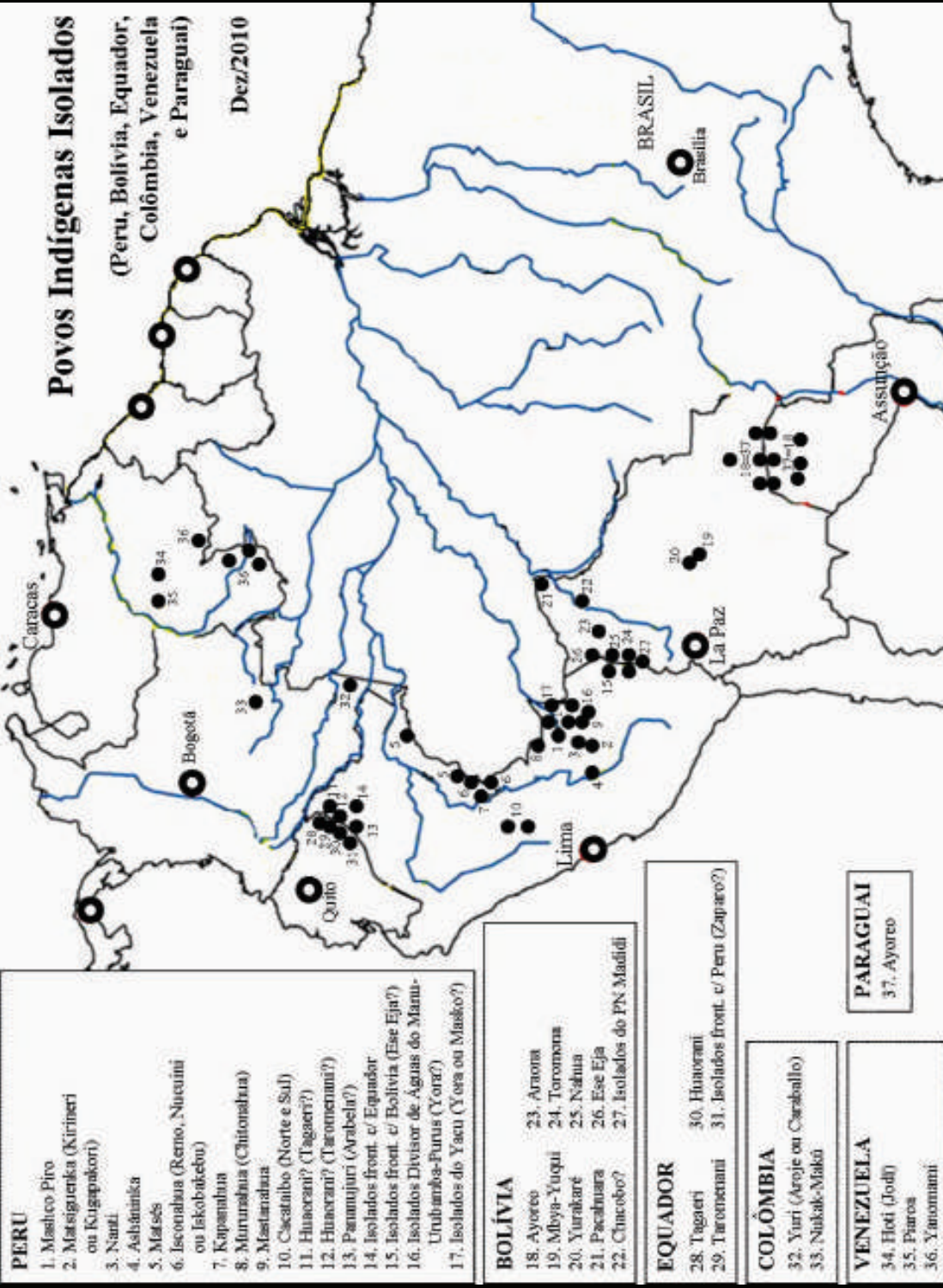
- Incidência Política. Com a opinião pública informada e sensibilizada sobre a realidade dos povos indígenas isolados, buscar todos os mecanismos necessários para pressionar e incidir nas instâncias competentes, nacionais e internacionais, para que se garantam os direitos dos povos indígenas isolados, sua proteção e sobrevivência.

- Aliança. É urgente uma grande aliança social (local, regional, nacional e internacional) a favor dos povos indígenas isolados. Esta aliança global com os povos isolados é uma aliança conosco mesmo, com a humanidade e com o planeta, com a vida e o futuro de nossos/as filhos/as, para que possam “bem-viver” e continuar a dança da vida com a Mãe Terra.¹⁵⁷

Mapa geral aproximado da localização dos últimos indígenas isolados (povos ou segmentos de um povo) no Continente Latino-Americano. Foi reelaborado pelos autores apoiando-se nas informações cartográficas oferecidas por: + Vincent Brackelaire, 2006: Op. Cit. P. 9; + Red Amazónica de Información Socioambiental Georeferenciada (Raisg, www.raisg.socioambiental.org), Mapa: Amazônia 2009, Áreas Protegidas e Territórios Indígenas; + Também nos apoiamos em todas as informações coletadas para elaborar os mapas dos isolados em cada país.

¹⁵⁷ Texto apoiado em:

- + VV.AA. Iwgia, Copenhague, 2007: Op. Cit. p. 353-360.
- + Vincent Brackelaire, Brasília, Enero/2006: Op. Cit. p. 59-63.
- + VV.AA. Declaración de Belém sobre Pueblos Indígenas Aislados. Belém, PA, Brasil, 2005.
- + VV.AA. Pueblos Indígenas em Aislamiento. Llamamiento de Santa Cruz de la Sierra, 2006.



Povos Indígenas Isolados
 (Peru, Bolívia, Equador,
 Colômbia, Venezuela
 e Paraguai)
 Dez/2010

- PERU**
- 1. Mashico Piro
 - 2. Matsigenka (Kirimari ou Kugapakori)
 - 3. Nanti
 - 4. Asháninka
 - 5. Matsigenka
 - 6. Isconahua (Rerno, Nuruini ou Iskobakéfu)
 - 7. Kaporahua
 - 8. Mururahu (Chitonahua)
 - 9. Mastanahua
 - 10. Cacatambo (Norte e Sul)
 - 11. Huacari? (Yagaeri?)
 - 12. Huacari? (Taromenani?)
 - 13. Panamajuri (Arabela?)
 - 14. Isolados front. e/ Equador
 - 15. Isolados front. e/ Bolívia (Ese Eja?)
 - 16. Isolados Divisor de Águas do Mammurubá-Furus (Yora?)
 - 17. Isolados do Yacu (Yora ou Maska?)

- BOLÍVIA**
- 18. Ayoreo
 - 19. Mbya-Yuqui
 - 20. Yurakaré
 - 21. Pacalutara
 - 22. Chacabó?
 - 23. Arona
 - 24. Toromona
 - 25. Nánua
 - 26. Ese Eja
 - 27. Isolados do PN Madidi

- EQUADOR**
- 28. Yagaeri
 - 29. Taromenani
 - 30. Huacari
 - 31. Isolados front. e/ Peru (Zaparo?)

- COLÔMBIA**
- 32. Yuri (Aroje ou Caraballo)
 - 33. Nukak-Makú

- VENEZUELA**
- 34. Hoti (Jodi)
 - 35. Piara
 - 36. Yanomami

- PARAGUAI**
- 37. Ayoreo

ANEXO 1- LISTAGEM DOS POVOS INDÍGENAS ISOLADOS
NA AMAZÔNIA E NO GRANDE CHACO DOS PAÍSES: PERU,
BOLÍVIA, EQUADOR, COLÔMBIA, VENEZUELA E PARAGUAI

Siglas: Número Geral do povo na AL (NG), Número do povo/segmento no País (NP), Reserva Territorial do Estado (RTE), Reserva Territorial (RT), Proposta de Reserva Territorial (PRT), Reserva Comunal (RC), Parque Nacional (PN), Santuário Nacional (SN), Áreas Naturais Protegidas (ANP), Zona Reservada (ZR), Resguardo Indígena (RI).

| N.º | Partido | Nome/Registo | Idade | Localidade | Emprego, Responsabilidade, Função, Cargo, etc. | Estado Civil |
|-------------|---------|-------------------------------|--------------|---|--|--------------|
| PSD: | | | | | | |
| 1 | 1 | Manuel Pinho | Confesso | Alto Porto, El-Bonito Pinho | Net de Trabalho, Técnico e Boal (Net) | Casado |
| | 2 | Manuel Pinho | Confesso | Alto Porto, São Lourenço, PA Alto Porto | Net de Trabalho de Net, Técnico e Boal (Net) | Casado |
| | 3 | Manuel Pinho | Confesso | Alto Porto, São Lourenço, PA Alto Porto | Net de Trabalho de Net | Casado |
| | 4 | Manuel Pinho | Net confesso | Alto Porto, PA Alto Porto | Emprego, Técnico e Boal (Net) | Casado |
| 2 | 5 | Manuel Pinho (Registo em Net) | Confesso | Alto Porto, São Lourenço, PA Alto Porto, São Lourenço, PA Alto Porto, São Lourenço, PA Alto Porto | Emprego | Casado |
| | 6 | Net | Confesso | Alto Porto, São Lourenço, PA Alto Porto, São Lourenço, PA Alto Porto, São Lourenço, PA Alto Porto | Emprego e Técnico de Net | Casado |
| | 7 | Alto Porto | Confesso | Alto Porto, São Lourenço, PA Alto Porto, São Lourenço, PA Alto Porto | Emprego | Casado |
| | 8 | Net | Confesso | Alto Porto, São Lourenço, PA Alto Porto, São Lourenço, PA Alto Porto | Emprego, Técnico e Boal (Net) | Net |
| | 9 | Net | Confesso | Alto Porto, São Lourenço, PA Alto Porto, São Lourenço, PA Alto Porto | Emprego e Técnico de Net, Técnico e Boal (Net) | Net |
| | 10 | Alto Porto, Net, São Lourenço | Confesso | Alto Porto, São Lourenço, PA Alto Porto, São Lourenço, PA Alto Porto | Emprego e Técnico de Net, Técnico e Boal (Net) | Net |
| | 11 | Alto Porto | Confesso | Alto Porto, São Lourenço, PA Alto Porto, São Lourenço, PA Alto Porto | Emprego e Técnico de Net, Técnico e Boal (Net) | Net |
| | 12 | Alto Porto | Confesso | Alto Porto, São Lourenço, PA Alto Porto, São Lourenço, PA Alto Porto | Emprego, Técnico e Boal (Net) | Net |
| | 13 | Alto Porto (Net) | Confesso | Alto Porto, São Lourenço, PA Alto Porto, São Lourenço, PA Alto Porto | Emprego e Técnico de Net, Técnico e Boal (Net) | Net |
| | 14 | Alto Porto | Confesso | Alto Porto, São Lourenço, PA Alto Porto, São Lourenço, PA Alto Porto | Emprego e Técnico de Net, Técnico e Boal (Net) | Net |
| | 15 | Alto Porto | Confesso | Alto Porto, São Lourenço, PA Alto Porto, São Lourenço, PA Alto Porto | Emprego, Técnico e Boal (Net) | Net |
| | 16 | Alto Porto | Confesso | Alto Porto, São Lourenço, PA Alto Porto, São Lourenço, PA Alto Porto | Emprego, Técnico e Boal (Net) | Net |
| | 17 | Alto Porto (Net) | Net confesso | Alto Porto, São Lourenço, PA Alto Porto, São Lourenço, PA Alto Porto | Emprego, Técnico e Boal (Net) | Net |

| MÉXICO (Povo ameríndio/indígena) | | | | | | | |
|----------------------------------|---|--------|------------|-------------------------------------|-------------------|----------------|----------------|
| 24 | 1 | México | Confirmado | Estado Michoacán e ilha de San Juan | Índios e Guaranis | Guaraní (Mito) | Guaraní (Mito) |
| 25 | 1 | Índios | Confirmado | México | Índios | | Índios (Mito) |
| 26 | 1 | Índios | Confirmado | Estado Michoacán (Mito) e San Juan | Índios, Guaranis | Índios (Mito) | Índios (Mito) |
| | 2 | Índios | Confirmado | México (Mito) | Índios, Guaranis | Índios (Mito) | Índios (Mito) |
| | 3 | Índios | Confirmado | México (Mito) | Índios, Guaranis | Índios (Mito) | Índios (Mito) |
| Paraguai | | | | | | | |
| 27 | 1 | Índios | Confirmado | Paraguai (Mito) e Brasil (Mito) | Índios, Guaranis | Índios (Mito) | Índios (Mito) |
| | 2 | Índios | Confirmado | Paraguai (Mito) e Brasil (Mito) | Índios, Guaranis | Índios (Mito) | Índios (Mito) |
| | 3 | Índios | Confirmado | Paraguai (Mito) e Brasil (Mito) | Índios, Guaranis | Índios (Mito) | Índios (Mito) |
| | 4 | Índios | Confirmado | Paraguai (Mito) | Índios, Guaranis | Índios (Mito) | Índios (Mito) |
| | 5 | Índios | Confirmado | Paraguai (Mito) | Índios, Guaranis | Índios (Mito) | Índios (Mito) |
| | 6 | Índios | Confirmado | Paraguai (Mito) | Índios, Guaranis | Índios (Mito) | Índios (Mito) |

O número de povos isolados registrados nos países da América Latina, fora do Brasil, são 37. E o número de grupos isolados, de que se têm notícias, alcança 50 referências.

ANEXO 2 - LISTAGEM DE REFERÊNCIAS DOS POVOS INDÍGENAS
ISOLADOS NO BRASIL

| | Referência/ povo | Município | UF | Situação da terra | Fonte | Situação de Risco |
|-----|--|---|-----------|--|---|--|
| 1. | Isolados do rio Envira | Feijó e Jordão | AC | TI. Kampa e isolados. Registrada | Funai. Comprovação por sobrevivôs. | Pressão de madeireiras do Peru. |
| 2. | Isolados do Alto Tarauacá | Jordão e Feijó | AC | TI Alto Tarauacá. Registrada | Funai e indígenas Kaxinawá. | Pressão de madeireiras do Peru |
| 3. | Isolados do Xinane | Santa Rosa e Feijó | AC | TI Xinane. Delimitada | Cimi, Funai | Pressão de madeireiras do Peru |
| 4. | Isolados na TI Mamoadate | Assis Brasil e Sena Madureira | AC | Dentro e fora da TI Mamoadate. Registrada | Cimi, Funai e indígenas Jaminawa e Manchineri | Parte está no Peru sem proteção. Área de influência da Rodovia Interoceânica e de concessões de exploração madeireira. |
| 5. | Isolados do rio Chandless | Manoel Urbano e Santa Rosa | AC | Sem providência | Indígenas Kulina, ribeirinhos e Cimi. | Área de influência da Rodovia Interoceânica Parque Estadual dentro da área tradicionalmente ocupada pelos índios. |
| 6. | Isolados do igarapé Tapada | Mâncio Lima | AC | Sem providência | Indígenas Nawa e Nukini, Cimi e Funai. | Região sujeita a exploração de madeireiras e garimpos do Peru e rota de narcotráfico. Parque Nacional Serra do Divisor. |
| 7. | Isolados do rio Inauini | Boca do Acre e Pauini | AM | Dentro e fora da TI Inauini/Teuini. Registrada | Indígenas, Funai e Cimi. | Invasores extrativistas. |
| 8. | Hi-Merimã | Tapauá | AM | TI Hi-Merimã. Registrada. | Cimi e Funai | Invasores extrativistas. |
| 9. | Isolados do Igarapé Jacareúba/Katauxi | Lábrea e Canutama | AM | Restrição de uso. Portaria da Funai N° 215, de 3 de março de 2010. | Cimi e Funai | Avanço da frente econômica do agronegócio através do desmatamento e da monocultura da soja, assentamento do Inca e ecoturismo. |
| 10. | Isolados do rio Ipixuna e Paraná Ipixuna | Tapauá e Canutama | AM | Sem providência | Cimi, ribeirinhos e Funai | Área de influência da BR 319. Vulneráveis a violência no contato com extrativistas. |
| 11. | Isolados do Alto rio Marmelos | Humaitá, Manicoré e Machadinho do Oeste | AM/ RO | Sem providência | Indígenas Tenharim e Cimi | Frente econômica do agronegócio através da monocultura da soja e PCH Tabajara/PAC2. |
| 12. | Isolados do Kurekete | Lábrea | AM | Sem providência | Cimi e Indígenas Kaxarari | Invasão de fazendas e área de influência da rodovia BR 317 |
| 13. | Isolados do rio Ituxi | Lábrea | | Sem providência | Cimi e indígenas Kaxarari | Invasão de fazendas, projeto de PCH. |
| 14. | Isolados Igarapé Waramaçu | Santa Isabel e São Gabriel da Cachoeira | AM | NA TI Alto Rio Negro. Registrada | Funai e ISA | |
| 15. | Isolados do rio Uauapés | Santa Isabel e São Gabriel da Cachoeira | AM | Na TI Alto Rio Negro. Registrada | Funai e ISA | |
| 16. | Isolados do rio Curicuriari | Santa Isabel e São Gabriel da Cachoeira | AM | Na TI Alto Rio Negro. Registrada | Funai e ISA | |
| 17. | Isolados do Igarapé do Natal | Santa Izabel do Rio Negro | AM | Sem providências | Funai | |
| 18. | Igarapé Bafuanã | Santa Izabel do rio Negro | AM | Sem providências | Funai | |

| | | | | | | |
|-----|----------------------------------|--|--------|--|--|--|
| 19. | Isolados do Baixo Rio Cauaburi | Santa Isabel do rio Negro | AM | TI Yanomami. Registrada | Funai | |
| 20. | Isolados do Igarapé Joari | Tapauá | AM | Sem providências. | Cimi | |
| 21. | Isolados do Bararati | Apui, Sucurundi no AM e Cotriguaçu /MT | AM/ MT | Sem providência | Funai e Cimi | Exploração madeireira, garimpeira, fazendas e projetos de colonização. |
| 22. | Isolados do Rio Pardo. | Apui e Colniza | AM/ MT | TI Kawahiva do Rio Pardo. Identificada. Contestações na Justiça. | Cimi, Funai, Indígenas Arara e Cinta Larga e mateiros. | Condomínio de fazendas, grilagem dentro da terra indígena, invasão de madeiros, garimpo próximo, Rodovia MT 206. |
| 23. | Isolados do rio Copaca/Uarini | Uarini | AM | Sem providência | Tuxaua da aldeia Miratu/ Cimi | Caçadores e pescadores, gasoduto urucu – Tefê-Carauari |
| 24. | Isolados do rio Maturá | Mamicoré | AM | Dentro e fora da TI Pinatuba. Registrada | Indígenas da aldeia Tracua/Cimi | Conflito com os indígenas Mura |
| 25. | Isolados do alto Xerua | Itamarati | AM | Nas TIs Deni e Kanamari do rio Juruá. Registradas | Indígenas Kanamari e Deni/Cimi | Conflito com indígenas Kanamari e Deni. |
| 26. | Isolados do igarapé Naua | Benjamim Constant, Atalaia do Norte, São Paulo de Olivença | AM | Na TI Vale do Javari. Registrada | Funai | Risco de contágio por doenças como a tuberculose, hepatite, malária e gripe. Invasão de pescadores e caçadores no verão. |
| 27. | Isolados do Rio Branco/Itaquai | Benjamim Constant, Atalaia do Norte, São Paulo de Olivença | AM | Na TI do Vale do Javari. Registrada | Indígenas do Vale do Javari, Civaja, Cimi, Funai. | Risco de contágio por doenças como a tuberculose, hepatite, malária e gripe. Invasão de pescadores e caçadores no verão. |
| 28. | Isolados do igarapé Urucubaca | Benjamim Constant, Atalaia do Norte, São Paulo de Olivença | AM | Na TI do Vale do Javari. Registrada | Funai | Risco de contágio por doenças como a tuberculose, hepatite, malária e gripe. Invasão de pescadores e caçadores no verão. |
| 29. | Isolados do igarapé Alerta | Benjamim Constant, Atalaia do Norte, São Paulo de Olivença | AM | Na TI do Vale do Javari. Registrada | Funai | Risco de contágio por doenças como a tuberculose, hepatite, malária e gripe. Invasão de pescadores e caçadores no verão. |
| 30. | Isolados do igarapé Inferno | Benjamim Constant, Atalaia do Norte, São Paulo de Olivença | AM | Na TI do Vale do Javari. Registrada | Funai | Risco de contágio por doenças como a tuberculose, hepatite, malária e gripe. Invasão de pescadores e caçadores no verão. |
| 31. | Isolados do igarapé Lambança | Benjamim Constant, Atalaia do Norte, São Paulo de Olivença | AM | Na TI do Vale do Javari. Registrada | Funai | Risco de contágio por doenças como a tuberculose, hepatite, malária e gripe. Invasão de pescadores e caçadores no verão. |
| 32. | Isolados do rio Pedra | Benjamim Constant, Atalaia do Norte | AM | Na Terra Indígena do Vale do Javari. Registrada | Funai | Risco de contágio por doenças como a tuberculose, hepatite, malária e gripe. Invasão de pescadores e caçadores no verão. |
| 33. | Isolados rio Itui | Atalaia do Norte | AM | Na TI do Vale do Javari. Registrada | Funai | Risco de contágio por doenças como a tuberculose, hepatite, malária e gripe. Invasão de pescadores e caçadores no verão. |
| 34. | Isolados do rio Quixito | Atalaia do Norte | AM | Na TI do Vale do Javari. Registrada | Funai | |
| 35. | Isolados do igarapé São Salvador | Atalaia do Norte | AM | Na TI do Vale do Javari. Registrada | Funai | |
| 36. | Isolados do igarapé Cravo | Atalaia do Norte | AM | Na TI do Vale do Javari. Registrada | Funai | |
| 37. | Isolados do igarapé Amburus | Atalaia do Norte | AM | Na TI do Vale do Javari. Registrada | Funai | |
| 38. | Isolados do igarapé Flecheiras | Atalaia do Norte | AM | Na Terra Indígena do Vale do Javari. Registrada | Funai | |

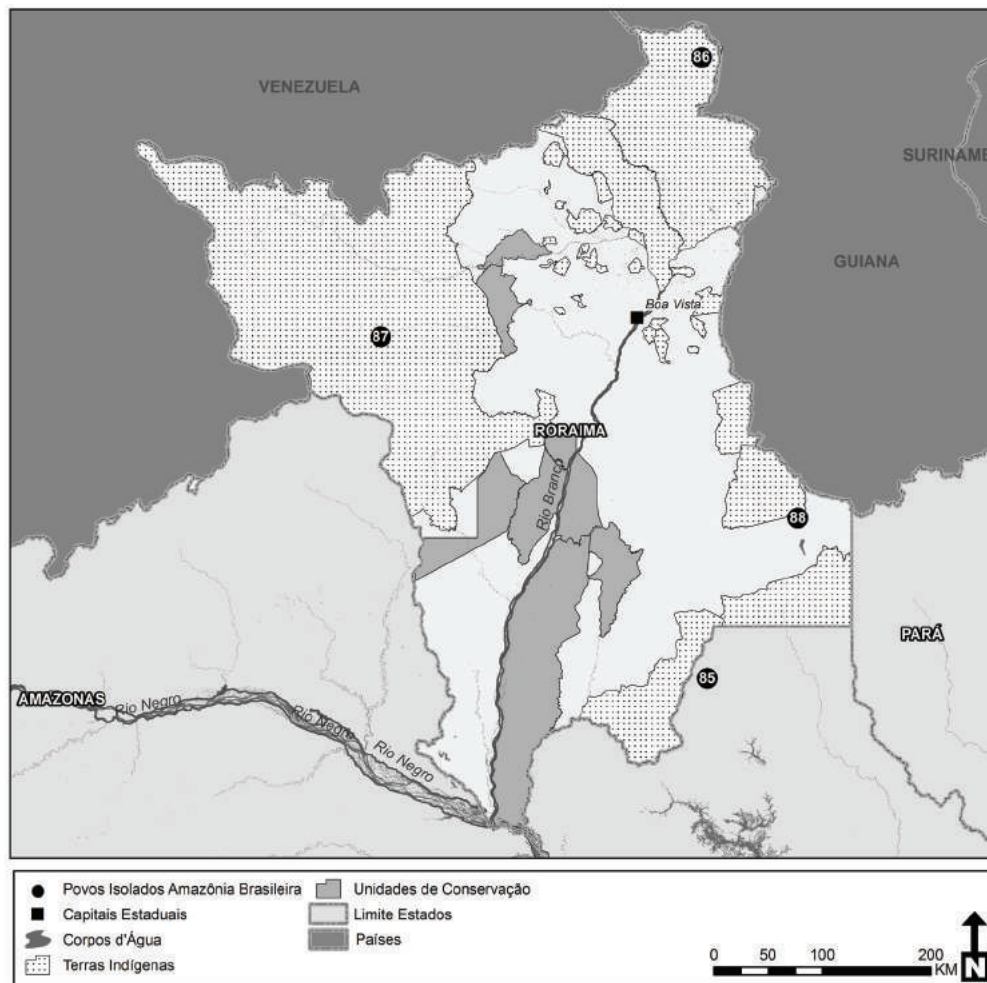
| | | | | | | |
|-----|---|--|--------|---|--|---|
| 60. | Isolados na TI Menkranoti no rio Iriri Novo. | Altamira, S. Félix do Xingu, Peixoto de Azevedo e Matupá | PA | Na TI Menkranoti. Registrada | ISA e Funai | Projeto do complexo hidrelétrico do rio Xingu |
| 61. | Isolados no Parque Indígena Tumucumaque | Óbidos | PA | No Parque Indígena Tumucumaque | ISA e Funai | |
| 62. | Isolados na TI Xicrim do Cateté | Marabá | PA | TI Xicrim do Cateté. Registrada | Cimi e ISA | |
| 63. | Isolados da Serra do Cachimbo | | PA | Sem providência | Funai | |
| 64. | Isolados da cabeceira do rio Mapuera | Oriximiná | PA | Sem providência | Cimi, Funai | |
| 65. | Isolados do médio rio Cachorrinho | Oriximiná | PA | Sem providência | Cimi, Funai | |
| 66. | Isolados na TI Bacajá | Altamira | PA | Na TI Bacajá. Registrada | Índios, Cimi | Projeto do complexo hidrelétrico do rio Xingu |
| 67. | Isolados do Riozinho do Anfriso | Altamira | PA | Sem providência | Cimi e Funai | Exploração madeireira, grilagem de terra. |
| 68. | Isolados do rio Cuminapanema | Óbidos | PA | Sem providência | Cimi e Funai | |
| 69. | Isolados do rio Mapari | Oriximiná, Óbidos, Almeirin e Alenquer no Pará e Laranjal do Jari no Amapá | PA/A P | Nos limites do Parque Indígena do Tumucumaque | Funai | |
| 70. | Isolados do Alto Rio Ipitinga | Almeirin, Monte Alegre e Alenquer | PA | Nos limites da T.I Rio Paru d'Este | Cimi e Funai | |
| 71. | Isolados do rio Tanasuru – índios do buraco | Chupinguaia | RO | Portaria de restrição n. 1.283 (DOU - 30.10.2009) | Cimi e Funai | Terra invadida por fazendas. Risco de extinção. |
| 72. | Isolados do Pântano do rio Guaporé | Pimenteira | RO | Sem providência | Cimi e colonos | Sobreposição do Parque Estadual do Curumbiara. Ameaçados com o avanço do desmatamento e das fazendas. |
| 73. | Isolados "Sirionó" – Rio Simão | Alta Floresta do Oeste | RO | Na TI Massaco. Registrada | Cimi e Funai | Sobreposição Rebio Guaporé. |
| 74. | Isolados da Serra da Onça (Jurarei) | Alvorada do Oeste e Urupá. | RO | Decisão judicial determinando sua demarcação. | Cimi e Funai | Invasão de colonos e fazendeiros. Empurrados para dentro da TI Uru-eu-wau-wau. Rodovia BR 429. |
| 75. | Isolados Yraparaquara | Seringueiras, São Miguel do Guaporé, Costa Marques, Guajará Mirim | RO | Na TI Uru-eu-wau-wau. Registrada | Cimi e Funai | Exploração madeireira próximo da TI. |
| 76. | Isolados da Serra da Cotia | Guajará Mirim | RO | Sem providência | Cimi, seringueiros, indígenas Tupari | Garimpo próximo. Unidades de Proteção Ambiental. |
| 77. | Isolados do rio Novo e Cachoeira do rio Pacas Novas | Guajará Mirim | RO | Sem Providência | Cimi, seringueiros, indígenas Oro Wari | Resex Pacas Novas |
| 78. | Isolados do Parque estadual Guajará Mirim | Guajará Mirim e Nova Mamoré | RO | Sem providência | Cimi e indígena Oro Wari | Rota de tráfico, exploração madeireira, Rodovia BR 421. |
| 79. | Isolados do rio Mutum | Nova Mamoré e Porto Velho | RO | Sem providência | Cimi, Cunpir | Grilagem de terras públicas na região |
| 80. | Isolados no Parque Nacional do Bom Futuro | Porto Velho e Buritis | RO | Sem providência | Cimi, Funai e indígenas Karitiana | Grilagem de terras públicas na região. Exploração madeireira e garimpo. |
| 81. | Isolados do rio Formoso e Jaci – Paraná | Nova Mamoré, Buriti e Campo Novo | RO | Sem providência | Cimi e índios Pacas Novas e Cunpir | Invasão de fazendeiros. |
| 82. | Isolados do Igarapé Karipuninha | Porto Velho e Lábrea | RO/A M | Sem providência | Cimi e Funai | Hidrelétrica do rio Madeira do Jirau e agronegócio. |

| | | | | | | |
|-----|---|---|-------|--|---|---|
| 39. | Isolados do rio Bóia | Jutai e São Paulo de Olivença | AM | Sem providencia | Funai | Garimpo, exploração madeireira. |
| 40. | Rio Parauri | Barreirinha e Itaituba | AM/PA | Sem providência | Funai | |
| 41. | Isolados na TI Waiãpi. | Rio Muruturá | AP | Na TI Waiãpi. Registrada | Índios Waiãmpi e Funai | |
| 42. | Isolados do igarapé Água Branca na TI Caru | Bom Jardim e São João do Caru | MA | Na TI Caru. Registrada | Cimi e Funai | Invasão de madeiras, construção ilegal de estradas e desmatamento. |
| 43. | Isolados Awá Guajá | Bom Jardim, Zé Doca, Centro Novo e São João do Caru | MA | TI Awá – Guajá. Homologada | Cimi e Funai | Invasão de madeiras, construção ilegal de estradas e desmatamento. |
| 44. | Isolados na Rebio Gurupi | Centro do Guilherme, Centro Novo, Bom Jardim e São João do Caru | MA | Sem providência | ISA, indígenas Ka'apor | Invasão de madeiras, serraria, construção ilegal de estradas, desmatamento e mineração. |
| 45. | Isolados dos rios Buriticupu, Lagoa do Marajá, Lagoa Sumaúma e Lagoa Buritizal, Lago do Meju, Lago do Patos na TI Araribóia | Amarante do Maranhão, Arame, Santa Luzia, Bom Jesus das Selvas e Buriticupu | MA | Na TI Araribóia. Registrada | Cimi e Funai | Invasão de madeiras e caçadores, estradas ilegais, desmatamento e queimadas. |
| 46. | Isolados da Serra da Desordem na TI Krikati | Montes Altos, Sítio Novo, Lajeado Novo | MA | Na TI Krikati. Homologada | Cimi e indígenas Krikati | Queimadas e invasão de madeiras. |
| 47. | Isolados do Igarapé Jararaca na TI Alto Turiaçu | Centro do Guilherme, Centro Novo e Zé Doca | MA | Na TI Alto Turiaçu. Registrada | Cimi e indígenas Ka'apor | Invasão de madeiras, serraria, estradas ilegais, desmatamento. |
| 48. | Isolados do Igarapé Bandeira, igarapé Mão da Onça e Serra da Desordem na TI Caru | Bom Jardim e São João do Caru | MA | Na TI Caru. Registrada | Cimi e Funai | Invasão de madeiras, estradas ilegais e desmatamento |
| 49. | Isolados rio Moreru/Pacutinga | Cotriguaçu | MT | Dentro e fora da TI Escondido. Registrada | Cimi | Área de Migração, assentamentos. |
| 50. | Isolados Apiaká | Apiacás e Alta Floresta. | MT | GT da Funai | Cimi, Funai e indígenas Apiaká | Exploração madeireira, grandes fazendas, projetos de construção de 07 hidrelétricas. |
| 51. | Isolados Kawahib ou Piripikura do rio Madeirinha | Colniza e Rondolândia | MT | GT da Funai. | Cimi, Funai e Opan | Terra invadida por fazendas. Risco de extinção. |
| 52. | Isolados do Pontal | Apiacás | MT | Sem providência | Funai | Exploração madeireira, grandes fazendas. |
| 53. | Isolados "Baixinhos" na TI Aripuanã. | Aripuanã | MT | Na TI Aripuanã. Registrada | Cimi, Funai e indígenas Cinta Larga e Arara | Sem terra demarcada a mercê dos agentes do agronegócio. Ameaçados de extinção. |
| 54. | Isolados no norte da TI Zoró | Rondolândia e Colniza | MT | Na TI Zoró. Registrada | Cimi e indígenas Zoró | Exploração madeireira e fazendas. Dentro e fora da terra indígena. |
| 55. | Isolados do rio Tenente Marques | Juina | MT | No Parque Indígena do Aripuanã. Registrado | Cimi e Funai | Exploração madeireira |
| 56. | Isolados do rio Cabixi | Comodoro | MT | Sem providência | Cimi e indígenas Mamaindê | Exploração madeireira, grandes fazendas. |
| 57. | Isolados do rio Iquê | Juina | MT | Na TI Enawene Nawe. Homologada | Funai | |
| 58. | Isolados na TI Kaiapó | São Félix do Xingu e Ourilândia do Norte | PA | Na TI Kaiapó. Registrada | ISA e Funai | |
| 59. | Isolados próximo a TI Koatinemo | Altamira | PA | Sem providência | Cimi | Projeto do complexo hidrelétrico do rio Xingu |

| | | | | | | |
|-----|-----------------------------------|---|-------|------------------------------------|---------------------------------|---|
| 83. | Isolados do rio Jacundá | Cujubim, Itapuã, Candéias do Jamari e Porto Velho | RO | Sem providência | Cimi e Funai | Exploração madeireira próxima. |
| 84. | Isolados na Rebio Jaru | Ji-Paraná | RO | Sem providência | Cimi e indígenas Gavião e Arara | Fazendeiros e madeireiros e sobreposição Rebio Jaru. |
| 85. | Isolados alto rio Alalaú | São Sebastião do Uatumã e São João da Baliza | AM/RR | Na TI Waimiri/Atroari, Registrada. | Funai | |
| 86. | Isolados do Monte Caburá | Uiramutã | RR | TI Raposa Serra do Sol, Registrada | Indígenas Ingarió | |
| 87. | Isolados da Serra da Estrutura | Mucajai | RR | TI Yanomami, Registrada | Funai | |
| 88. | Isolados do alto rio Jatapu | Caroibe | RR | Sem providências | Funai | |
| 89. | Isolados na TI Inãwébohona | Pium e Lagoa da Confusão | TO | Na TI Inãwébohona, Homologada | Indígenas Karajá e Javaé/Cimi | Projetos de desenvolvimento na região, sobretudo pelo projeto de construção da Rodovia TO 242 cortando o Parque Indígena do Araguaia. |
| 90. | Isolados de Minaçu (Avá Canoeiro) | Minaçu | GO | Sem providência | Funai | |

ANEXO 3 - MAPA COM AS REFERÊNCIAS DOS GRUPOS INDÍGENAS ISOLADOS EM RORAIMA

Estado do Roraima

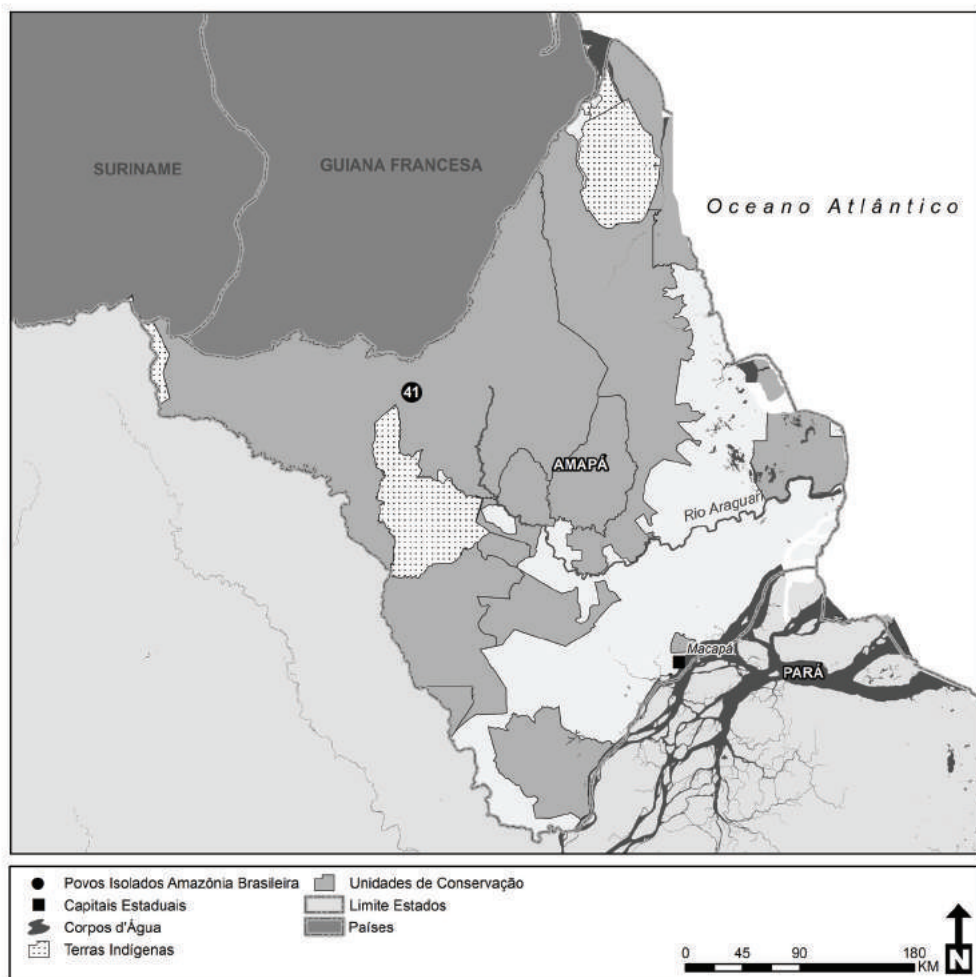


Referências: Isolados Alto Rio Alalaú (n.º 85); Isolados do Monte Caburáí (n.º86); Isolados da Serra da Estrutura (n.º 87); Isolados do Alto Rio Jatapu (n.º 88).

Fonte: Edwin Keizer Coordenador GeoLab Campanha Amazônia Greenpeace Brasil.

ANEXO 4 - MAPA COM AS REFERÊNCIAS DOS GRUPOS INDÍGENAS ISOLADOS NO AMAPÁ

Estado do Amapá



Referência: Isolados na T.I. Waiãpi (n.º 41).

Fonte: Edwin Keizer Coordenador GeoLab Campanha Amazônia Greenpeace Brasil.

PARTE 2

Violência, Conhecendo e Dialogando com o
Povo Suruwaha

A iniciativa de estabelecer uma relação de contato com o povo Suruwaha, na região do Médio Rio Purus, em 1980, por uma equipe integrada por agentes do Cimi/Prelazia de Lábrea / Opan faz parte de um esforço para assegurar a integridade física e cultural desse povo, diante a iminência de ser massacrado pelas frentes econômicas da região. Com a mesma finalidade, anos antes, relações pacíficas foram estabelecidas com os Mynky (1971) e Enauenê-Nauê (1974) pela Missão Anchieta/Opan/Cimi, no norte do Mato Grosso.

Essas experiências de contato com povos indígenas isolados eram alternativas à prática do Estado quanto às suas motivações, formas e resultados. Tratava-se, por meio de uma intervenção leve e sem pressa, de potencializar as estratégias desses povos na defesa e garantia de seus territórios, bem como de favorecer o seu protagonismo no estabelecimento de relações autônomas com a sociedade brasileira. Conseguiram, dessa forma, evitar as verdadeiras tragédias humanas que normalmente se seguiam aos primeiros contatos de “pacificação” promovidos pelo indigenismo oficial (SPI/Funai), para viabilizar a passagem de estradas e a ocupação econômica das terras indígenas. Os enormes desafios decorrentes das relações de contato a que foram expostos esses povos com um alto grau de vulnerabilidade, no entanto, traziam muitas incertezas sobre o seu futuro. Associada a essa preocupação se colocava uma questão de natureza ética: por que insistir numa relação de contato contra a vontade desses povos?

Esse debate foi ganhando força, na década de 1980, entre lideranças indígenas, nas entidades de apoio e defesa dos povos indígenas e em setores da própria Funai, que passaram a defender o respeito a opção desses povos pelo “isolamento”.

Com a criação da Coordenadoria Geral dos Índios Isolados, CGII, em 1987, substituindo as frentes de pacificação pelas frentes de proteção etnoambiental, a Funai passa a adotar o dis-

curso de que o contato com os povos indígenas isolados somente se justificaria nas situações de risco iminente e jamais para viabilizar empreendimentos de infraestrutura em suas terras. Essa é a política que consta no papel, mas nem sempre é observada. Em 1996 a Funai, sob a coordenação de Sidney Possuelo, acompanhado de grande aparato midiático, estabeleceu o contato com um grupo Korubo, no Vale do Javari/AM, onde se localiza uma terra indígena de 8,5 milhões de hectares, que se adequadamente fiscalizada pelo órgão indigenista oficial, evitaria qualquer risco aos grupos isolados que vivem nessa terra. O contato promovido com os Korubo foi duramente questionado, na época, pelas lideranças do Conselho Indígena do Vale do Javari, Civaja.

Outro aspecto a ser observado nessa política é que se no passado a Funai forçava o contato com os grupos indígenas isolados para viabilizar os grandes projetos na Amazônia, hoje os grandes projetos são implantados ignorando-se a existência desses grupos, como acontece com a construção das hidrelétricas de Santo Antônio e Jirau, no rio Madeira. É difícil saber o que é mais trágico para esses povos: o contato forçado ou ignorar a sua existência.

A experiência com o povo Suruwaha aqui apresentada, de forma alguma, pretende apontar um caminho para o estabelecimento de relações com os povos indígenas que optaram pelo “isolamento”. Ao contrário, revela a enorme dificuldade da sociedade brasileira em compreender e respeitar a diversidade sociocultural, ao mesmo tempo que traz para o conhecimento público valiosos elementos da surpreendente experiência de vida do povo Suruwaha.

1 RELATOS SOBRE O POVO SURUWAHA E A EXPERIÊNCIA DO CIMI.

Gunter Kroemer¹⁵⁸

1 SOBRE A ATUAÇÃO INICIAL DO CIMI JUNTO AO POVO SURUWAHA.

A equipe do Cimi, em 1978, optou em contatar os Suruwaha, ameaçados pelo iminente perigo de contatos indiscriminados com a frente pioneira de extrativismo.

Os Suruwaha suportaram até então a expansão da frente econômica regional, operando por seu sistema defensivo apenas contrainvasões ameaçando diretamente sua área de moradias e roças, rechaçando os extrativistas com violência. Neste período ocorreu a disputa de ferramentas por ações de ataques ou saques dentro da área de caça e pesca. As novas conquistas tecnológicas, resultantes destas excursões, foram criando práticas de dependências, abrindo espaço a relações esporádicas não pacíficas com a frente pioneira. Embora rejeitando o avanço de uma gigantesca sociedade nacional que se manifestava na ocupação do território indígena por meio de grandes barcos, motores, canoas, motosserras e aviões, procuravam inovações técnicas associativas a seu mundo cultural de agricultores, caçadores e pescadores.

Os índios viviam encurralados pelos extrativistas entre as cabeceiras do Pretão, que desemboca no Riozinho, e do Igarapé do Índio, que deságua no Coxodoá. A única chance de sobre-

¹⁵⁸ Coordenador da equipe que realizou os primeiros contatos com o povo Suruwaha, tendo atuado pelo Cimi Norte I junto aos povos indígenas por mais de 30 anos.

vivência autônoma estava no controle destas duas entradas. Elas ameaçavam ser veículo de compulsões ecológicas, pela disputa de recursos diferentes no mesmo território, isto é, pela transformação de seu hábitat em empresa extrativista, e sobretudo biótica, pelo contágio de doenças dos agentes desta frente.

Depois de dois anos de vivência nas proximidades dos Suruwaha, a equipe indigenista do Cimi realizou a primeira aproximação em 8 de maio de 1980. Percebendo que o povo Suruwaha estava com pleno vigor físico e mantendo plena autonomia cultural, optou inicialmente por uma postura protecionista, tentando controlar as respectivas entradas de acesso ao hábitat, conduzindo uma ação de intervenção na área de expansão da frente econômica regional. Essa fase se deu em dois níveis de ação: despertar uma nova consciência de respeito ao território indígena nos agentes da frente extrativista, e responsabilizar o órgão oficial, a Funai, pelo processo de demarcação da área indígena Suruwaha. A reação à alteração do sistema econômico na área, pela ação de intervenção, não foi pacífica. A frente alegava o colapso da exploração de sorva e borracha, e, conseqüentemente, a criação de um problema social decorrente da riqueza dos vegetais na área em questão.

A ação da Funai foi lenta. A “Operação Coxodoá”, organizada para estabelecer o “primeiro contato oficial com índios arredios”, abriu um varadouro que liga o centro da frente pioneira com o hábitat dos Suruwaha. O contato foi realizado por práticas indigenistas similares às dos velhos tempos do SPI, revelando um procedimento desastroso. Uma vez a via de comunicação aberta, os agentes extrativistas utilizavam-na para fins exploratórios de produtos vegetais e de caça; e os missionários da Jocum para evangelizar com métodos ingênuos e de efeitos dissociativos, desmoralizando crenças e valores indígenas.

A resistência física e a autonomia cultural dos Suruwaha estavam expostas a agressões violentas. A equipe do Cimi optou,

então, por um trabalho indigenista de campo mais intensivo. Aos índios, receptivos a elementos culturais diferentes, tentava apresentar a sociedade nacional de forma dirigida, com conteúdos selecionados. Queria animá-los a ter relações apenas esporádicas, atrasando, assim, um processo de aproximação acelerada à sociedade nacional. Queria suprir as necessidades novas sem recorrer a relações econômicas com os agentes do extrativismo, que desejavam fazer dos índios apenas a reserva de mão de obra da economia regional, induzindo-os a gradativa perda de sua autonomia. A permanência mais prolongada nas malocas conduzia os índios a uma nova maneira de conviver com a sociedade nacional que representávamos, a uma receptividade contraditória. Portanto, era responsabilidade da equipe apoiar o sistema defensivo e participar ativamente na vida diária, valorizando, assim, seu modo de viver.

Amoá – Casa de apoio da equipe do Cimi na entrada da terra Suruwaha

Foto: arquivo Cimi Norte I



Darcy Ribeiro afirmava que o que determina o destino do povo indígena é a dinâmica da sociedade nacional. E esta avançava inexoravelmente, fechando o cerco e trazendo uma mudança substancial na área indígena: o sistema de exploração. Portanto, atrasando o processo de relações consolidadas com agentes da frente pioneira, a equipe poderia ter tempo para informar sobre o iminente perigo e apoiar sua resistência. Prolongando a fase de índios com relações esporádicas com a sociedade nacional, apresentando a dinâmica desta como força dissociativa sobre a vida deles, apoiando seu sistema seletivo de defesa, garantindo o espaço físico, admitindo a introdução de novos instrumentos e técnicas de produção, e mantendo-os longe do contágio de doenças, por meio de um sistema preventivo, os Suruaha poderiam continuar vivendo sua autonomia.

A Funai, depois da “Operação Coxodoá”, desapareceu da área. Alguns anos depois, funcionários regressaram para fazerem “Estudos preliminares de demarcação”, e “Viagem de controle de invasão”.

O então presidente do Cimi, d. José Gomes, num Ofício do dia 30 de junho de 1980, ao presidente da Funai, cel. João Carlos Nobre da Veiga, responsabilizou o órgão oficial pelas consequências que advirão sobre este povo caso a Funai não tome as medidas necessárias para a proteção do grupo indígena. “No dia 17 de abril de 1980, o Regional Norte I do Cimi encaminhou a essa presidência ofício protocolado sob n.º 1.313/80, solicitando a imediata interdição e demarcação da área dos índios do “Coxodoá”, localizada entre o igarapé Pretão e o rio Riozinho, na região do Médio Rio Purus, Estado do Amazonas”.

O então coordenador do Cimi Norte I, em carta do dia 20 de setembro de 1982, dirigida ao sr. Kazuto Kavamoto, da 1.ª DR da Funai de Manaus, advertiu que “aumentou consideravelmente o número de sorveiros que se aproximaram da área

indígena a partir deste ano. Sendo a sorva na região cada vez mais escassa, a invasão do território indígena tradicional que é rico neste produto é iminente. Os filhos dos sorveiros contraíram sarampo, por isso, qualquer contato deles com os índios poderá decretar o extermínio do grupo. Considerando estes fatos, torna-se necessária com a máxima urgência, a interdição oficial da área. Daí a nossa insistência para que a equipe de demarcação de terras da Funai se desloque até a região a fim de iniciar o processo de interdição. Não podemos admitir que a história de extermínio dos povos indígenas continue se repetindo”.

A equipe da Funai chegou no Coxodoá no início do mês de outubro de 1983, chefiada pelo sertanista Sebastião Amâncio da Costa, composta pelo comandante da lancha e 15 índios, entre eles Waimiri e Atroari, “índios primitivos, tomando por princípio o seu estado de primitividade. Considerando que o método a ser utilizado, tudo levava a crer, seria o de penetração, para o qual a perspicácia e argúcia, fatores preponderantes da natureza humana de índios primitivos, seriam nossas principais armas contra os riscos óbvios que este tipo de trabalho acarreta[...]”. (Relatório do servidor Sebastião Amâncio da Costa ao sr. delegado da 1.ª Dr-Funai, Mao, de 16/2/84, in: Mem. N.º 3/Coxodoá/84/Funai.)

A equipe de controle de área, em 1986, constata que “conforme relatório do grupo de trabalho que efetuou identificação e delimitação da área se iniciou uma série de contatos indiscriminados da população não índia, por meio de sorveiros, seringueiros e missionários Jocum. Estes contatos foram realizados através do varadouro aberto pela Funai, ocasião em que os missionários alcançaram o interior das malocas acompanhados dos índios Deni e moradores locais. A partir daí, iniciou-se uma série de contatos e a saída dos índios à margem do rio Cuniuá foi inevitável por duas vezes. As saídas ocorreram quando uma epidemia de sarampo se alastrava às margens do rio. Somos conhecedores dos

riscos e consequências destes fatos, os quais podem desarticular toda a estrutura econômica das sociedades tribais, destruindo seus valores de economia coletiva e desarticulando a participação nas suas atividades. Necessário se faz a implantação de postos de vigilância em regiões estratégicas, objetivando impedir o avanço da frente extrativista.

Considerando a abertura de um varadouro desde o centro comercial da beira do rio Cuniuá até as malocas, e prevendo as consequências desastrosas e fatais para o povo Suruwaha, a equipe do Cimi decidiu por um trabalho de campo intensivo. O objetivo da equipe foi penetrar no contexto cultural daquele povo, incluindo a aprendizagem da língua, de uma visão global da etnia e de sua lógica a fim de entender o modo de viver e pensar do povo na totalidade. Com estes conhecimentos queriam apresentar o mundo dos brancos sem ilusões, ajudando a manter mecanismos internos capazes de avaliar e escolher o caminho para o futuro.¹⁵⁹

2 SOBRE A HISTÓRIA RECENTE DO POVO SURUWAHA: A DEFESA DO TERRITÓRIO

Contam os Suruwaha que desde que passaram a viver refugiados no atual território, houve vários conflitos com outros povos indígenas. Um deles era com os Juma, considerados gigantes e cujos vestígios eram descobertos em áreas distantes por ocasião das caçadas. Provavelmente levaram essa imagem negativa dos Juma do rio Cuniuá, onde esses índios gigantes passavam, provocando medo a todos os grupos ao longo do rio.

¹⁵⁹ Texto modificado. KROEMER, Gunter, “A Caminho das Malocas”, São Paulo, Ed. Loyola, 1989. p. 217-220.

Os Zamadé são outro povo que fazia baixas entre os Suruwaha. Contam que um dia tinham descobertos vestígios dos Zamadé perto das roças novas, onde roubavam banana e tabaco. Rastejaram até toparem com os inimigos, que se precipitaram em fuga. Nessa ocasião, Wihu, apanhou uma mulher Zamadé que fora trucidada e jogada aos urubus. Na mesma época, um Suruwaha Mixinawari, fora assassinado pelos Zamadé no igarapé Pretão.

Hoje, os Zamadé povoam as mentes dos Suruwaha, infligindo-lhes grande medo, sobretudo às mulheres. Às vezes, quando alguém diz ter visto vestígios deles, a maloca toda fica em pé de guerra; as mulheres choram e os homens procuram suas armas. A antiga rivalidade se transformou numa postura de medo diante de seres perigosos, hoje com características mitológicas.

Outro povo inimigo era o Mahidawa que, chegando pelo Pretão, provocou baixas entre os Suruwaha. Contam que um dos trucidados fora Matawa que teve o corpo amarrado dentro da água e entregue aos peixes.

Os Suruwaha rechaçavam invasões de brancos principalmente nos igarapés Jokihi e Makuha que constituem as vias naturais de acesso à área onde a exploração da sorva era uma constante ameaça. A tática de expulsar os invasores era a seguinte: os sorveiros que ousavam penetrar até as proximidades de suas malocas eram surpreendidos, desarmados, despojados de todas as ferramentas e finalmente tratados com muita violência.

Por outro lado, para suprirem as necessidades criadas em épocas de convívio com os não índios, como ferramentas, terçados, facas, machados, anzóis, os Suruwaha faziam excursões aos acampamentos dos extrativistas em áreas próximas às malocas, atacando-as. Para isso, montavam esquemas de ataque, atraíam, em primeiro lugar, os cachorros, dos quais se apoderavam; depois despistavam os homens, geralmente armados, imitando sons de animais. Finalmente chegavam ao local onde se encontravam as cobiçadas ferramentas.

3 SOBRE A INVASÃO DOS SORVEIROS E O PRIMEIRO CONTATO DOS SURUWAHA COM A EQUIPE DO CIMI/PRELAZIA DE LÁBREA/OPAN

Nosso grupo indigenista¹⁶⁰ estava orientado no sentido de que a primeira aproximação podia ser interpretada como violação aos direitos territoriais e provocar um encontro hostil. É que poucos meses antes do nosso encontro sorveiros haviam entrado no igarapé Pretão e foram rechaçados com violência. O relato que segue mostra detalhes sobre a ação Suruwaha.

Do Riozinho vinham notícias a respeito de índios desconhecidos. O grupo de sorveiros do Brás que encontramos na baixada fora surpreendido e expulso pelos índios no igarapé Pretão. Os sorveiros trabalhavam na forquilha do Pretão onde ele se divide em dois braços. Quando cortaram um pau grosso que atravessava o igarapé, apareceram os índios, nus, pintados de urucu, gritando e gesticulando. Avançaram nas ferramentas: machados, terçados e facas. Tentaram jogar o motor de rabeta na água. Em seguida ofereceram bananas maduras e assadas. Eles mesmos não aceitaram comida dos sorveiros, lançando tudo na água, inclusive o saco de açúcar. Mandaram tirar a roupa, fazendo brincadeiras. Embarcaram na canoa para fiscalizar o acampamento dos sorveiros. Uma turma ficava de pé na canoa, outros acompanhavam por terra. Imitavam o barulho do motor, batendo no tambor de gasolina. Colocavam a mão no coração deles, vendo que todos estavam com medo. Pegavam no cabelo querendo cortar ou arrancar. Pelejavam em levar um menino, um pretinho, puxando-o com toda força. E, ao anoitecer, quando os índios brincavam

¹⁶⁰ O grupo indigenista era composto por quatro pessoas, duas mulheres e dois homens.

com as lanternas, os sorveiros conseguiram fugir, abandonando a outra canoa.

Já em 1978 deu-se um encontro idêntico na área do Coxodoá entre os sorveiros de Ademir e os índios. O pessoal de Ademir, armado, penetrou por um varadouro dos índios até as primeiras malocas. Uma menina que trabalhava na colheita de milho alarmou-se. E logo apareceu uma turma de 18 índios com as flechas esticadas contra os invasores. Os índios mandaram os sorveiros colocarem-se de costas. Assim foram desarmados. Depois passaram as armas de fogo na mão de cada um, esperando por alguma reação. As espingardas, depois, foram jogadas no mato. Os sorveiros ganharam bananas verdes que na marra tinham de comer, e foram expulsos, empurrados com as pontas envenenadas das flechas.

As informações sobre os dois encontros foram levadas a sério por nós. Invasão ou mesmo penetrações na área deles eram repelidas. Os índios não estavam a fim de estabelecer relações com a sociedade dos brancos.

Apenas procuravam adquirir ferramentas, entre elas, machados, terçados e facas, para melhorar seu modo de produção. Os dois encontros mostravam hostilidade e mesmo ameaças de morte. Gravávamos mentalmente dados que seriam importantes para o nosso trabalho de aproximação: flechas esticadas, a mania de despirem os brancos, brutalidades. Talvez esses fatos esperassem também por nós.

O levantamento na área nos mostrou a urgência de reconhecer e identificar aquele povo acuado pela frente extrativista nos dois igarapés que figuram como portas de entrada às malocas. O relato sobre o primeiro contato que segue abaixo traz outros detalhes sobre sua política defensiva (do povo Suruwaha).

“Amanhecia o dia 8 de maio de 1980. Ficávamos em silêncio, escutando. De repente a selva ao redor do acampamento pegou vida: os índios vieram. Gritavam e corriam, arco e flechas em posição de ataque. A canoa dos sorveiros encostou, os índi-

genas pularam para terra. Desconfiávamos que houvesse algum sistema de segurança ao longo do varadouro, pois uns voltavam e outros chegavam do mato. Talvez houvesse guerreiros escondidos por lá, esperando pelos acontecimentos. Já sabíamos o que ia acontecer. De fato, mandaram-nos tirar as roupas. Não adiantou relutar, pois os índios agora usavam muita violência. Era melhor procedermos ao ritmo daqueles outros encontros. Um deles descobriu a tesoura que para nosso espanto manejava com perfeição. Cortou os cabelos da menina ao modo dos índios. E, não se contentando com o que escondia as formas femininas, cortou também entre as pernas. Com a curiosidade satisfeita, os rapazes não se interessaram mais por ela. Alguns homens desataram as redes das meninas, convidando-as para ir à maloca. E não sendo atendidos, tornavam-se outra vez violentos. Estranhei que me empurrassem para a canoa. Estavam agitados e apressados. Seus rostos duros demonstravam estarem tramando alguma coisa. Notei que afastaram também o colega do acampamento. Cinco homens tinham-no cercado e levado para o mato. Passei o recado para não abandonarem as meninas. Inventei uma história de isca, gesticulando, e correndo para lá e para cá, empurrei os índios de volta ao acampamento. A situação ficava cada vez mais tensa enquanto emitiam mais sinais para o mato. Também passamos recados entre nós, para agirmos em conjunto. De repente o assobio de uma anta. Os índios estavam nervosos, correndo para todos os lados.

Forçaram-me a pegar a espingarda que estava no chão e correr atrás dos outros. Conhecendo a reação deles quanto à arma de fogo em contatos anteriores com os brancos, não quis saber da espingarda. Então me entregaram a arma e alguns cartuchos. Com cuidado meti um cartucho no cano, e outro no bolso da calça. Eles, muito nervosos, esperavam por mim. Um homem que chamávamos de subtuxaua, ia em frente, outros atrás de mim. De repente ele virou-se com uma terrível fisionomia de raiva, e encostado numa árvore que o protegia, esticou a flecha contra mim. Parei imediatamente. O coração gelou. Tinha a certeza de que

chegara a hora de morrer. Logo escutei o estalo da corda. Procurei a flecha, esperando pela dor, pelo sangue. Estava prestes a desmaiar. Em questão de segundos repassei a situação: o rosto desfigurado de raiva do guerreiro, a decisão de soltar a flecha, o estalo da corda. Com uma rapidez incrível voltou a cena de um encontro no Coxodoá. Olhei para ele e vi que segurava a flecha esticada. O sangue voltou, dando-me coragem para decidir. A lembrança da prova de coragem tomou conta de mim. Caminhei em sua direção, sem deixar de fixar seus olhos. Devagar, dobrei a espingarda, tirando o cartucho. Estava perto dele. Com um gesto de raiva, o índio baixou arco e flecha. Entreguei-lhe espingarda e cartucho. Com violência, jogou tudo no Pretão. Nós dois nos observamos atentamente. Convidei-o a voltar ao acampamento. Notei em seus olhos um brilho de contentamento. Era a hora decisiva do encontro pacífico.

Os outros companheiros estavam apavorados. Notaram que outros índios do lado do acampamento apontaram as flechas contra mim. Era a retaguarda que dava cobertura ao comandante das provas. Achando que iam me matar, ficaram de boca aberta quando voltei com o subtuxaua, seguro e decidido. Sorte minha que não tinha visto outros apontando contra mim. Um rapaz que fabricou um cabo provisório (do machado), experimentou o fio numa árvore grossa. Cortou, fazendo a boca para nosso lado e, com gestos, avisou que ia cair por cima do acampamento. Para comprovar a habilidade e a ameaça, foi cortando até o primeiro estalo. Então parou satisfeito. A toda hora vinham mexer em nossas bocas. Quando descobriram obturações de platina, voltaram com o terçado para limpar tal imundície da boca. O idoso veio com um grande anzol para furar a orelha do companheiro que com muita luta conseguiu fazer o homem abandonar tal ato de tortura.¹⁶¹

¹⁶¹ Texto modificado Kroemer, Gunter, “A caminho das malocas”, Edições Loyola, São Paulo, 1989, pg. 74-85.

3.1 OS SURUWAHA FALAM SOBRE O CONTATO COM A EQUIPE DO CIMI

Para os Suruwaha, nosso trabalho indigenista de reconhecimento e identificação não era diferente de uma provocação contra os direitos territoriais. Hoje, os Suruwaha contam a seguinte versão sobre nosso primeiro contato:

Nós estávamos na época da grande caçada, e morávamos na maloca de Tokwomo.



Vista da cumieira da maloca Suruwaha
Foto: Arquivo Cimi Norte I

Maloca Suruwaha suficientemente grande para abrigar todo o povo.
Foto: arquivo do Cimi Norte I



¹⁶¹ Texto modificado. Kroemer, Gunter, “A caminho das malocas”, Edições Loyola, São Paulo, 1989, pp. 74-85.

Naqueles dias, os meninos Gamoni e Gamoki foram buscar alguma coisa na maloca de Kuxi. De repente depararam com vocês homens e suas esposas. Os meninos se esconderam. Com medo principalmente de você (autor), que era loiro e alto, pensando que fosse aba-made, (gente-peixe) que eram matadores dos Masainidawa. Correndo de volta à maloca de Tokwomo, alarmaram a todos, mas já era tarde, e assim, deixamos para rastrear no outro dia. Saímos cedo, armados de arco e flecha. Vimos os quatro terçados fincados na maloca de Kuxi. Guardamos as ferramentas e seguimos caminho até encontrar vocês no acampamento que logo cercamos. Estávamos muito nervosos e com medo. Recebemos outras ferramentas, mas a raiva era muito grande. Hamy queria matar você, porque era aba-made. Então esticou a flecha para atirar em você, mas quando viu que não se importava, guardou a flecha. Olhávamos tudo, e enfim mandamos vocês embora, pedindo que voltassem com outras ferramentas e cachorros.

4 RELATO DE UM KUNAHÃ-BAI

Hamy preparava um grande kunahã-bai¹⁶² no Pretão que nesta época de verão secava rápido. Foi montado um acampamento e dormimos ao relento. No outro dia seguimos viagem, os rapazes na frente, carregando os feixes de raiz kunahã, e depois a fila grande de homens, mulheres e crianças, bichos de estimação e cachorros. À tarde chegamos no lugar destinado ao acampamento geral, perto da praia do Xixi no Pretão. Seguiu-se

¹⁶² Pescaria com timbó. Os Suruwaha nessa pescaria utilizam a raiz de uma planta com o nome de kunahã.

um dia de descanso em que foram realizadas pescarias noturnas e melhoramentos no acampamento. Não faltavam mama (mandioca), banana e o imprescindível rapé. Fomos buscar palha de patoá e folhas de bananeira-brava para a cobertura dos tapiris, emendados uns aos outros. No quarto dia começou o kunahã-bai. Os homens dividiram-se em dois grupos, um para construir o xirime, a barragem, abaixo da praia do Xixi, e outro para montar a armação dos paus onde iam ser batidas as raízes de kunahã. Eu fazia parte dos batedores de kunahã. Um pau grosso, liso e descascado era fincado em duas forquilhas reforçadas. Ajeitamos outros pequenos paus para bater as raízes. Os índios protegiam a tanga com uma folha verde. O cheiro doce e intoxicante do kunahã dava vertigens. Enquanto os homens batiam o kunahã, as mulheres teciam pequenos cestos de cipó-titica para apanhar os peixes asfixiados. Os cestos cheios de farelos do material tóxico, foram mergulhados na água que se tingiu de uma cor leitosa. Os índios ocuparam lugares estratégicos abaixo do lugar do lance, onde os homens, munidos de uma flecha comprida, e as mulheres com os pequenos cestos em prontidão, crianças e macacos nas costas, esperavam pela descida dos peixes. Quando baixaram os primeiros peixes asfixiados, bebendo ar na superfície da água, explodiu a folia daquele povo alegre. Perseguiam os peixes, jogando as flechas, galgando por cima de paus e galhos, cruzando a toda hora o igarapé, se agarrando no raizame dos altos barrancos, mergulhando os cestos contra os peixes enlouquecidos e jogando-os para a praia, cada um reservando o seu lugar onde amontoava sua pescaria. A criançada divertia-se gritando de emoção, correndo atrás de peixes que pulavam da areia para a água, matando-os. Os cestos de kunahã foram mergulhados em vários lugares, sempre seguindo a água. A turma toda mudava de posição, em busca de pontos mais favoráveis. À tarde, a turma foi à barragem – um conjunto de paus verticais e horizontais amarrados e cobertos

com folhas - onde pegaram o resto dos peixes. Na mesma noite foram feitos os moquéns, cada família montando o seu próprio. No outro dia era folga. Descansávamos, brincando na praia, assando peixe e tragando muitas pitadas de rapé. Alguns rapazes foram apanhar jenipapo do mato, pontilhando com a tinta o corpo inteiro. Terminado o estoque de mama trouxeram palmito para acrescentar no caldo. O acampamento fora desativado, os índios picaram todas as árvores onde as redes haviam sido atadas.¹⁶³

5 RELATO DE UM BAKEMÃ

O bakemã é uma pescaria familiar, durante a qual se usa uma planta tóxica que triturada é posta em cestos, lançados em pequenos igarapés.

Acompanhei o pessoal de Kimeru e Aniumoru para, no igarapé kwarehã, fazer um bakemã-bai – pescaria onde em vez da raiz do timbó é usada a planta bakemã. Esta planta é um pequeno arbusto com utilidades medicinais, principalmente para feridas e machucados. Cortamos galhos, folhas e sementes de bakemã no lugar onde antes era a maloca de Aniumoru, enchendo alguns cestos. Fomos perto do igarapé kwarehã onde os cestos eram despejados e o bakemã batido com paus. A massa verde e cheirosa era novamente recolhida no sadawa – pequenos cestos feitos de folhas de caranaí, cujo talo forma uma alça – e levada até o lugar do lance. Ao baixar o sadawa na água, saía uma tinta de tonalidade escura e o pessoal acompanhava, chamando os peixes

¹⁶³ Texto modificado. KROEMER, Gunter. A caminho das malocas. São Paulo: Ed. Loyola, 1989. p. 206-208.

com as palavras karibi zubi. Embora houvesse poucos peixes, não desistiram. Fuçavam em todos os paus velhos, buracos e lajes, afugentando não importa o que estivesse por baixo. Precisava-se de muita coragem para enfiar os braços por baixo daquele mundo desconhecido. Regressamos, cada pescador trazendo um pequeno kuhani nas costas. E os poucos peixes, repartidos entre os que ficaram, deram alguns bons caldos familiares.¹⁶⁴

6 LIDERANÇA POLÍTICA

A unidade básica da sociedade Suruwaha é a família nuclear, e as relações sociais básicas são as relações de parentesco. Portanto as relações sociais são também relações políticas onde o líder político é primariamente o chefe de família. São chefes de famílias nucleares, mas também de famílias domésticas que incluem viúvas e órfãos aparentados.

Antigamente viviam distribuídos em pelo menos sete sub-grupos, cada um com autonomia política e social, ocupando seu próprio território.

Os chefes, atualmente, conduzem o processo político de aproximação ao mundo não suruwaha. As decisões, geralmente, dependem de conhecimentos sobre questões que eles apresentam nas conversas, principalmente nas rodas noturnas de rapé. Por outro lado, todos os chefes são investidos de autoridade ritual e, portanto, são chamados inua, termo que designa os antigos pajés que conheciam o segredo do mundo espiritual, manifesto, sobretudo no mazaro, um poder de conhecimento do bem e do mal.

¹⁶⁴ Texto modificado KROEMER, Gunter. *A caminho das malocas*. São Paulo: Ed. Loyola, 1989. p. 214.

Além dos chefes de família há ainda os porta-vozes que podem surgir em ocasiões especiais, com poderes representativos, indicados ou que se autoinvestem de autoridade para falar e agir em nome de todos. Os porta-vozes, geralmente, são homens cuja coragem e força são reputadas em festas competitivas; representam o grupo principalmente na defesa dos direitos territoriais.

Outros líderes políticos, finalmente, são os donos das malocas que, às vezes, assumem o papel de porta-vozes quando se trata de trabalhos cooperativos, como a construção da maloca, ou que se investe de certa autoridade moral enquanto o grupo todo habita em sua maloca. No entanto, toda autoridade é tratada com cuidados especiais em razão das ameaças de suicídio. Os Suruwaha reservam o espaço para ações políticas com extraordinária liberdade.¹⁶⁵

7 AUTOPUNIÇÃO

Entre os Suruwaha, quando há violação de normas que envolvem padrões culturais, as ações de justiça e sanções não são tomadas por um tribunal de árbitros, mas pelos próprios indivíduos que transgrediram a lei. Ou seja, quando uma ação de roubo, difamação ou qualquer que seja o delito é dirigida contra outra pessoa, é a parte agravada que se autopune, destruindo objetos de uso pessoal, plantações ou mesmo a própria vida. A pessoa agravada nunca se revolta contra o transgressor. A raiva surge de situações de agressividade contra seus direitos individuais. As normas, que funcionam como agentes da justiça, com seus

¹⁶⁵ Texto modificado. KROEMER, Gunter. *Kunaba Made: O Povo do Veneno*. Belém (PA): Ed. Mensageiro, 1994. p. 134-135.

efeitos autodestrutivos, são conhecidas e praticadas por todos de comum acordo.

Os Suruwaha praticam atos de autopunição pública. Um rapaz, numa briga familiar, acertou sem querer o rosto da mulher, abrindo uma ferida profunda; ela recorreu ao suicídio. Algum tempo depois, ele próprio se submeteu a um castigo: vestido de saia de folhas de uma espécie de árvore, e pintado de urucum, aceitou uma dose extraordinária de rapé que teve efeito imediato sobre o sistema nervoso, derrubando-o ao chão, fazendo-o passar por terríveis dores. É notável que, entre outras mulheres, a própria mãe da falecida esposa cuidava dele. A aplicação de rapé como castigo ou reconciliação pode também ocorrer em situações em que se apresentam pequenos conflitos morais, descontentamentos, tensões, etc. e é considerada como expiação da culpa.¹⁶⁶

8 OS PAJÉS – INUA HIXA

Contam os Suruwaha que antigamente cada subgrupo tinha seus próprios pajés. No entanto, quando a frente pioneira de extrativismo chegou àquela região, eles sucumbiram às doenças ou foram assassinados. Ari e Notu são considerados os últimos pajés. Ari era pai de Au e de Aijibi, duas mulheres que ainda cheguei a conhecer. Isso quer dizer que os Suruwaha, depois do

¹⁶⁶ Texto modificado. KROEMER, Gunter. *Kunaha Made: O Povo do Veneno*. Belém (PA): Ed. Mensageiro, 1994. p. 135-136.

massacre, ainda tinham um pajé, que era companheiro de idade de Dawari, o primeiro a tomar o veneno kunahã.¹⁶⁷

A primeira geração depois do genocídio, e, portanto, depois da unificação dos subgrupos, teve seu pajé. E depois da morte de Ari não teve outro pajé Suruwaha, e o suicídio se alastrava. Hoje, todos os homens podem se investir de poderes espirituais a partir de experiências realizadas com o mundo dos espíritos. Eles, hoje, são chamados inuna, os pajés. Ikiantaré, por exemplo, teve sucesso com seus contatos kurimie e é, por isso, respeitado como pajé mais forte. Entretanto, ninguém é considerado inua hixa, verdadeiro pajé, iniciado nos segredos do poder mazaru. O mazaru é uma força que é localizada em várias partes do corpo, principalmente na ponta do dedo de onde é lançada contra uma pessoa agravada, para curar ou para matar.

Os pajés viajavam para longe, para o mundo das almas, onde procuravam os conhecimentos do mazaru. Voavam como pássaros, rompendo com barulho as barreiras da terra para viajar junto com os falecidos, em canoas, flutuando acima das nuvens, e se alimentando com plantas que cresciam por si mesmo, sem esforço humano. A transformação zoomorfa lhes deu o poder de viverem entre as duas existências, portanto não estavam sujeitos à morte.

Contam que os pajés com os conhecimentos do mazaru eram capazes de ressuscitar mortos e curar doentes.

Os ritos de iniciação, hoje, se dão pelo aprendizado do canto, recebido de um determinado espírito. O canto deve ser

¹⁶⁷ O povo Suruwaha conhecido como “povo do veneno”, devido à prática da morte ritual pela ingestão de raízes tóxicas de timbó. Essa prática está relacionada com os massacres sofridos pelos Suruwaha na época do extrativismo da seringa, quando os diferentes subgrupos deste povo que moravam em regiões diferentes tiveram sua população drasticamente diminuída e perderam suas lideranças espirituais (pajés). Fugiram então para locais de difícil acesso nas cabeceiras dos rios e se juntaram numa única maloca.

executado quantas vezes forem necessárias até ele se encontrar com os espíritos.

Existe uma relação de obrigatoriedade entre os vivos e os mortos, entre os kunahã made e os Suruwaha. A estrutura social tende a contemplar tanto os Suruwaha vivos quanto os mortos, formando uma estranha unidade de relações sociais.¹⁶⁸

9 INTERPRETAÇÃO DA EXISTÊNCIA HUMANA

Os Suruwaha concebem a existência humana em dois caminhos distintos: no kunahã agi, o caminho dos que morrem por ingestão de veneno; e no mazaruru agi, o caminho dos que morrem naturalmente.

O caminho do veneno determina a existência humana pela morte ritual. O Suruwaha que parte voluntariamente desta vida, bebendo o veneno kunahã, se torna asumã, a alma substancialmente identificada com a pessoa do falecido. O corpo apodrece, destruído pela morte, mas a asumã sobrevive na imortalidade.

Logo depois da morte de uma pessoa, a alma permanece no nível buadaha, onde ela se alimenta de frutinhas de tumbó e toma rapé, colocados em cima do cadáver ou dentro do túmulo. Essa fase de perambulação termina apenas quando um temporal com raios e trovões desaba. Então a asumã toma o caminho da lua cheia, caminhando do leste ao oeste.

O caminho da cobra é o arco-íris, por onde caminham as almas daqueles que morreram por mordida de cobra; finalmente se juntam ao povo do veneno, na casa do ancestral Bai onde viverão sua nova existência imortal.

¹⁶⁸ Texto modificado. KROEMER, Gunter. *Kunaha Made: O Povo do Veneno*. Belém (PA): Ed. Mensageiro, 1994. p. 148-150.

No entanto, nem todos os Suruwaha morrem por ingestão de veneno, apesar de várias tentativas de suicídio por parte de alguns. Existe uma outra realidade que é vivida e esperada pelos velhos. A interpretação desta realidade, do mundo dos velhos que morrem naturalmente aponta para um caminho alternativo, o *agi-uwa*, provavelmente o caminho tradicional antes da prática do suicídio. Os Suruwaha que morrem de velhice atravessam o nível *buadaha* e de lá passam pelo caminho do sol até a casa do ancestral *Tiwiju*, onde os velhos são investidos com a eterna juventude.

O *agi-uwa*, atualmente, é desacreditado pelo motivo dos suicídios, e a velhice ridicularizada. A passagem pelo nível *buadaha*, atualmente, é apresentada como penosa e indesejável, onde as *asumã* dos velhos vagueiam por muito tempo, sem destino e sossego, e jamais se encontrarão com os parentes que morreram por ingestão de veneno, na casa de *Bai*.¹⁶⁹

¹⁶⁹ Texto modificado. KROEMER, Gunter. *Kunaba Made*. O Povo do Veneno?. Belém (PA): Ed. Mensageiro, 1994. p. 150-151.

2 DIALOGANDO COM O POVO SURUWAHA

Teresinha Weber¹⁷⁰

No ano de 1982 fui convidada pelo Cimi para integrar a equipe local, que em maio de 1980 estabelecera o primeiro contato pacífico com o povo Suruwaha. Minha experiência indigenista até então havia se dado com os Enawenê – Nawê, um povo de contato recente, localizado no Mato Grosso. Permaneci na equipe até 1988.

Sáimos de barco de Lábrea/AM descendo o rio Purus até a Boca do Tapauá. Subimos o rio Tapauá e entramos no rio Cuniuá até a altura do Riozinho. Nesta viagem, como só andávamos de dia, levamos praticamente uma semana.

A subida do Riozinho foi bastante devagar uma vez que há muitas curvas e o rio é mais estreito. Mas tinha água o suficiente para navegarmos com tranquilidade, mesmo com lugares de muita correnteza e redemoinhos. Que região linda e exuberante! É o mundo indígena (Marimã e/ou Suruwaha) sendo ameaçado. Em certo ponto do caminho encontramos mais alguns moradores e exploradores de sorva, peixe ou madeira. No dia seguinte atracamos na colocação dos Alecrim. Um roçado grande de mandioca e algumas outras plantas. Galinhas pelo quintal e muito cachorro, companheiros de caçada, mas também isca para as onças. As conversas foram até altas horas incluindo histórias dos “índios bravos”, os “heróis exploradores”, almas

¹⁷⁰ Integrou a equipe Suruwaha do Cimi Norte I/Prelazia de Lábrea. Atuou por longos anos junto aos povos indígenas do Mato Grosso e Amazonas, por meio da Opan/Cimi/MT/Cimi Norte I.

que vagueiam pela noite amedrontando os viventes, histórias de caçadores e pescadores.

Mais algumas horas e chegamos a uma terra firme que escolhemos para ser nossa base de apoio, não sem antes explorá-la na sua beira e dando algumas voltas floresta adentro. Havia um pequeno igarapé, com boa água para se beber e tomar banho, e uma parte plana e boa para se colocar um roçado. Em frente, um pouco abaixo, havia outro igarapé, bom para pescar. Seria ali o Amoá, nossa futura morada e lugar de estudos e de planejamento dos trabalhos, de descanso e de entrosamento com este mundo tão novo e atraente para nós. Quantas malárias passaríamos ali, escutando a “mãe da lua”, um tipo de coruja, ora rindo do nosso desânimo pela madrugada, ora querendo nos dar coragem para enfrentar o novo dia!

À noite, no barco, começamos a fazer os planos para os próximos dias: começar a preparação do local para a construção de uma casa enquanto fazíamos a quarentena em preparação à ida às Malocas. Preparávamo-nos física e psicologicamente para conhecermos os “índios do Coxodoá”, como eram conhecidos neste início de trabalho. Além de leituras e estudos, fazíamos exercícios práticos de remar a canoa e nadar bem.

Enfim chegou o dia de subirmos até o Pretão. Como ainda tinha bastante água subimos de barco até a boca deste igarapé. De agora em diante a viagem incluía mais novidades e desafios para mim. Nunca tinha me imaginado que se pudesse subir de motor um igarapé tão estreito! Só mesmo com muita coragem, força bruta, um “bom” treinamento de remo e uma boa dose de humor, dando gargalhadas com as quedas na água e escorregões nos paus. Como eu era a mocinha entre quatro cavalheiros, muitas vezes era poupada nas passagens mais difíceis. Quantas vezes vibrávamos quando um estirão limpo aparecia na nossa frente. Era hora de acelerar o motor e sentir o vento - ou a chuva - no rosto, pois a viagem iria melhorar. Mas o estirão também logo dava lugar a outra curva e a mais galhada ou paus caídos e, normalmente, muita formiga ou caba (vespas) nos atacando.



A autora na canoa subindo o igarapé Pretão.

Foto: Gunter Kroemer

Esta situação foi se repetindo ao longo do dia. No final da tarde era hora de acharmos um bom lugar de acampamento, pois a chuva nesta época de inverno não dava muito aviso, quando menos se esperava vinha um toró. Os lugares de acampamento na maioria das vezes já eram pontos conhecidos de Gunter e Chico. O primeiro compromisso, após chegar ao local de acampar, era tentar apanhar um peixe fresco e encontrar uma lenha menos molhada para fazer um foguinho para cozinhar a caça apanhada ao longo da viagem (seguidamente um mutum). Quando não tinha uma coisa nem outra se avançava nos enlatados (carne, salsicha, sardinha ou feijoadada) com farinha. Antes que escurecesse limpávamos o acampamento e escolhíamos as árvores para amarrar as redes e esticar a lona, proteção bastante frágil para as fortes chuvas nesta época. Na minha primeira experiência de acampamento no Pretão as fortes chuvas do dia continuaram noite adentro. A todo o momento levantávamos para achar outro ângulo para a rede permanecer seca, porém não havia muito jeito. Gunter, como bom cavalheiro e preocupado comigo, sempre achava um lugarzinho seco para mim. Como não havia lenha

seca para o fogo, iluminávamos o acampamento com lamparina, nos protegendo assim contra as onças. Já na madrugada a chuva deu uma trégua, e a sinfonia dos sapos veio com toda força, parecendo louvar o Criador por tanta água.

Quando o sol vinha apontando já era hora de levantar acampamento, guardar os apetrechos que ficariam, ajeitar o motor e canoa num lugar seguro, comer alguma coisa e seguir pelo varadouro, rumo às malocas. Nossa bagagem agora era bem leve: uma rede, um pequeno cobertor ou lençol para nos proteger do frio da madrugada, um calção, uma camiseta, um caderninho com caneta para anotar a língua, uma faca, um terçado, uma espingarda e alguns remédios. Levávamos para os índios algumas ferramentas e anzóis.

Iniciamos a caminhada com Chico e Gunter à frente, pois já conheciam o caminho. Como seria mais este encontro com os índios brincalhões?! Observávamos tudo pelo caminho – pisadas, quebradas – para ver se eles haviam andado por aí recentemente. Após umas três horas chegamos a um roçado antigo e gritamos. Apareceu Sobone, um velho índio, carregando uns pedaços de cana e um terçado velho. Mais na frente apareceram outros, numa frenética gritaria e esticando os arcos como se estivessem atacando um inimigo temível. Ficamos parados esperando o momento seguinte quando se aproximaram, ainda batendo as flechas, e nos examinando um a um, falando alto. Eu era a grande novidade, a primeira mulher a ter a audácia de aparecer nas malocas. Logo começaram a tampar o nariz e pensei que fosse algum bicho podre na capoeira. Porém o bicho fedido éramos nós, com a roupa molhada e cheirando a suor. Logo pediram que tirássemos a roupa e deixássemos nos paus para secar e não levar esta “sujeira” na maloca. Sugerimos por gestos (ainda o único meio de comunicação possível naquela época) que a lavaríamos no igarapé. Seguimos para a maloca apenas de calção.

Mais uma pequena caminhada, que parecia levar horas, pois éramos parados a todo o momento para mais informações

e exames, chegamos enfim, na aldeia. Esta era formada por uma casa – oca – enorme no meio de um bananal e um pupunhal. Naquele dia nem sequer deu tempo de apreciar a monumental engenharia da maloca Suruwaha. Ali, agora no seu hábitat, fui o centro de admiração das mulheres e crianças (soubemos depois que os homens estavam fora, em uma caçada). Rodeada por elas me senti segura e feliz por tantos gestos de carinho. As mulheres e mocinhas alisavam meu cabelo fazendo comentários. Era o corte de cabelo que não lhes agradava. Pegavam no meu peito e apertavam fazendo perguntas, passavam as mãos na minha barriga e faziam mil perguntas. Por gestos deduzia que queriam saber se eu tinha filhos, qual dos homens era meu marido. Sim, porque afinal nenhuma moça ou senhora anda sozinha com quatro homens! E com certeza nenhuma Suruwaha chega a esta idade sem ao menos ter tido um filho.

Não demorou muito e vieram com alguma coisa para comer. Era o “grolado” que eu havia ouvido falar, ou seja, massa de mandioca mexida no aguidal (tipo de panela de barro) – mais cozida que torrada. Estávamos com fome e aceitamos de bom grado a oferta. Em seguida vieram umas moças me puxando para o lado e cochichando alguma coisa, pareciam ter mais intimidade comigo do que com os rapazes. Uma delas tinha na mão uma bola vermelha - o urucu em pasta, e mostravam para meu calção. Outra veio com um chumaço de fios vermelhos na mão que logo identifiquei com uma tanga de fios de algodão, pintada de urucu. Colocaram a tanga em mim, pintando o resto do corpo com urucu. Apenas reclamaram de meu cabelo que eu não queria que cortassem, mas mesmo assim eu já estava apresentável para a cultura Suruwaha. Não tardou e todo o grupo estava pintado. Os colegas já haviam conquistado um espaço na maloca para atarmos nossas redes e eu estava com muita vontade de descansar devido à caminhada e a tanta tensão e emoção. Mas o dia ainda nos reservava mais tensões afinal, já que aqueles eram os “índios brincalhões”!

Ao anoitecer nos foi oferecido cana e banana. Parecia ser esta a nossa janta, porém mais tarde ainda conseguimos comer uns pedacinhos de carne com grolado. Já deitados na rede de vez em quando alguém vinha nos falar mais alguma coisa. E como tínhamos vontade de apreender esta língua! Lá pelas tantas parecia que enfim, teríamos uma boa noite de sono, sem chuva, protegidos pelos índios. Mas, a altas horas da noite, no meio do sono, de repente uma gritaria lá fora, gente correndo e batidas fortes nas redes nos fizeram pular assustados. Eram os homens voltando de sua viagem de caçada e nos recepcionando. No meio de toda esta bagunça surgiu um homem com um pau na mão vindo com ele esticado na minha direção. Levei um susto muito grande, mas ele deu risada e tentou levantar minha tanguinha com o pau que era a sua bengala. Tinha uma perna amputada por mordida de cobra, como soubemos mais tarde. Daí em diante, até o amanhecer praticamente nem dormimos. A toda hora alguém vinha bater no punho da rede nos acordando.

O novo dia também prometia muitas emoções: logo cedo fomos chamados a ir buscar cana. Talvez nos quisessem tirar da maloca para poderem examinar com calma nossas mochilas. Saíram conosco apenas alguns rapazes, mas no caminho fomos encontrando mulheres com crianças. Levavam algumas ferramentas (facas e terçados) que provavelmente haviam recebido em visitas anteriores. Passamos por um igarapé pequeno, capoeiras velhas e mata alta até chegarmos ao roçado. Foram nos mostrando todas as qualidades de plantas: No mato o nome de árvores, nas capoeiras as pupunheiras e na roça, uma riqueza muito grande de alimentos cultivados: milho, mandioca, macaxeira, batata, cará, inhame, abacaxi, banana de diversos tipos e tamanhos e muita cana. Tudo nos parecia uma grande bagunça, sem uma separação de espaços para cada produto. No entanto, seguindo a sabedoria milenar deste povo, tudo estava no lugar certo. Foram cortadas algumas canas e depois a nós oferecidas. Sentamos em velhos paus caídos, à sombra de bananeiras para

saborear nosso café da manhã. Algumas meninas vieram sentar ao meu lado, ajeitando minha tanga e me ensinando como se deve sentar ao estar vestida com uma peça tão minúscula. Mais uma vez me faziam todas as perguntas do dia anterior, e novamente sem obter respostas. Tentei me comunicar com gestos e anotar algumas palavras. Ao menos consegui saber o nome de alguma delas. Se para elas tudo era incompreensível para mim era um fascínio conhecer esta nova cultura.

De repente mais movimento e gritaria. Era o pessoal que estava em outra maloca e vinha nos ver. Mais uma vez fomos examinados e os índios comentavam muito os portes físicos de cada um: Gunter muito alto, Mané muito gordo e o restante, Rubens, Chico e eu nos enquadrávamos quase no porte normal. Depois de um bom tempo nos indicaram o caminho de volta à maloca. O sol já ia alto e estávamos suados e incomodados com a abelha uruçú e outras que insistiam em entrar nos olhos. Assim, uma parada no igarapé para tomar banho era indispensável. Aula de higiene – temos que usar tanga de folha para tomar banho. Algumas mulheres que estavam lavando batatas e inhames me puxaram para o lado e me ensinaram como trocar a tanga. Um cipó fino ou envira é amarrado na cintura e depois, atrás desta cinta, são presas folhas que formam a tanga. A de algodão é retirada para não ser molhada.

Após isso eu estava pronta para entrar na água. Como estava muito raso me ensinaram a ajoelhar e jogar água na cabeça, costas e me lavar assim abaixada. As partes mais sujas eram esfregadas com areia ou folhas amassadas. O banho sempre deve ser tomado abaixo da lavagem dos tubérculos. Também ensinaram que nenhuma necessidade fisiológica deve ser feita na água, nos espaços da roça e nem nos caminhos.

De volta à maloca vimos que de fato eles haviam mexido nas mochilas, porém sem grandes perdas. Era a curiosidade pelas novidades da tecnologia dos brancos. Pensavam que nós

dominávamos a fabricação de tudo isso: redes, roupas, remédios, anzóis e ferramentas. Trouxeram-nos, pela tarde, um terçado sem o cabo (uma ferramenta antiga dos sorveiros) e nos forçaram a colocar um cabo novo já que era do nosso mundo. Como explicar que ninguém de nós sabia fazê-lo! Por isso a palavra “fábrica” logo entrou no vocabulário Suruwaha.

Permanecemos três dias com eles e fomos convidados a nos retirarmos. Era a certeza da autossuficiência deste povo e era essa também a filosofia de nosso trabalho: não criarmos nenhuma dependência deles em relação a nós. Voltamos ao Amoá onde avaliamos esta visita e replanejamos nossas atividades.

No segundo semestre voltamos apenas Gunter, Chico e eu. Na quarentena no Amoá elaboramos o conteúdo a ser trabalhado com os índios. Era urgente aprendermos a língua para que pudéssemos dialogar e nos conhecermos mutuamente. Aproveitamos também o tempo para trabalhar mais uma parte da construção da casa. Havia muito pium, mas o tempo em geral colaborava. Tínhamos também muita fartura de peixe e caça. Após algumas semanas seguimos rumo ao Pretão. Agora, somente em três também tive de me esforçar mais empurrando a canoa. Como havia pouca água as dificuldades eram maiores, acampamos bem abaixo do outro acampamento e por isso tivemos de caminhar mais até chegar às malocas.

A recepção não foi menos calorosa que da outra vez: muitos gritos e correria quando nos perceberam chegando. Logo nos levaram para dentro da maloca nos dando um espaço para atarmos as redes. Havia várias panelas grandes fumegando e uma euforia grande entre as mulheres e crianças. Logo vimos que era uma caça maior sendo preparada – talvez uma anta. As mulheres estavam próximas às suas redes preparando os grolados, indispensáveis no acompanhamento ao caldo da carne, ou descascando pedaços de macaxeira que eram cozidos junto com a carne. Em alguns cahús (espaço familiar) havia também cará

e inhome. As panelas maiores com a caça estavam em espaços mais abertos e sendo monitorados pelos homens que, com uma pá estreita e comprida de madeira, mexiam de vez em quando o cozido, conversando com outros homens sobre a caçada. Um tempo depois, os rapazes que estavam conosco nos deram a entender que o cozido estava pronto e chamaram apenas Gunter e Chico. Os demais homens também se aglomeravam ao redor das panelas, cada qual com a sua cuia de cerâmica, aguardando o caldo. Crianças vinham com as cuias que as mães haviam mandado. Era o caldo comunitário onde apenas os homens participam num primeiro momento. Depois cada um envia uma cuia cheia de caldo e pedaços de carne e macaxeira para sua família. Nós ainda não estávamos tão integrados no povo para merecermos muita coisa, mas nos deram ainda assim uns pedacinhos de carne e um pouco de grolado. Mais tarde recebemos mais alguns pedaços de carne aqui e acolá. Completamos a janta com cana e banana.

Interior da maloca Suruwaha
Foto: Gunter Kroemer



Já de noite, com a luz dos fogos, percebemos outra movimentação na maloca. Eram as rodas de xinã (rapé). Gunter e Chico, que já conheciam o rapé dos Jarawara, foram experimentar junto com os homens. As mulheres também tomam o seu xinã, às vezes sozinhas, ou com outras mulheres. Já pude observar melhor a disposição das redes, das famílias, dentro do espaço da maloca. O cajú é o lugar da família. Ali é esticada a rede maior que sempre é do chefe do núcleo familiar e, abaixo desta, uma rede bem menor, muitas vezes toda rasgada, a da mãe, normalmente ainda com uma criança pequena junto dela. Nos lados são atadas as redes dos outros filhos. É no espaço do Cahú que são guardados todos os pertences da família. A palha que forma a cobertura da maloca também esconde pertences entre os quais, o rapé, cestinho de paina, flechinhas, utensílios domésticos, etc. No centro da maloca fica o espaço dos rapazes solteiros, com redes muito grandes, bonitas e bem-conservadas. Estas normalmente são atadas a uma altura maior, até dois ou três metros.

Desta vez conseguimos ter uma boa noite de sono, sem batidas na rede. Apenas no clarear do dia chegaram mais alguns curiosos ao nosso lado falando muito e nos fazendo perguntas. Era hora de anotações no caderninho. Atizamos o fogo para nos aquecermos do friozinho da manhã e chupamos cana. Em seguida nos levaram para mais uma rodada nas roças. Passamos em outras malocas onde havia banana madura e abacaxi. Encontramos algumas mulheres que estavam colhendo algodão próximo à casa. Este é fiado para a confecção das tangas feminina e masculina.

Aos poucos conseguíamos anotar as primeiras palavras e descobrir algumas palavras chave como “o que é isso” ou “como chama isso”. Eles por sua vez também nos perguntavam sem parar, principalmente sobre nós, nosso parentesco, nome dos nossos pais, dos irmãos, onde moram, se temos filhos, etc. Assim, num processo bastante lento, íamos tentando dar explicações

compreensíveis para eles. Informações não só do nosso mundo pessoal, mas também da realidade dos brancos mais próximos, os ribeirinhos, o que sempre foi um desafio muito grande, uma vez que nós não os representávamos diretamente.

Interessava-nos também saber algo da geografia da região como nome dos igarapés, áreas de caça e pesca, a quantidade de malocas, etc. Com as contínuas investidas de sorveiros e madeiros era urgente garantir a demarcação destas terras. Com muitas brincadeiras desenhavam no chão um grande mapa onde apareciam desde o Pretão, o Coxodoá e até o rio Purus. Agora tínhamos condições de lhes mostrar a localização dos brancos, bem como de outros povos indígenas.

Voltamos mais uma vez ao Amoá e desta vez terminamos nossa casa. Ao menos estava coberta de caranaí e os detalhes terminaríamos em outras ocasiões. Nas horas de sol quente ou de chuva aproveitávamos para o estudo, leituras, planejamentos e aprendizado da língua.

No ano seguinte voltamos apenas Gunter e eu às malocas, levando na bagagem muito ânimo, mas também novas preocupações. No final do ano anterior havia acontecido a “Operação Coxodoá” da Funai que abria caminho não só para invasores e missionários sem escrúpulos, mas também possíveis doenças, desconhecidas para os Suruwaha. Na medida do possível tentávamos alertar os índios para o perigo desta nova realidade.

Foi um ano de rico aprendizado, repasse de informações importantes sobre o mundo dos brancos, dos vizinhos indígenas, e muita convivência com os Suruwaha. Pela primeira vez conseguimos ficar mais de um mês seguido na aldeia. Como já tínhamos adquirido mais confiança pude ter uma convivência e aprendizado maior com as mulheres e, na maloca, nos deram mais abertura no espaço familiar. Estávamos morando junto ao kahú de Aidi, nossa querida avó. Ali estavam suas netas que não

se cansavam de nos ensinar palavras novas e o jeito de ser Suruwaha. Aprendi muitas palavras catando piolho com as meninas e as risadas eram muitas quando pronunciávamos errado. A catação de piolhos é um verdadeiro ritual na maioria dos povos indígenas. Mais do que se ver livre destes bichinhos, é momento de conversas (e até de fofocas) entre vizinhas, entre mãe e filha, entre irmãs e, é afeto, sobretudo, entre a mãe e os filhos, e momento de prazer e carinho entre o casal.

Certo dia vi que a rede de uma das meninas estava sendo levantada pelo pai: ela estava na sua primeira menstruação. As moças, nas suas primeiras menstruações, têm suas redes levantadas perto de metro e meio do chão e permanecem ali, praticamente o dia todo, com os olhos vendados, só descendo para fazer as necessidades. Ainda assim, nestes casos, são levadas pela mãe ou outra parenta mais velha que a guia pela mão. A rede é forrada por uma espécie de feltro de envira, bem macio, que absorve bem o fluxo. No período da menstruação seguem um regime alimentar bem rígido. Não devem se alimentar de carne vermelha em nenhuma hipótese, pois isso aumenta o fluxo de sangue. Esta dieta também deve ser seguida após o nascimento de uma criança e compartilhada com o pai. Neste período se alimentam de peixe, de aves de carne branca e outros produtos da roça.

Um dia, após um bom banho de igarapé e com o corpo pintado de urucu, as meninas e Xibkuá, nossa mãe, resolveram me dar umas aulas de etiqueta, de como deveria me portar na frente das outras pessoas. Como a tanga da mulher é muito curta, esta nunca deve sentar com as pernas descruzadas ou ficar de pé, principalmente na frente de pessoas sentadas, sem estar com uma perna na frente da outra, ou seja, esconder as partes íntimas. Da mesma forma deve ter o cuidado ao estar deitada na rede.

O nascimento de uma criança também é um momento todo especial para a mulher e motivo de muita alegria para toda a maloca. Chegando o momento do parto, a grávida é acompanhada de sua mãe, avó ou tia, enfim, uma mulher mais velha, para fora da maloca, normalmente na beira do caminho que leva à roça ou igarapé. Ali fica de cócoras, em cima de folhas, dando a luz à criança. A mãe fica nesta posição até a placenta ter sido eliminada. Neste momento a mais velha corta o cordão umbilical com uma lasca de taquara. Em seguida a mãe toma a criança nos braços e volta à maloca. O excesso de sangue é tirado com folhas macias e a mãe senta na rede forrada com o feltro de envira já oferecendo o peito ao recém-nascido. Aos poucos a criança vai sendo pintada de urucum, com leve massagem pelo corpo. O pai, deitado na rede acima apenas fica observando. Isso quando ele se encontra em casa, pois já tem acontecido de o pai se encontrar caçando ou pescando. Neste caso há muita pressa em encontrá-lo, pois o mesmo não pode mais fazer nenhum esforço, fazendo todo o ritual de resguardo com a sua mulher. Logo que a mãe retorna para casa já se inicia o processo de cauterização do umbigo. O tratamento com o umbigo é feito da seguinte forma: a mãe vai aquecendo os dedos polegar e indicador no fogo e pressionando a ponta do umbigo e, alternadamente, coloca perto do mesmo a ponta de um gravetinho em brasa, sem, contudo, encostá-lo. Em menos de dois dias o umbigo está totalmente seco. A criança agora dormirá sempre com a mãe até o nascimento do próximo filho ou filha. O resguardo dura alguns dias e nesse meio tempo todos os serviços mais pesados são feitos pelas parentes próximas.

Um dia sou convidada por uma mulher a ir junto na roça. Vejo que não sou a única, pois um bom grupo está indo junto, levando crianças e os cestos de arumã nas costas. É o dia da colheita comunitária da mandioca. Cada família tem o seu espa-

ço plantado na roça, mas em certas ocasiões são convidadas outras a colher na sua roça. Em outro momento esta deve retribuir o convite. Ainda antes de chegar à roça apanham material para fazer cestinhos menores onde elas, ou as crianças, levarão algum outro produto colhido pelo caminho. Chegando ao local acontece um primeiro entrosamento: sentar nos paus e chupar cana, sem muita pressa para iniciar a colheita. Em seguida a “dona” da roça mostra onde cada uma pode arrancar a mandioca. As crianças ficam aí, próximas das mães, ou as maiores inventam brincadeiras pelos paus ou descascam cana para os menores. A volta para casa inclui uma parada no igarapé para tomar banho e lavar batata, cará ou inhame que porventura estejam trazendo. A mandioca não é lavada.

O trabalho de preparação da massa da mandioca se dá em casa. O cesto é esvaziado no cahú de cada mulher, próximo da saída onde a claridade é maior. A mandioca é descascada somente pelas mulheres – mãe, filhas e, eventualmente, alguma outra parente. Usam a faca ou uma espátula de madeira para raspar a casca mais fina apenas. Em seguida é lavada e iniciado o processo de ralação. O ralador é feito de um pedaço de raiz de paxiubinha, preso a um esteio e com a outra extremidade escorada na lateral do ventre da mulher que se encontra sentada para a atividade. Por baixo do ralador o chão é forrado com folhas de bananeira onde cai a massa da mandioca. Depois de ralada, a mandioca é espremida numa espécie de tipiti, feito de envira. A massa está pronta para se fazer o grolado e a água, que é o tucupí, é fervida para se extrair o veneno e consumida em seguida.

Em outra ocasião fomos na mata pegar frutas. Esta atividade também é feita, às vezes, quando vão ou retornam da roça, ou até em mudanças de maloca, provocando assim um momento de parada para descanso. Esta atividade não se restringe apenas às mulheres mesmo que sejam elas que mais vão à colheita de

frutas. A alegria e algazarra é muito grande quando se chega ao local. Já no caminho se providencia o material para a confecção dos cestos que são trançados no local da coleta. Quem sobe na árvore para apanhar as frutas ou cortar galhos são normalmente meninos ou rapazes e por vezes mocinhas. Quando os galhos vão caindo a turma em baixo já vai selecionando as boas para os cestos e aproveitando para saborear também até não querer mais. Sendo a árvore muito alta e impossível de se subir, esta comumente é cortada. Sabem que têm outras menores para dar continuidade à espécie.

Agora, ficando mais tempo seguido com os Suruwaha, pude observar melhor o dia a dia do povo e, portanto o espaço/papel da mulher, seus deveres, suas obrigações, etc. Analisando a partir de nossa cultura, poderia se afirmar que a mulher Suruwaha é discriminada e dominada pelo homem. A mulher possui uma rede muito pequena em relação à do homem. Nas mudanças de aldeia a mulher parece ser um “burro de carga”, pois, além de carregar todos os pertences (panelas, redes, cuias e outros apetrechos de cozinha), ainda carrega uma ou até duas crianças pequenas, sendo que o homem apenas carrega o arco, flechas e zarabatana. Se a mulher é viúva, ela mesma deve providenciar sua lenha e fazer serviços, favores e agrados a um filho, sobrinho ou outro parente homem para ganhar sua carne ou peixe. Mas esta é a realidade superficial. Dentro do contexto cultural podemos perceber harmonia nas relações entre homens e mulheres, cada um cumprindo suas funções e papéis. Contudo, esta harmonia também pode ser quebrada por fatores diversos, o que até pode levar a tentativas de suicídio.

A mulher quando se sobrecarrega com a mudança para outra maloca entende que o homem é o que protege o grupo nas andanças no mato e que deve prover o sustento com a caça. Portanto, deve andar com as mãos mais livres. Uma viúva, já idosa,

quando busca sua lenha, cozinha para seus netos, ou lhes dá uma rede nova, sabe que estes lhe dão a garantia do sustento com caça e peixe, e tem a felicidade de poder ser útil ao seu povo.

Na minha vivência com este povo presenciei muitos momentos de descontração e alegria entre as mulheres. Nos banhos de final de tarde ou de volta da roça não têm muita pressa. Curtem os filhos brincando na água e dando-lhes banho; lavam algum produto trazido da roça no meio de animadas conversas; aproveitam por vezes estes momentos para dar de mamar tranquilamente aos bebês que vinham nas tipóias dormindo.

Nos finais de tarde seguidamente se vê grupinhos de mulheres ou grupos familiares sentados do lado de fora da maloca conversando e catando piolho, cortando cabelo ou confeccionando tanga, à sombra das bananeiras ou pupunheiras. Este espaço a equipe aproveitava bastante para intercambiar informações. Preocupados com a possibilidade de contatos indiscriminados, principalmente a partir do Coxodoá, empenhávamo-nos em convencer os Suruwaha da necessidade de uma proteção para as doenças, ou seja, era urgente agilizarmos a vacinação para este povo. Falávamos do perigo de pegarem gripe e da facilidade do contágio. Esta tarefa nem sempre era fácil, mas a tosse era uma referência.

Outro momento por vezes coletivo é o de preparação da mandioca que será guardada em igarapés e consumida meses depois. Mesmo que cada uma rale a sua parte da mandioca e, junto com o marido, prepare o cesto onde será guardada, há uma sintonia e comunicação entre elas. A massa da mandioca é prensada em cestos muito firmes feitos de arumã, forrados com folhas de bananeira ou pacova. Quando o cesto está cheio amarram-no com cipó para que forme um pacote bem firme, evitando que tenha vazamento ou entre água quando submerso no igarapé.

A confecção de redes ou o conserto delas também é atividade feminina, intercalada com outras atividades como:

amamentar a criança, fazer um grolado, chupar uma cana ou buscar água no igarapé. São fincados dois paus no chão, sendo a distância entre um e outro o comprimento da rede. Isto é feito em algum espaço dentro da maloca ou mesmo em alguma sombra, do lado de fora da casa, quando o tempo permite. A linha é esticada ao redor dos paus, em sentido horizontal, até que se tenha a largura desejada, iniciando-se então a trama de fios, em sentido vertical, unindo os fios da rede um ao outro.

A arte da confecção das cerâmicas (panelas, aguidal, cuias ou vasilha onde o homem prepara o veneno) fica restrita a mulheres de meia idade para frente. Elas, no entanto, também ensinam a arte para as mais novas. Ao barro, que é cuidadosamente selecionado e limpo, é misturada a cinza da casca de caripé (uma árvore). Depois de confeccionada, a cerâmica é seca na sombra por uns dias e depois queimada em fogo leve, feito com palhas e gravetos.

Aliás, todas as atividades são passadas de mãe para filha desde a mais tenra idade, mesmo que seja por meio de brincadeiras com outras meninas. Elas brincam de fiar algodão, com pequenos fusos, de trançar redes com fios velhos, descartados pela mãe, de descascar cana ou mandioca, com facas de verdade, o que nos escandalizava no começo. Como deixar uma criança brincar com faca ou terçado! Para o Suruwaha isso é necessário para o seu aprendizado – se machucando vai aprendendo a se cuidar. Outra brincadeira comum é a de lidar com o suicídio, onde o enterro é representado com miniatura de sepultura. Esta brincadeira inclui ambos os sexos. Os meninos também vão imitando atividades masculinas em suas brincadeiras, simulando caçadas e atividades na roça. Seguidamente entram passarinhos descuidados dentro da maloca. É a hora dos meninos exercitarem sua arte com as zarabatanas de brinquedo para caçá-los.

Todas as brincadeiras são monitoradas pela mãe, irmã mais velha, ou até pelo pai, que observa de longe o aprendizado dos filhos. A criança na fase do engatinhar ou em seus primeiros passos necessita mais atenção por parte dos adultos, principalmente dentro da maloca, devido ao fogo. Já houve casos de crianças com sérias queimaduras pelo corpo. Já presenciamos casos em que a mãe amarra seu filho com uma cordinha em um poste, próximo dela. Como ela está em alguma atividade (ralar mandioca, fiar algodão, fazendo grolado,...) que não permite que corra toda hora atrás do filho, esta é uma forma de assegurar que ele não se machuque.

Há também momentos mais formais de transmissão do conhecimento e da história do povo. Uma forma é mediante rituais e celebrações das festas. São momentos de profunda relação com os espíritos que os devem proteger e que devem ser respeitados. Porém, um mundo espiritual reinterpretado a partir de traumas do passado, com a inserção da prática do suicídio. No sentido de contribuir com a apresentação de novos caminhos, nossa equipe levou aos Suruwaha a realidade e conhecimentos de povos vizinhos e parentes linguísticos. Era um tema que lhes interessava muito e seguidamente era retomado nas conversas. Anos mais tarde haveria intercâmbios com os Jarawara, Jama-madi e Deni, da região do médio Purus.

O nosso aprendizado com os Suruwaha sempre é muito rico: todos, independentemente do sexo ou idade, se sentem “professores” e se empenham ao máximo em nos ensinar a língua, sua história, as regras de comportamento, os tabus alimentares, conhecimentos de fauna e flora, as plantas medicinais, a lida na roça, o mundo espiritual, etc.

A relação de reciprocidade, tão marcante e presente nas populações indígenas, também devia ser o sentido do diálogo e do aprendizado com este povo. Nosso aprendizado somente

faria sentido se de alguma forma nosso trabalho colaborasse com a garantia do espaço físico, da saúde e da vida dos Suruwaha.

Eu particularmente tive um aprendizado muito grande durante o período de gravidez que passei lá. As mais velhas me apalpavam a barriga, dizendo como estava a criança, me ensinaram sobre as restrições alimentares e o que fazia bem. Depois do nascimento da Ana passamos mais um tempo com ela nas malocas. Foi um período muito lindo. Logo que chegamos as mulheres lhe arranjaram uma tanguinha, cortaram-lhe o cabelinho e trataram de pintá-la de urucu. Assim, trajada e pintada e usando um colarzinho de dentinho de macaco, estava linda! Tivemos, Gunter e eu, novas aulas de como cuidar de uma criança. Uma vez que Ana estava também acostumada ao nosso mundo fora da aldeia, teve algumas dificuldades: os fogos, entre as redes, eram um perigo constante; a alimentação teve que ser adaptada (banana amassada com leite). Mas sempre teve um bom entrosamento e adorava brincar na água nos banhos, pular dos paus na roça, mexer com os macaquinhos na maloca, brincar com as outras crianças e se balançar na rede.

Quando íamos à roça buscar produtos, lá ia Ana junto, agarrada na tipoia e depois querendo ajudar a cavar a mandioca. Sabia que sempre teria uma cana para chupar ou uma banana para comer. À noite ela dormia comigo na rede, mas de dia às vezes cochilava com Gunter, seu pai. Ana Paula foi uma criança muito feliz com os Suruwaha.

Todas as pessoas que conheceram os Suruwaha, conviveram com eles ou com outros povos indígenas, com certeza enriqueceram a sua vida e sua visão de mundo. Gunter, em um texto que deixou escrito em 2008, com o título “Quem sou eu”, dizia: “O convívio com este mundo estranho no trabalho de campo criou o espaço de novas práticas: valores considerados autênticos tornavam-se ínfimos; outros foram ganhando senti-

do nesta realidade circunstancial. Sou hoje mais rico, pois meu mundo de valores se enriqueceu; na verdade, alguns preceitos e esquemas preconcebidos estão relativizados. Isto para mim significa um processo de conversão: a mudança de valores, sem dúvida nenhuma muitas vezes sob tensão, suportando as dores. Aprendi a me distanciar de valores direcionadores de minhas práticas. Valores considerados importantes se distanciando cada vez mais diante de novas realidades, com significados, na verdade, ainda não familiares. No entanto, as outras alternativas de cultura e vida me pareciam também autênticas para um novo estilo de viver”.

3 ELEMENTOS DA COSMOLOGIA, TERRITORIALIDADE E NOÇÃO DE PESSOA SU- RUWAHA

Adriana Huber Azevedo¹⁷¹

INTRODUÇÃO

Os Suruwaha foram contatados em 1980 por uma equipe da Pastoral Indigenista da Prelazia de Lábrea/ Cimi Norte I, com a finalidade de viabilizar a demarcação de sua terra, e de evitar que fossem massacrados por agentes da frente extrativista interessados na exploração da sorva. A terra dos Suruwaha localiza-se na região do Médio Rio Purus, entre os rios Riozinho e Coxodoá, no município de Tapauá. A população atual Suruwaha é de 142 pessoas,¹⁷² sendo que 84% das mesmas têm uma idade inferior a 30 anos.

Os Suruwaha são agricultores, caçadores, pescadores e coletores. Constituem hoje uma única comunidade, que ocupa alternadamente oito malocas localizadas na proximidade dos roçados, na parte central do seu território, onde as capoeiras predominam sobre a mata virgem. Entre os meses de agosto a novembro, a comunidade toda costuma deixar suas malocas para realizar pescarias com timbó, e nesta oportunidade fica morando durante vários dias em tapiris improvisados na beira dos igarapés maiores. No inverno, as famílias também costumam trasladar-se periodicamente para acampamentos denominados de kazabu, para executarem atividades de caça e pesca.

A língua falada pelos Suruwaha pertence à família lin-

¹⁷¹ Integra a atual equipe Suruwaha do Cimi Norte I/Prelazia de Lábrea.

¹⁷² Censo do Cimi, atualizado em 10 de janeiro de 2010

guística arawá, da qual fazem parte também as línguas paumari, kulina, deni (jamamadi de Boca do Acre), jamamadi de Lábrea/jarawara/ banawá-yafi e provavelmente hi-merimã (isolados das cabeceiras do rio Piranhas, localizados próximos ao Igarapé Canuaru, município de Lábrea - AM).

1 A ORIGEM DOS SERES HUMANOS

Os Suruwaha contam que o mundo não foi criado por ninguém.¹⁷³ O mundo existiu sempre e existirá sempre. Há muito tempo, todos os que mais tarde se tornariam animais eram como pessoas humanas, e os ascendentes diretos da humanidade atual ainda não existiam. Naquele tempo, o povo das cabas canibais, Awani Madi, matou Gunuri, o irmão mais novo de Kahijawa.¹⁷⁴ Os homens-cabas tiraram a banha dele e a guardaram nas suas panelas. A cobriram com folhas de embaúba huku ahy e a amarraram, da mesma maneira em que hoje as pessoas fazem com a banha de peixe, depois de uma pescaria com timbó. Quando Gunuri não voltou para a casa dele, a família ficou preocupada. Kahijawa, que era pajé e um homem extremamente bonito, em cuja cabeça cresciam penas de arara vermelha e de papagaio no lugar dos cabelos, foi atrás do irmão dele para ver o que tinha acontecido. Vinha se aproximando da casa das cabas, carregando algo parecido com um ovo de nambu (katakata iniahani), dentro do qual guardava fogo. Kahijawa andou, andou, andou, e final-

¹⁷³ Zamazama ijamary harani. “O mundo existe por si só.”

¹⁷⁴ Há dúvidas sobre o significado deste nome. Possivelmente vem de Kahi zawa (“Com raiva por causa dele”), em alusão ao fato de que queria vingar a morte do irmão. Mas existe também o verbo kahijawa- “morar sempre (num determinado lugar)”, composto da forma básica kahú- “ter a rede atada” e o sufixo -jawa “todo tempo, repetidamente”.

mente chegou ao igarapé da maloca das cabas. Jaku,¹⁷⁵ um dos homens que tinham matado Gunuri, neste mesmo momento, estava indo buscar água para a avó dele poder cozinhar a carne de Gunuri. O nome da avó dele era Kuzara.¹⁷⁶ Quando Kahijawa viu Jaku, lhe perguntou o que estava fazendo. Jaku respondeu: “Estou pegando água para minha avó cozinhar o tamanduá-bandeira que matei.” Kahijawa percebeu que estava mentindo, e decidiu matá-lo. Pediu um pouco de água para Jaku, e quando este se abaixou para encher seu pote, quebrou o crânio dele com seu porrete agadaru.¹⁷⁷ Tirou a pele de Jaku e a vestiu, adotando a aparência externa da sua vítima. Depois, pegou o que tinha sobrado do corpo (os ossos e a carne), e enterrou dentro do igarapé, para que ninguém visse. Aí, ele foi até a maloca e se dirigiu para a rede de Kuzara, que estava ralando mandioca. Disse: “Vovó! Aqui está a tua água!” E ela respondeu: “Está bom. Vou cozinhar Gunuri.” Kahijawa ia dando uma volta pela maloca, enfiava o dedo nas panelas com a gordura de Gunuri e lambia. As cabas diziam: “Não faça isto!” Mas ele respondia: “Só estou provando”. As cabas que vinham chegando na casa sentiam um cheiro estranho. Era o cheiro de Kahijawa, que cheirava como fogo. As cabas ficaram com medo, mas ao mesmo tempo sem ação, porque não conseguiam localizar o perigo. Kahijawa entregou o seu recipiente de fogo para Kuzara, dizendo: “Pegue aqui um ovo de nambu para você. Eu vou buscar mais”. Saiu da maloca andando, e quando alcançou a mata começou a correr. Quando Kuzara colocou o ovo de Kahijawa perto do fogo dela, preparando-se para cozinhá-lo, ele explodiu. Os homens-cabas

¹⁷⁵ Jaku é o nome de um passarinho não identificado.

¹⁷⁶ Kuzara significa sapo-boi.

¹⁷⁷ Agadaru é uma arma mencionada apenas nos mitos, descrita como uma espécie de bastão (usado somente por pajés). Não faz parte do inventário atual de utensílios fabricados pelos Suruwaha.

queimaram todos, a casa deles queimou, a mata queimou, e até a própria água queimou. Quando Kahijawa viu o fogo se aproximando dele, tirou a pele de Jaku jogou fora e correu para longe. As penas de arara que eram seu cabelo sapecaram no calor. Aí, chegando já próximo ao lugar onde o sol se põe, ele fez a água Buhwanawa (equiparada atualmente ao Oceano Pacífico). Fez a água aumentar e ficou morando do outro lado. Quando o fogo chegou na beira do mar, apagou-se em grande parte, mas as pessoas dizem que perto das praias do mar de Kahijawa, ainda tem fogo dentro da terra. De vez em quando, este fogo ainda sobe até a superfície da terra, tornando a região perigosa de se habitar. Os brancos atuais se apropriaram do fogo de Kahijawa, e hoje fabricam isqueiros, botijas de gás e bombas.¹⁷⁸ Kahijawa continua vivo. Diz-se que ele possui pupunhais muito grandes. Antes de Kahijawa queimar o mundo, os espíritos kurimia (antropomorfos, muito bonitos) também viviam nesta terra e eram visíveis. Desgostaram de fatos tais como o canibalismo praticado pelo povo das cabas, e quando Kahijawa incendiou tudo, eles decidiram mudar-se: uma parte deles subiu ao céu tornando-se namy kurimia (espíritos do alto), enquanto que outra parte desceu para o mundo subterrâneo, tornando-se adaha buhwa kurimia (espíritos de debaixo da terra). Falaram: “Esta terra aqui não é boa. Nós vamos morar no céu e debaixo da terra.” Desde então, ninguém mais consegue enxergar os espíritos, fora os xamãs.¹⁷⁹

¹⁷⁸ A referência aos brancos e sua tecnologia apareceu numa versão contada por Ania, na casa de Hinijai, em 13/9/08.

¹⁷⁹ Até aqui, o relato corresponde à versão contada por Ania, em 19/9/08



“O ovo que Kahijawa entregou a Kuzara explodiu, e o mundo todo queimou...”

Foto Jemerson Higino de Azevedo

Ajimaríhi¹⁸⁰ morava longe daquela terra, nos confins do mundo próximo ao local onde o sol nasce. O lugar onde ele morava se chamava Masani.¹⁸¹ Ajimaríhi não sabia o que tinha se passado na terra das cabas. Quando veio andando rumo ao oeste, viu a região inteira queimada, e decidiu replantar a mata. Plantou todos os tipos de sementes, e, desta maneira, deu origem à flores-

¹⁸⁰ Ajimaríhi (Aji Maríhi) significa literalmente “Avô Onça”

¹⁸¹ masy (m.)/ masani (f.) são duas formas flexionais de um substantivo inalienavelmente possuído, que se refere à parte baixa de um corpo maior (por exemplo: a parte baixa do telhado de palha da maloca, o tronco de uma bananeira, etc.). A forma masani, usada como forma livre, refere-se unicamente ao local mencionado no mito. A expressão mostra coerência com uma visão de mundo que concebe o extremo leste como “parte baixa do céu”/ local onde o céu encontra com a terra e para onde correm os rios (todos os rios grandes que os Suruwaha conhecem correm na direção oeste – leste). O extremo oeste é denominado de atani, palavra que significa também “testa”.

ta habitada atualmente pelos Suruwaha. Depois disto, Ajimarihi pegou mais sementes. Pegou sementes de vários tipos. De ucuqui (sukuru), de patauá (ukwawa), de biorana (wabuzu), de sorva (ugwarini), de tucupi de arara (wanahi), de envira (tamazara) e de habaru.¹⁸² Esfregou, assoprou, jogou, fez ficar em pé. As sementes viravam pessoas. Toda vez que Ajimarihi tinha feito uma pessoa, a mandava falar: “Diga alguma coisa!” Mas as pessoas criadas primeiro por Ajimarihi não conseguiam falar direito. Falavam línguas feias, incompreensíveis, e Ajimarihi as mandou embora. Estas pessoas desprezadas por Ajimarihi tornaram-se os ancestrais dos povos estrangeiros: as criadas de sementes de ucuqui deram origem ao povo dos Juma (índigenas canibais – talvez corresponda a algum povo tupi kawahib que antigamente morava na região), as criadas de sementes de patauá, aos Zamadi (um povo descrito como nômade, localizado nos limites do atual território suruwaha – talvez corresponda aos Hi-Merimã), as criadas de sementes de habaru, aos Jakimiadi (um povo canibal localizado pelos Suruwaha nas beiras do rio Piranhas e no Alto Riozinho) e aos policiais e soldados do Exército, as criadas de sementes de sorva, aos sorveiros, as criadas de sementes de biorana, aos jara de pele branca, e as sementes de tucupi de arara, aos Zama Iximini Zamaru (povo canibal que usava um “rabo” amarrado na cintura). Finalmente, Ajimarihi pegou sementes de breu, dagami sakara, passou urucu nelas, as esfregou, soprou sobre elas e as jogou no ar. Estas sementes se transformaram em pessoas Saramadi, ancestrais dos Suruwaha atuais.¹⁸³ Ajimarihi

¹⁸² Habaru é uma fruta que não cheguei a ver nunca pessoalmente. Os Suruwaha a descrevem como “coceirenta” (awakiria). Márcia Suzuki, em seu dicionário suruwaha-português, descreve habaru como árvore de grande porte, com frutas pequenas parecidas com limão. Segundo ela, a fruta daria muita coceira no estômago e seria usada como abortivo, misturada com girinos (cf. SUZUKI 2002, p. 25).

mandou as pessoas falarem, e lhe responderam na sua própria língua, que era bonita e compreensível. Aí, Ajimarihi gostou, e ensinou aos homens tudo que precisavam saber: Fazer casas, arcos, flechas, zarabatanas, roçados. A mulher de Ajimarihi, Jumahinia,¹⁸⁴ ensinou às mulheres a arte de fazer redes, tecer cestos, fiar algodão, confeccionar cerâmicas, etc. Depois, o casal foi embora para a sua casa, que fica do outro lado da água Waha (associada pelos Suruwaha ao Oceano Atlântico depois de verem fotos-satélites da América do Sul). Atravessaram a água voando.¹⁸⁵

¹⁸³ Sara significa “igapó” (a parte da floresta que fica alagada durante o inverso amazônico) e Saramadi, “povo do igapó”; a palavra designando a espécie de breu da qual os Saramadi foram criados (dagami sakara) contém a palavra sakara “molhado, encharcado, alagado” (o nome exato da espécie poderia ser traduzido como “breu do igapó”). Parece haver um simbolismo aquático relacionado com os ancestrais suruwaha, o que está em contraste nítido com o fato de que hoje, os Suruwaha se consideram um povo da terra firme.

¹⁸⁴ O nome Jumahinia contém também a palavra jumahi, que é a palavra usada pelos espíritos kurimia para referir-se às onças. O casal Ajimarihi e Jumahinia, mais na frente, vai revelando com cada vez mais clareza suas características felinas.

¹⁸⁵ Versão de Kwakwai, contada no dia 15/9/08



“Ajimarihi pegou sementes de breu, passou urucu nelas, as esfregou entre as mãos, soprou sobre elas e as jogou no ar. Elas se transformaram em pessoas...”

Foto: Adriana Huber Azevedo

O povo dos pássaros bico-de-brasa, Tiawakuru Madi, estava dançando e cantando em sua casa.¹⁸⁶ Já tinha anoitecido. Aí, Jumahinia decidiu roubar dois meninos pertencentes àquele povo, porque ela não tinha filhos de Ajimarihi. Era estéril. Atravessou o Waha voando, aproximou-se da casa, a rodeou por fora, deitou na rede de uma mulher que ficava na beiradinha, e esperou no escuro. A dona da rede tinha saído. Quando chegou uma mulher nova (a filha da dona da rede) para deitar os filhinhos dela que já estavam dormindo, Jumahinia fez de conta que era a mãe desta última. A moça viu o vulto no escuro e disse: “Mamãe, você está aí? Pegue meus filhos. Quero continuar dançando com meu marido!”. Jumahinia não respondeu nada, mas pegou as crianças. Uma das crianças estava na idade de sentar, e a outra já andava. Jumahinia pegou os dois meninos e foi embora no escuro, enquanto todo mundo ai-

¹⁸⁶ Esse povo é descrito como grupo Saramadi. Na verdade, “Bico-de-Brasa” é o nome do dono da maloca, que serve também como nome coletivo das pessoas que moram junto com ele na maloca que construiu.

nda dançava e cantava. Um homem estava caçando de noite no caminho que saía da maloca dos Tiawakuru Madi em direção ao rio Waha. Estava trepado num pé de sucupira-arara (kasaha), sentado em sua espera de caça (kuhwari) com a zarabatana, aguardando juparás (ijabuma) se aproximarem para comer frutas, quando escutou Jumahinia passando por debaixo dele.¹⁸⁷ Um dos meninos estava chorando porque queria mamar, e Jumahinia, que não tinha leite, dizia “Bx, bx, bx” para acalmá-lo. O homem na árvore se deu conta de que estava presenciando um sequestro, correu para a casa onde o pessoal estava cantando, e gritou: “Alguém levou dois meninos no escuro!” A mãe dos meninos roubados falou para a mãe: “Cadê meus filhos?”. A mãe dela respondeu que não sabia. A filha falou: “Eu te entreguei na rede!”. E a mãe disse, assustada: “Não, você não os entregou para mim. Eu pensava que eles estivessem contigo”. Quando perceberam o engano, começaram a chorar. Jumahinia, entretanto, chegou no Waha e o atravessou voando com os meninos nos braços. Os mostrou para Ajimarihi e falou: “Vamos criar como nossos netos”. Ajimarihi concordou. Ao mais velho dos dois deram o nome Ajaji. Ao mais novo deram o nome Waniakaxiri.¹⁸⁸ Ajimarihi era uma pessoa, mas tinha dentes de onça. Como era pajé, fez crescer dentes de onça também na boca de Waniakaxiri, que dormia com ele na rede dele. Ajimarihi transmitiu poder xamânico iniuwa para ambos “netos”. Um dia quando Ajimarihi estava caçando, os meninos descobriram o caminho que conduzia para a casa dos seus parentes do povo dos pássaros bico-de-brasa. Ajaji falou para o irmão: “Vamos ver nossos pais!” Aí foram até

¹⁸⁷ A referência à caçada dos juparás realizada em árvores kasaha (sucupira-arara) nos permite situar os acontecimentos do mito no início do período de estiagem, fim do inverno amazônico (mês de junho)

¹⁸⁸ Não consegui descobrir o significado destes nomes.

a casa dos pais sem avisar nada para os avôs. O pessoal não estava na maloca quando chegaram. Só o pai estava brocando o roçado dele. Tinha um só machado. Waniakaxiri chamou o pai primeiro. Mas com os dentes de onça dele ele não conseguia falar direito. A fala dele parecia com o esturro da onça pintada: “Aba!”. O pai ouviu, mas não reconheceu a voz do filho. Assustou-se. Aí, Waniakaxiri falou para Ajaji: “Chame você o papai. Eu não consigo falar normalmente com meus dentes de onça”. Ajaji chamou então o pai: “Nabi!”. O pai reconheceu os filhos, que ao atravessar o rio Waha tinham se tornado adultos de repente. Na terra dos Saramadi o tempo tinha se passado rápido, e era tempo mesmo dos dois terem se tornado adultos. Como os filhos eram pajés, fizeram o machado rachar no meio e se transformar em três, e ajudaram na broca do roçado. O futuro trovão (Waniakaxiri) sabia derrubar árvores muito rápido, e os três terminaram de derrubar o roçado todo no mesmo dia em que chegaram, antes de anoitecer. Aí, ficaram com fome, se deslocaram até a casa, e se alimentaram. O pai morreu pouco tempo depois disto, com o susto de reencontrar os seus filhos de repente. Aí, os dois voltaram para a casa de Ajimarihi. Atravessaram o Waha voando. Transformaram-se de novo em crianças, pois na terra de Ajimarihi, o tempo passava mais lentamente do que na terra do povo dos pássaros bico-de-brasa. Embora os dois tivessem permanecido durante mais de um dia na casa do pai deles, do outro lado do Waha não tinha se passado nenhum dia. Ainda era o mesmo dia em que tinham partido, de forma que os avôs não tinham estranhado a ausência dos netos. Jumahinia, que também se chamava Aniji (“Velha”), foi catar piolhos na cabeça de Waniakaxiri. Descobriu então cavacos no cabelo dele, e falou para Ajimarihi: “Parece que meus netos foram até a casa do pai deles. Vamos matá-los e comê-los amanhã”. Ajaji fingia dormir (era de noite), mas escutou a conversa e ficou alerta. Waniakaxiri não escutou porque estava dormindo de verdade. No outro dia

de manhã, Jumahinia chamou os netos para ir colher pequiá (azana). Queria matá-los quando estivessem subindo no pequiazeiro. Os rapazes cortaram varas para tirar as frutas (turi) e fizeram uma peconha. Aniji pegou uma vara de taquarí hutuku para matar os netos quando estivessem subindo na árvore. Ajaji falou para ela: “Vovó! Deste jeito, com esta vara na mão, você me faz medo. Olhe para o outro lado enquanto eu subo na árvore!” Quando Jumahinia virou para o outro lado, ele subiu rapidinho na árvore que estava ao lado do pequiazeiro. Jumahinia tentou matá-lo, mas ele fez como um esquilo (tawi), passou para o outro lado da árvore e subiu. Para disfarçar as suas intenções verdadeiras, ela disse: “Eu só queria matar uma tocadeira (muximuxi) que tinha aí”. Waniakaxiri subiu na árvore da mesma maneira que seu irmão. Aniji não o acertou. Lá em cima, Ajaji falou para o irmão sobre os planos assassinos da avó. Pegaram então pequiá e amarraram várias frutas com um cipó. Decidiram matar a avó jogando as frutas em sua cabeça. Gritaram para Aniji: “Aniji! Cante e dance enquanto estivermos tirando o pequiá”, e a avó fez o que tinham pedido. Ajaji perguntou para o irmão dele: “Quem vai tentar primeiro?”. E Waniakaxiri se ofereceu. Lançou os pequiás na direção da cabeça de Aniji, mas errou. As frutas caíram perto dos pés da avó. Para disfarçar que tinham tentado matá-la, Ajaji fingiu raiva. Falou para o irmão mais novo: “Olhe o que você fez, Waniakaxiri! Quase que você acertava a cabeça da vovó quando você jogou os pequiás no chão! Agora vou te jogar da árvore!” Pegou o irmão pelo braço e fez de conta que estava prestes a jogá-lo do alto. Waniakaxiri começou a chorar, Aniji se aproximou mais do tronco do pequiazeiro e falou: “Ajaji! Não jogue meu neto lá de cima não! Ele pode se ferir! Não fique com raiva dele não, pois ele não me acertou com as frutas!”. Ajaji pegou então outro cacho de pequiás amarrados uns aos outros e os lançou na direção da cabeça de Jumahinia. Acertou, e ela caiu para

trás e morreu. Os irmãos desceram então da árvore e partiram o corpo da avó adotiva verticalmente, em duas metades. Por meio dos seus poderes xamânicos, fizeram dois corpos inteiros das metades de Jumahinia. Para que ninguém reconhecesse a origem destes corpos, colocaram pênis e testículos neles. Queriam enganar Ajimarihi e fazer com que as metades de Jumahinia parecessem com eles mesmos. Construíram um moqué e amoquearam a carne de Jumahinia. Pegaram a banha e os órgãos internos e puseram a cozinhar numa panela. Depois viraram morcegos da espécie kukuwi e se esconderam na cumeeira da casa. As vasilhas de Jumahinia viraram bichos: A tijelinha virou cutia (iniamy). O pratinho virou canção (katata). A cuiá virou japó (tanu), e o pote virou cutiara (awahy). Neste instante, Ajimarihi vinha voltando de sua caçada sem sucesso, e o canto dos passarinhos em que as vasilhas de Jumahinia tinham se transformado alertou os netos sobre sua chegada. Ajimarihi, que tinha também o nome Adiji (Velho), chegou na casa, viu a carne amoqueada e pensou: “Jumahinia deve ter matado e amoqueado Waniakaxiri e Ajaji. Vou comer”. Comeu dos órgãos internos de Jumahinia que estavam cozinhando numa panela. Mas o fel (kaxitikirini) também estava no meio. O fel continha a voz de Jumahinia mesmo após cuja morte. E esta voz falou: “Adiji! Eu sou o fel de Jumahinia!”. Ajimarihi se assustou e cuspiu fora o que estava comendo. Percebeu o engano e chorou a morte da esposa. Queria vingar Jumahinia, mas era tarde demais: Enquanto Ajimarihi estava comendo, os morcegos Ajaji e Waniakaxiri tinham pegado uma corda. Chegaram por trás voando com a corda esticada, e a ataram no pescoço de Ajimarihi enforcando-o. Os dois então amoquearam, cozinharam e comeram o “avô”. Demoraram vários dias até terminarem de comer a carne de Ajimarihi e Jumahinia.¹⁸⁹

¹⁸⁹ Versão de Agunasihini, contada na casa de Naru, em 10/10/08

Quando terminaram de consumir a carne no moquém, Ajaji e Waniakaxiri saíram para ir ver a mãe deles na casa dos pársaros bico-de-brasa. Eles estavam se acostumando com o sabor da carne humana e estavam com vontade de comer mais. Encontraram com a mãe e a convidaram a ir buscar frutas da ucuúba (baxihwy). A mãe não suspeitava de nada e foi com os filhos para a floresta. Quando chegaram no pé da ucuubeira, Waniakaxiri começou a ajuntar as frutas e ofereceu para a mãe dele. “Ama! Pegue”. Ele não chamava a mãe dele de “nai” porque seus dentes de onça o impediam de falar corretamente. Waniakaxiri viu a vagina da mãe dele e falou: “Nossa, que bonita! Vou comê-la”. Espetou a mãe com sua lança. A lança que mais tarde se transformaria em mulher e viraria sua esposa. Ajaji e Waniakaxiri comeram a carne da mãe deles.¹⁹⁰

Depois disto, os dois irmãos continuaram andando na mata. Eles não possuíam roçado nem produtos agrícolas para comerem. Por isto, eles se alimentavam principalmente de frutas silvestres. Com eles estava a sua esposa, em que a sua lança agadaru tinha se transformado (ou, segundo outra versão, que tinha saído do cerne de uma árvore agadaru, depois dos irmãos baterem na árvore). Um dia, foram buscar frutas da espécie sumani. Enquanto Ajaji se encontrava trepado na árvore tirando as frutas, Waniakaxiri começou a cheirar a sua esposa Agadaru e pensou em comê-la. Estava ficando cada vez mais acostumado a comer carne humana. Mas quando ele já estava se preparando para morder a mulher, Ajaji lá em cima da árvore viu uma anta e avisou para o irmão mais novo. Começou a atirar frutas na direção onde a anta estava, e Waniakaxiri correu atrás. Waniakaxiri perseguiu a anta até alcançá-la, e depois tentou morder seu pescoço. Nesta hora, porém, a anta virou a cabeça, e em vez de acertar o pescoço dela, os dentes de onça de Waniakaxiri ficaram fincados na orelha do animal. A anta saiu correndo, arrastando

¹⁹⁰ Episódio acrescentado por Uhuzai, 10/10/08.

Waniakaxiri com ela. Caiu na água do rio Waha, mergulhou e entrou no céu.¹⁹¹ Aí, Waniakaxiri começou a trovejar. Ajaji escutou e desceu do pé de sumani. Ficou esperando, e depois de algum tempo a anta voltou com o irmão mais novo dele. Ajaji espetou a anta com a lança (sendo que naquele tempo, não se usavam arcos e flechas).¹⁹² Ajudou o irmão a tirar os dentes da orelha da anta, e começou a cortar a carne. Waniakaxiri não conseguiu esperar até a carne ficar pronta. Enquanto Ajaji estava ajeitando a panela para cozinhar a anta, ele pegava pedaços crus e lambia o sangue que escorria deles. Ajaji cozinhou a anta. Depois pegou uma fatia de carne com gordura para entregar para Waniakaxiri comer, mas este último estava com uma voracidade tão grande que avançou com a boca mesmo, e mordeu a mão de Ajaji ferindo-a. Ajaji gritou de dor, ficou com muita raiva e falou: “Já chega! Você está se parecendo com uma onça!” Arrancou os dentes de onça de Waniakaxiri, os esfregou entre as mãos e os jogou fora. Os dentes, por sua vez, se transformaram em felinos: os maiores se tornaram onças pintadas (marihi hazuri), machos e fêmeas; os menores se tornaram onças vermelhas (marihi adari) machos e fêmeas, gatos mouriscos (kaxiku) machos e fêmeas e jaguatiricas (majuwakari) machos e fêmeas, conforme seu tamanho. Ajaji e Waniakaxiri deram origem aos felinos. Depois, novos dentes normais cresceram na boca de Waniakaxiri.

Os irmãos terminaram de comer a anta. Depois de alguns dias, Ajaji e Waniakaxiri foram buscar frutas majuki. Enquanto Ajaji estava trepado na árvore, Waniakaxiri ficava deitado de costas no chão, olhando para o céu. Achou o céu muito bonito, e

¹⁹¹ Relembramos que o Waha é localizado no lugar onde o céu e a terra se encontram.

¹⁹² Eu não consegui entender se a esta altura, agadaru se refere à lança propriamente dita de Ajaji ou à sua esposa Agadaru que mantinha o poder de transformar-se em lança.

falou para o irmão: “Vamos morar no céu, ele é muito bonito!”¹⁹³ Aí, os dois voaram até o céu. O primeiro a subir foi Waniakaxiri. Trovejou alto ao mergulhar no céu, Ajaji (que também estava voando) se assustou com o estrondo, caiu, quebrou o pescoço dele e morreu/desmaiou. Depois de um tempinho, Waniakaxiri voltou para a terra para ver porque Ajaji não tinha o seguido, e viu o irmão caído morto no chão. Como Waniakaxiri era xamã, ajeitou o pescoço de Ajaji e o ressuscitou. Os dois irmãos voaram de novo, e desta vez foi Ajaji a mergulhar no céu primeiro. Quando entrou no céu, trovejou, Waniakaxiri se assustou e caiu, bem em cima do fogo que tinham acendido para cozinhar as frutas majuki. Queimou a mão e desmaiou. Depois de um tempinho, Ajaji voltou do céu, pousou e viu o irmão mais novo desmaiado e com a mão queimada. Com seus poderes xamânicos curou a mão dele e o fez acordar. Os irmãos então cozinham e comeram as frutas majuki. Depois de alguns dias, se mudaram para o céu. Levaram com eles sua esposa Agadaru, a mulher lança, e no céu tiveram muitos filhos com ela. Transformaram-se em trovões e nunca mais voltaram para a terra.¹⁹⁴

¹⁹³ Segundo a versão gravada por Jônia Fank e Ednéia Porta em 1994, com Uhuzai, a motivação dos irmãos irem morar no céu veio do fato de Waniakaxiri ter visto uma tucandeira morta por um feitiço antigo, no chão ao lado dele. Waniakaxiri teria falado, então: “Eu prefiro morar no céu, porque aqui na terra tem feitiços/ perigos (mazaru), e os seres morrem. Esta formiga morreu e daqui a muitos dias eu também morrerrei”. Cf. Fank e Porta 1996, p. 181.

¹⁹⁴ Acréscimo de Harakady ao relato do marido, feito em 10/10/08.



“Waniakaxiri e Ajaji comeram as frutas majuki que tinham cozinhado. Depois, eles voaram para o alto e mergulharam no céu...”

Foto: Adriana Huber Azevedo

2 A ORIGEM DOS ANIMAIS

2.1 A ORIGEM DA ANTA E DOS PÁSSAROS

Naquele tempo, só existiam seres humanos. As espécies ainda não tinham se diversificado. Um dia, um pajé de cujo nome hoje ninguém se lembra mais, mas que é conhecido hoje como “aquele que construiu um andaime” (Kanihimixijagari) olhou para o céu, achou lindo e pensou: “Quero me mudar para lá com minha família”. Começou a construir uma espécie de escada de madeira. Tirou muitas varas compridas, subiu na copa da árvore mais alta que podia encontrar, e lá em cima amarrou primeiro quatro varas em posição vertical, como esteios principais. Depois colocou os degraus (feitos sempre com duas varas horizontais que formavam uma cruz no meio e cujas quatro pontas eram am-

arradas nos esteios principais), e estabilizou sua construção com cipós que a interligavam em todas as direções com as copas de outras árvores e não a deixavam balançar muito. Feita esta base, pegou todas as demais varas e deu continuidade à construção da escada. Quando já estava chegando bem perto do céu, só sobrou uma vara. Então amarrou uma ponta dela no último degrau da escada, e apoiou a ponta de cima na beirada do céu, que é feito das mesmas substâncias que se encontram na nossa terra: de pedra. Chamou sua mulher, suas filhas e o resto do seu povo para se mudarem. Ele mesmo ficou sentado na beira do céu, segurando a escada. Quando sua mulher vinha subindo, lhe deu a mão, a puxou para cima e a colocou no chão seguro atrás dele. Fez a mesma coisa com as filhas dele. Depois, aconteceu algo não previsto: Na sua vontade de seguirem o pajé até o céu, as pessoas tinham subido todas no mesmo tempo na escada. Elas estavam pesando muito, e a vara em que estavam subindo começou a envergar-se cada vez mais. Quando o pajé viu isto, gritou: “Cuidado! A vara vai quebrar! Me deem outra vara mais forte!”. Mas era tarde demais. Não tinha mais varas disponíveis. De repente, a vara deu um estalo, quebrou no meio, e as pessoas que estavam subindo nela caíram. Na medida em que iam caindo, iam transformando-se em pássaros. Algumas viraram mutuns, nambus, araras, tucanos, papagaios, periquitos, etc.: abriram suas asas e saíram voando, antes que seus corpos se chocassem contra as copas das árvores. “Anta” não foi tão rápido. Caiu, caiu, caiu, e quando alcançou as copas das árvores e seu corpo bateu contra os galhos, se transformou em anta... Desde então, os seres vivos são diversos entre si.¹⁹⁵

¹⁹⁵ Existem várias versões diferentes deste mito. Algumas pessoas afirmam que ele só conta a história de origem da anta mahuny. Segundo outras pessoas, as três esposas de “Anta” transformaram-se em xaraxara (papagaio), tabubu (pássaro não identificado) e zumari (pássaro não identificado) quan-

2.2 A ORIGEM DOS PORCOS E DOS PEIXES

Naquele tempo, os porcos e os peixes ainda eram pessoas. Um conflito entre homens e mulheres causou sua transformação naquilo que são hoje: Um dia no verão, os homens-queixadas estavam trabalhando na derrubada de um novo roçado. Enquanto isto, as esposas deles foram tomar banho no rio. Tiraram as tangas delas e as colocaram numa árvore caída na beira. Sentaram na água nuas, e começaram a bater na superfície da água com as mãos (dadu). Os homens-ariranhas (axa) e os homens-lontras (mahikiadu) escutaram o barulho e se aproximaram. Fizeram sexo com as mulheres dos homens-queixadas, e em seguida, como forma de “pagamento”, lhes deram matrinchãs (mamuri) e traíras (sakusa) para comer. As mulheres se alegraram muito, levaram os peixes para casa e os amoquearam. Quando os maridos chegaram do trabalho na derrubada do roçado, viram os moquéns cheios de peixes grelhados e perguntaram a suas esposas: “Quem deu estes peixes para vocês?” Elas responderam: “Nós mesmos pescamos os peixes”. Mas os homens ficaram desconfiados. No dia seguinte, tudo repetiu-se outra vez. Os homens foram derrubar árvores no local escolhido para ser sua futura plantação, as mulheres esperaram um pouco, foram até a beira do igarapé, tiraram suas tangas, bateram com as palmas das mãos na superfície da água para chamar os homens-ariranhas, fizeram sexo com eles e em seguida ganharam matrinchãs e traíras. Todas as mulheres, das mais jovens às mais velhas, trairam seus espo-

do caíram do céu junto com o marido. Outras pessoas ainda contaram este mito como mito “genérico” que explicaria a origem dos animais em geral (e da anta em particular).



“As mulheres tiraram suas tangas, sentaram na água nuas e chamaram seus amantes, os homens-ariranhas...”

Foto: Adriana Huber Azevedo

sos com os homens-ariranhas. Quando os maridos chegaram em casa de tardezinha, outra vez se depararam com moquéns cheios de peixe defumado, e ficaram cismados com relação ao motivo de tanto sucesso na pesca.

Decidiram verificar se suas mulheres não estavam mentindo para eles, e incumbiram o pajé Syzu¹⁹⁶ com a tarefa observá-las clandestinamente. No dia seguinte, os homens foram novamente trabalhar na derruba do seu roçado, mas Syzu transformou-se em cobra cega, voltou para a maloca e seguiu as mulheres até a beira do igarapé. Subiu numa árvore e deitou-se em cima de um galho que passava por cima da água, de forma que as mulheres não podiam vê-lo. As mulheres tiraram suas tangas, encheram seus potes d'água, tomaram banho, bateram na superfície da água com as palmas das mãos e receberam então a visita dos homens-ariranhas. Quando Syzu viu isto, ficou escandalizado e disse: “Nossa! As ariranhas estão transando com

¹⁹⁶ Syzu é o nome de uma espécie de cobra não venenosa de cor avermelhada

nossas esposas e filhas!” Pulou na água de cima da árvore, virou homem e começou a bater nos homens-ariranhas, que fugiram. A mulher de Syzu reconheceu o marido e gritou: “Puxa vida, fomos descobertas!” Syzu contou tudo para os maridos, e estes últimos, enraivecidos, mataram suas esposas. Depois de matarem suas esposas, os maridos decidiram exterminar também os amantes delas. Construíram uma barragem xirimia no igarapé, um pouco abaixo do local onde as pessoas tomavam banho. Depois vestiram as tangas de suas mulheres e foram tomar banho. Começaram a bater na superfície da água com as mãos, e as ariranhas vieram pensando que fossem as mulheres. Os homens mataram-nas todas. As ariranhas tentaram escapar fugindo rio abaixo, mas na barragem já tinha outros homens esperando por elas. Eles tinham se escondido aí. As ariranhas atuais são descendentes das esposas grávidas das ariranhas e lontras mortas pelos homens queixadas.

Depois que os homens-queixadas tinham matado as suas esposas e cujos amantes, a sua vida ficou sem graça porque não tinham mais ninguém para tecer suas redes e preparar grolado de mandioca para eles. Um dia, Kurubasa (“Caititu”) queimou suas mãos no alguidar tentando preparar grolado, e ficou com raiva. Diferentemente da sua esposa assassinada, ele não sabia torrar



“Syzu subiu numa árvore e deitou-se em cima de um galho que passava por cima da água, de forma que as mulheres não podiam vê-lo...”

Foto Adriana Huber Azevedo

massa de mandioca. Kurubasa exclamou: “Sem as mulheres, a vida ficou desagradável! Vamos nos acabar!” Os outros homens concordaram com Kurubasa, e decidiram exterminar-se a si mesmos. Combinaram que Caititu atiraria flechas em todos eles. Caititu pegou seu arco e suas flechas e flechou todos os outros homens. O local onde as flechas envenenadas penetraram se transformaria mais tarde na glândula de cheiro (buxi) própria dos queixadas. Por último, Caititu fincou uma flecha no próprio corpo e morreu. Os corpos dos homens apodreceram (e do corpo apodrecido do pai de um homem chamado Buraku saiu uma larva mágica para ir avisar o filho, ver infra). Os corações gianzubuni dos homens, porém, foram embora para a mata. Os corações antropomorfos dos homens-queixadas foram colhendo palhas de palmeiras espinhentas, e bateram em si mesmos com estas palhas para ficarem peludos. Os espinhos da maioria das palmeiras, porém, não penetraram em sua pele grossa. Só quando pegaram a palha do joarizeiro (kuriria) e se bateram, os espinhos penetraram e viraram pelos. Os homens viraram queixadas.¹⁹⁷ Caititu escolheu outra espécie de palmeira espinhenta para adquirir seus pelos. Ele bateu em si mesmo com folhas de marajá (jawana).

Quando o povo dos queixadas e caititus se acabou, só ficaram duas mulheres vivas: Bakiahu (“juriti” - pássaro que faz “ukukuku”), que estava menstruando pela primeira vez e por este motivo se encontrava com os olhos cobertos por uma máscara numa casinha a parte, e Dyhywa (“caramujo”). Bakiahu era a irmã mais nova de Buraku, e Dyhywa sua sobrinha. (em outro relato, Dyhywa era sua irmã mais velha, e Bakiahu sua sobrinha).

¹⁹⁷ Esta versão foi contada por Aji, em 26/10/2008. Observe que há uma semelhança notável entre este mito e o mito Bororo da origem dos porcos (M21), discutido por Lévi-Strauss em *Mythologica I* (1964, p. 130).

Buraku (o futuro pirarucu) por um acaso não estava na casa dele quando aconteceu a matança das esposas dos homens-queixadas e dos homens-ariranhas. Ele estava na casa dos homens-peixes rio abaixo. Naquela casa, as pessoas estavam jogando com petecas de palha de milho (madi maju takari). Estavam correndo para cá e para lá, e estavam rindo muito. Buraku também estava jogando. Estava se divertindo e não sabia do desastre que tinha acontecido na casa dos seus pais. Aí, de repente, por uma magia (iniuwa bahi), um adahiri (larva que come o cadáver) do pai dele deslocou-se do local da morte dos homens-queixadas até a cumeeira da maloca dos homens-peixes. Caiu da cumeeira da casa na cabeça de Buraku, ele a catou e pôs na mão. A larva então começou a falar: “Eu sou um adahiri do seu pai. Ele morreu!” Buraku se assustou com tal notícia, jogou a peteca dele fora e disse: “Amanhã, eu vou para a casa do meu pai, olhar o que aconteceu”. Tawi Juwaki, o futuro quatipuru, falou: “Eu vou contigo”. No outro dia, os dois partiram. Subiram o rio remando em sua canoa. Numa certa altura, viram um bando de queixadas na beira. Encostaram a canoa e subiram em terra. Tawi Juwaki levou o seu arco e suas flechas e falou: “Vou matar um queixada”. Mas quando chegou no local onde os queixadas estavam comendo, em vez de matá-los ficou olhando para as frutinhas de joari que constituíam sua alimentação. Tawi Juwaki pegou por sua vez algumas das frutas de joari, as experimentou e falou: “Que gostoso! Tem banha nesta fruta! Eu vou virar quatipuru, morar nas árvores e ficar me alimentando de frutinhas de joari!” Ele subiu então numa árvore, mas Buraku ficou com raiva e falou: “Desca!” Gawry! Tawi Juwaki desceu. Buraku fincou a ponta da flecha dele acima do ânus do seu companheiro, e este último subiu de novo na árvore. Ele se transformou em quatipuru, e a flecha de Buraku fincado em seu traseiro se transformou em seu rabo.

Buraku continuou sua viagem sozinho, e subiu mais o rio. Depois de remar um dia inteiro, chegou na casa dos queixadas. Lá tinha só ossos espalhados por todos os lados. A sobrinha dele,

Dyhywa, chegou e ele falou: “O que foi que aconteceu aqui?” Ela ficou falando de forma incompreensível, resmungando. Ela era faladeira demais, Buraku ficou com raiva, a transformou em caramujo e a jogou na água. Depois perguntou para Bakiahu, a irmã mais nova dele: “O que houve aqui?” E ela lhe contou a história da morte das mulheres e dos queixadas. Buraku olhou ao redor da casa e disse: “Nossa! As pessoas já não vão comer mais estas bananas e pupunhas! Não vão mais colher este urucum e este algodão!” Cheirou rapé, pegou os ossos dos parentes, os amontoou e jogou formigas da espécie *kyrumaji* em cima. Então os ossos viraram macacos cairara kixu.¹⁹⁸

Buraku chamou Bakiahu a viajar com ele até a casa dos peixes porque não existiam mais pessoas na casa dos homens-queixadas. Ela sentou na canoa de Buraku e levou com ela um mutum que criava como animal doméstico. Não havia nada para os dois comerem durante a viagem, e depois de um tempo, Bakiahu ficou com tanta fome que matou o mutum e o comeu cru. Não havia como acender um fogo na canoa. Depois que Bakiahu tinha terminado de comer o mutum, jogou fora os ossos dele, e eles se transformaram em mutuns. Bakiahu ficou com uma diarreia forte por ter ingerido carne crua. A diarreia veio tão de repente que não deu tempo de Bakiahu subir em terra para ir defecar, e assim sendo, ela cagou dentro da canoa. Quando Buraku sentiu o fedor e viu as fezes de Bakiahu na canoa dele, ficou com raiva e transformou a irmã (/ sobrinha) em juriti. A jogou longe, na direção do sol nascente, e ela começou a cantar: “Ukuku, ukuku”... Os homens-peixes, em sua maloca, escutaram o canto do pássaro em que Bakiahu tinha se transformado, e falaram uns para os outros: “Os queixadas já devem ter se acabado”.

¹⁹⁸ Segundo outra versão coletada por Jônia Fank e Ednéia Porta (1996: 197), Pirarucu teria usado outra técnica diferente para transformar os ossos em macacos: teria colocado os ossos sobre um forro de folhas, e soltado formigas taxi sobre eles.

Buraku desceu de novo o rio na sua canoa, e finalmente chegou de volta na casa do povo dos homens-peixes. Eles decidiram virar peixes. Pegaram urucu (idiahy), carvão (zamasaru) e barro (xamiani) para se pintarem (jahazu-). Abahywy, o futuro surubim, desenhou listras pretas em seu corpo. Buraku, que era pajé, lhe assoprou rapé, e ele virou surubim. Husuti, o futuro poraquê, se pintou todo de preto, deixando só um pouco de branco na garganta dele. Buraku lhe assoprou rapé, e ele virou poraquê. Ele disse: “Eu não quero morar numa maloca (=rio) grande grande. Quero morar num tapiri (=igarapezinho)”. O futuro boto se pintou de urucu. Ele já ia pulando na água, mas Buraku o chamou de volta. Furou a cabeça dele com sua flecha antes de transformá-lo em peixe, e é por isto que os botos até hoje têm um buraquinho na cabeça. Depois de criar todos os peixes (transformando toda a população da aldeia gente em peixes) ele entrou na canoa dele e saiu remando. Tendo chegado no meio do rio, ele mesmo tomou rapé. Emborcou a canoa dele, e ela virou a pele dele. Ele virou pirarucu.

3 ELEMENTOS DE ORGANIZAÇÃO SOCIOESPACIAL

3.1 JADAWA E JADAWASU

O mito de criação dos ancestrais humanos Saramadi nos dá uma ideia sobre como os Suruwaha enxergam a si mesmos dentro do conjunto maior das sociedades humanas que povoam este mundo. Enquanto que os brancos Jara e os outros povos indígenas (Zamadi, Juma, Jakimiadi, Aba Madi, Dinimadi) foram, para assim dizer, criaturas experimentais de Ajimarihi, não totalmente perfeitas pelo fato de que não conseguiam expressar-

se numa linguagem compreensível, os Saramadi foram criados como plenamente humanos – falantes de uma língua bonita, e donos de um corpo bonito, “culturalizado” por meio do uso de pinturas feitas com urucu. O termo utilizado pelos Suruwaha para referir-se a um deles é jadawa, “pessoa” (bem-educada), enquanto que a sua designação para “estrangeiros”, jadawa-su, significa literalmente “não pessoa”. Jadawa-su também é a expressão à qual as mães Suruwaha recorrem para repreenderem seus filhos quando estes brigam com outras crianças ou não querem partilhar comida com seus parentes. Nesta situação, perguntam: “Jadawa-su kianaru? - Você por acaso é uma não pessoa?”

A palavra jadawa (forma antiga: ijadawa) é composta de dois morfemas: ija, pronome pessoal que significa aproximadamente “si mesmo” (self, em inglês),¹⁹⁹ e – dawa, “dono de”. Poderíamos então traduzir a palavra como “dono de um si mesmo”, ou seja, “ser consciente de si mesmo”. Para os Suruwaha, a sua característica distintiva enquanto “representantes por excelência da humanidade” consiste justamente no fato de eles não estarem no mundo “à toa”, mas serem capazes de agir como sujeitos – de terem adquirido, mediante o pensamento consciente (localizado no coração) o poder de decidir sobre sua própria vida (ou morte).

Por mais que os Suruwaha se achem culturalmente superiores a todos os demais povos, tanto pela língua que falam quanto pelas técnicas produtivas e artesanais que dominam, eles têm consciência de que a “humanidade” ou “animalidade”, a “superioridade” ou “inferioridade cultural” de cada ser não é nunca uma condição absoluta interior, mas depende do ponto de

¹⁹⁹ Exemplos de uso: Tyby ija-mary tixawanki “a flecha partiu por si mesma (sem que ninguém a atirasse)”. Asuma ija-ra na-amasa-wa-ri. “almas se multiplicam a si mesmas (sem que ninguém as partisse no meio).”

vista e da posição relacional que ele assume dentro de uma rede social mais ampla.²⁰⁰ Nos seus encontros históricos sumamente traumáticos com outros indígenas e com a frente extrativista, os Suruwaha têm se visto muitas vezes na situação de vítimas (zama bahini, termo geralmente usado para referir-se a animais de caça ou “cargas” de carne) – vítimas de massacres, assaltos, roubos de mulheres, práticas de canibalismo, etc. Eles explicam os atos de violência aos quais foram expostos pelo “coração alienado” (gianzubuni kamuda-) dos que os praticaram, alegando, por exemplo, que “na visão dos Jakimiadi, nós éramos queixadas, e por isto eles nos comiam”, ou que “na visão da Funai, nós devemos nos parecer com animais domésticos igiaty ou crianças, por isto ela quer ser nosso dono”.

Como mostra o discurso político feito por Kahubuhwa por ocasião de uma visita da equipe da Funai à maloca suruwaha no mês de setembro de 2008 (e em que critica mais especificamente a prática da tutela exercida pelo Estado brasileiro em

²⁰⁰ Neste sentido, a visão suruwaha corresponde ao que Eduardo Viveiros de Castro chama de “perspectivismo ameríndio” em seu artigo “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. Mana v. 2. Os Suruwaha dizem que qualquer ser vivo (inclusive os animais) enxerga a si mesmo como pessoa-sujeito jadawa, e que qualquer ser come o que considera ser “mandioca”, “carne de anta”, etc., mesmo sendo que a “mandioca” dos peixes pode ser uma fruta incomestível, do nosso próprio ponto de vista. Jadawa tem um significado mais relacional do que absoluto, e não é verdade, como foi afirmado anteriormente por algumas pessoas, que os Suruwaha se neguem categoricamente a classificar pessoas não indígenas como jadawa. Recomendam, por exemplo, aos visitantes de fora dizer a seguinte frase para crianças suruwaha que têm medo deles: Aru-hwawa guraka-sama! Jadawa hwa-nail! “Não tenha medo de mim, sou uma pessoa!”. E em determinados contextos podem chegar a designar pessoas suruwaha como “não-jadawa”, como quando dizem sobre alguém: “Ele não era uma pessoa comum. Ele era um pajé” (jadawa-su kuriawaky. Iniuwa hariawaky). É em determinadas frases, jadawa significa simplesmente “alguém” (jadawa akidianangai – “alguém deve ter pegado”).

relação aos indígenas), os Suruwaha estão sempre preocupados com a possibilidade de que representantes de povos diferentes tenham uma imagem distorcida uns dos outros e em função disto se desrespeitem enquanto seres humanos:

1- Jumahinia imiaki jarabara tuhwariagi. 2- Jadawa hanaxakiana Ajimarihi tuhwa kuriakiadanangai. 3- Zamazamanda ijamary harani. 4- Tuhwanaxumara ijamary harani. 5- Adahanda ijamary harani. 6- Zama hynaru husa hani. 7- Hamanaxuba. 8- Jaranda adahara tukwazawamiara husa bahini mazasibiadanangai. 9- Iri zamakabanda hanawahuxurubadanangai. 10- Jaranda “Aru mazaruxubadanai” nari zama tukwazawarikiana gianzubuni kuwini saxuruhwa mazaxikiany adahanda hamanaxubadanangai. 11- Iri udanda gawazanawahuxiribiadanangai. 12- Funainda “Ari zama tukwazawanaí” narihiana zamanda hamanasubadanangai. 13- Bami hurininda hamanaxuba.

1- Foi o marido de Jumahinia que deu origem aos que iriam ser brancos. 2- Quando ainda não existiam pessoas, diz-se que Ajimarihi as colocou no mundo. 3- O mundo, em contraposição [aos brancos] existe por si só. 4- Ele existe assim mesmo, sem ninguém tê-lo criado. 5- A terra também existe por si só. 6- Ela possui caráter ancestral. 7- Ela não acabará. 8- O branco, porém, por mais que se apegue à terra e tenha ciúmes dela, morrerá de velhice, 9- Deixará para trás seus ex-pertences. 10- O branco, que pensa que nunca morrerá, insiste em ter ciúmes (querer ser dono) das coisas; um dia começará a sentir dores no coração, e quando então morrer, a terra continuará existindo (não se acabará). 11- A casa dele continuará em pé depois da sua morte. 12- A Funai, por sua vez, pensa: “Vamos controlar as coisas”, mas as coisas não se acabarão nunca. 13- A beira do rio não se acabará.

1- Suruwahakanda, Suruwaha anidiawa haxu. 2- Ari jadowa kianai. 3- Arixana arimiary hianai. 4- Jamakahirinda igiaty tuhwiara anidiawamary zama ihiari. 5- Ari igiatysu kianai. 6- Jadawa hianai. 7- Ari hamiadixu kiamara hamiadiri kiani. 8- Ari hamiadiri kiamara kabani takuny kianxikia. 9- Zama tiamiaru tu-

mimiary takuny kianxikia. 10- Jamakahirinda anidiawamary hai. 11- Anidiawamary gatatari. 12- Arinda jamakahirixu kianai. 13- Zama tiamiarusu kiamara jadawa kianangai. 14- Ari jahuri hanasu. 15- Arikia kiawahusu. 16- Ari zama takuny kianxanawaky. 17- Ari namyha niaxumara hyna kianai, hamiadi uhwamyhyru. 18- Jaranda “Madi hamiadi kahi. 19- Ari madihia guraka niaxuba. 20Suruwaha adiadiahia kahi”.

1- A respeito dos Suruwaha, então: os Suruwaha não têm dono. 2- Nós somos seres humanos. 3- Nós temos autonomia. 4- Diferentemente disto, um queixada quando é criado como animal doméstico ganha sua comida do seu dono. 5- Nós não somos animais domésticos. 6- Somos pessoas. 7- Em comparação a vocês somos baixinhos como crianças, mas não somos crianças. 8- Podemos nos parecer fisicamente com crianças, mas somos conhecedores da mata. 9- Conhecemos todos os animais de caça. 10- Diferentemente de nós, um queixada transformado em animal de criação depende do seu dono. 11- O dono dele o conduz nos caminhos em que anda. 12- Nós, porém, não somos queixadas. 13- Somos pessoas e não bichos. 14- Não existem cordas para nós. 15- Nós aqui não vivemos amarrados. 16- Nós sabemos das coisas. 17- Nós não somos de estatura alta, mas somos assim mesmo, podemos parecer crianças. 18- Os brancos, porém, pensam: “Eles são apenas crianças. 19- Não os respeitaremos. 20- Os Suruwaha são apenas uns baixinhos”.

Com relação especial aos jara (termo que em geral se refere aos “brancos”, mas que dependendo da situação pode denotar também uma pessoa de origem ameríndia, quando a mes-



“Não somos queixadas, pois não existem cordas para nós..”

Foto: Adriana Huber Azevedo

ma assume o papel de “fornecedora de mercadorias”), os Suruwaha os definem como “donos dos produtos industrializados e das armas de fogo”. Achrom que os luso-brasileiros adquiriram as ferramentas não por alguma dedicação ou capacidade técnica especial, mas as ganharam em tempos míticos, por uma fatalidade, relatados da maneira seguinte por Agunasihini:

“Antigamente, Sawari, o homem irara, era dono das ferramentas. Um dia, Sawari estava em cima de uma árvore de toari (hutuku) muito alta comendo frutas. Chegou uma mulher acompanhada de suas amigas. Ela gritou para Sawari: “Meu tio, jogue umas frutas para eu comer! Na kuku! Agabuji nagyra!” Mas a irara não jogou. Aí, a mulher mudou seu jeito de dirigir-se a Sawari, e falou: “Meu irmão, jogue umas frutas para eu comer!” Ija, agabuji nagyra! Mas Sawari não lhe dava ouvido. Aí, a mulher falou: “Meu marido! Jogue frutas para mim! Na imiakil! Aga Buji nagyra! ”. A irara gostou então e jogou muitas frutas. Estava interessado em fazer sexo com elas. As mulheres-espírito, porém, não comeram as frutas (não comestíveis para humanos), ocas por dentro, mas as colocaram nas vaginas delas, para que quando elas transassem com Sawari, elas não engravidassem. Depois de algum tempo, Sawari desceu da árvore, encostou o terçado dele na árvore e fez amor com as mulheres. O esperma dele só entrava na cavidade interna das frutas colocadas por elas em suas vaginas. As mulheres depois de transarem jogaram o esperma de Irara num lago, onde este último se transformou em girinos (kaxiji). Antes de dormir, as mulheres cataram piolhos (wakani) em Sawari e comeram os piolhos. Combinaram matá-lo depois dele dormir, para se apropriarem das suas ferramentas. Quando Irara estava dormindo, as mulheres se levantaram bem devagarinho. Queriam pegar o machado de Sawari e decepar sua cabeça com o mesmo. Mas Irara acordou de repente, e quando viu que as mulheres estavam querendo matá-lo, pulou, pegou o machado, e o jogou para longe, onde estão os brancos. Depois disto ele se transformou numa irara.”

3.2 JADAWA E JADAWAKABA

No mito sobre a origem dos animais podemos observar um fato interessante: Diferentemente do que acontece na sociedade ocidental, os Suruwaha não consideram a condição humana como resultado de um processo evolutivo que levou nossos antepassados a distanciar-se cada vez mais dos seus parentes animais. Nem consideram a invenção da cultura como “ponto culminante” de nossa história enquanto espécie. Mas, ao contrário, consideram que a cultura como capacidade de viver em sociedade, falar, viver em casas e desenvolver atividades agrícolas estava na origem de toda a vida - aquilo que os animais tinham em comum conosco antigamente, e aquilo que eles (olhando de maneira superficial) perderam quando ganharam outros corpos. “Humanidade” e “capacidade de ser sujeito” parece ser a condição não marcada, englobante no universo Suruwaha.

Os homens atuais caçam os animais: os perseguem, matam e comem, mas sem nunca esquecer que se trata de “ex-pessoas” (jadawa-kaba). Isto implica que o consumo de carne deve ser potencialmente equiparado a um ato canibal (e, com certeza por isto, de fato é cercado de tabus e regras rígidas a serem seguidas: o homem que matou um bicho não pode trazê-lo, ele mesmo, para a maloca, mas deve dá-lo para outra pessoa que o carregará e cozinhará.)

Além dos animais, tem outro grupo de seres designados como “ex-pessoas” jadawakaba – as almas assumas dos homens e mulheres que já morreram. Os Suruwaha não acham que os seus mortos sejam parecidos com animais, mas, de certa forma, consideram que a morte humana, no plano sobrenatural, é fruto da efetivação do mesmo tipo de relação que eles mesmos (por meio da caça) mantêm com os animais. A morte, ou seja, o processo

que transforma uma pessoa viva numa “ex-pessoa”, decorre de um ato de predação, em que um ser (que se concebe a si mesmo como “caçador” zama tiamiaru agani²⁰¹) abate outro ser visto por ele como “animal de caça” igiaty/ “vítima” bahi. Espíritos do tipo kunaha karuji (espírito dono do timbó) ou o tuhu karujini (espírito da gripe) consideram os seres humanos como “animais de caça”, os matam direta ou indiretamente por meio de vários meios (o veneno, a gripe, etc.), e depois perseguem sua imagem transcendental para comê-la.

3.3 OS SUBGRUPOS – DAWA

Enquanto que o sufixo - madi (-miadi, depois de palavras que terminam em i) é usado pelos Suruwaha para designarem coletivos humanos diferenciados entre si por sua língua e cultura (Aba Madi – “os Paumari”, Jakimiadi – “índios canibais” que antigamente atacavam os Suruwaha, Zamadi – “índios bravos” igualmente mencionados nas histórias sobre o passado, Saramadi – os antepassados diretos dos Suruwaha atuais, falantes de sua língua, Dinimadi – “os Deni”) ou então desempenha a função de pluralizador (hajini – mulher, hajimiadi – mulheres; imiady – homem, imiadmadi – homens; hawini – criança, hamiadi – crianças), o sufixo – dawa (-diawa, quando precedido por uma sílaba que termina em i) serve para formar os nomes das divisões internas do povo Suruwaha (ou é usado para substantivar verbos: daruna- = nadar, daruna-dawa = nadador, aga- = pegar, ugwarini aduhini agadawa “pegador de seiva de sorveira” = sorveiro, mahikia- = mentir, mahikiadawa = mentiroso).

²⁰¹ Lit: “Pegador de coisa saborosa”

Os antepassados das pessoas jadawa que hoje se autodenominam Suruwaha, descendentes dos Saramadi, até o início do século XX organizavam-se em diversos subgrupos de filiação tendencialmente patrilinear,²⁰² os quais ocupavam um território muito maior do que o atualmente demarcado como “Terra Indígena Zuruahá”. Os Tybydawa (donos das flechas) e Zama Kaxuhudawa (povo da coivara), moradores do rio Tapauá (Tawihia), foram extintos pelos Jakimiadi na primeira metade do século XIX. Dos Sarahadawa (nome de significado desconhecido) diz-se que se misturaram com os brancos perdendo sua identidade coletiva própria. Os Masanidawa²⁰³ moravam dentro do rio Piranhas, na beira de um igarapé o qual chamavam de Jukihi (usando o nome que hoje dão ao igarapé Pretão, mas insistindo em que era “outro Jukihi”). Sairam de lá fugindo dos Juma, e posteriormente se estabeleceram numa região localizada no baixo curso do Riozinho. Eles mantinham relações comerciais com os agentes da frente extrativista e os Paumari do rio Cuniuá, adquiriram conhecimentos da língua portuguesa, passaram a usar roupas ocidentais e tornaram-se por sua vez fornecedores de ferramen-

²⁰² Quando os Suruwaha expõem as genealogias de diferentes famílias, nem sempre definem os filhos de pais de dois grupos diferentes como pertencentes exclusivamente ao grupo do pai. Muitos deles respondem à pergunta sobre a pertença grupal de uma criança descendente de um pai Jukihidawa e uma mãe Kurubidawa, que “casamentos intergrupais provocam confusão”, afirmação com a qual NÃO se referem à conflitos sociais possíveis, mas à impossibilidade de classificar de forma clara os filhos decorrentes de tais casamentos. Os Suruwaha atribuem a alguns dos subgrupos –dawa uma pele mais clara do que a outros, e já vi eles usarem este critério para definir a pertença grupal de uma criança descendente de pais de dois grupos diferentes: falaram sobre os filhos de pele clara (asihi kararu) de uma mulher de pele clara e um homem de pele mais “escura” (asaru) que tinham herdado a aparência da mãe e, portanto, pertenciam ao seu grupo.

²⁰³ “Gente do leste” (masani-dawa).

tas e outros bens industrializados para os outros subgrupos que não se relacionavam com os jara. Outro subgrupo que vivia num local frequentado por sorveiros já no século XIX eram os Kurubidawa²⁰⁴. Os Kurubidawa construíam suas malocas na margem esquerda do rio Cuniuá, abaixo da boca do Riozinho. Dos Jukihidawa, “gente do igarapé Pretão”, diz-se que sempre ocuparam a região onde se localizam hoje as malocas Suruwaha e não procuravam contatos com os sorveiros que frequentavam o rio Cuniuá. Também os Adamidawa (gente do morro), Idiahindawa (gente da outra margem do rio), Tabusurudawa (gente do quatipuru) e Sarukwawydawa (nome de significado desconhecido) viviam em diferentes igarapés afluentes dos rios Coxodoá e Riozinho (estes últimos tendo migrado para lá vindo do rio Canaçã). Os Suruwaha atuais, cuja memória genealógica abarca mais de cinco gerações ascendentes, e entre os quais cada pessoa ainda se identifica como membro de um (ou dois) dos grupos citados, colocam que cada um dos subgrupos históricos tinham suas próprias malocas e roçados, mas estabeleciam alianças matrimoniais entre eles, se visitavam frequentemente e caçavam juntos por ocasião da realização de caçadas coletivas zawada.

A partir do início do século XX, os grupos que moravam em lugares mais acessíveis sofreram vários massacres que os levaram a abandonar seus territórios tradicionais. Estes massacres geralmente não eram cometidos diretamente por sorveiros, mas por indígenas paumari (? – Aba Madi, “povo peixe”) que às vezes até tinham se casado com mulheres Masanidawa, mas mantinham com seus familiares relações tensas caracterizadas por acusações mútuas de feitiçaria. É este o caso da matança protagonizada por

²⁰⁴ “Povo da mata baixa”. Kurubi é o nome dado a antigas capoeiras (já não compostas mais por embaubeias, mas em que não existem ainda árvores muito altas e grossas).

“Wakuwaku”, que aconteceu por volta de 1920 no curso médio do Riozinho (Hahabiri) e em que morreu, entre outros, Karakwai (o bisavô paterno de Ikiji, homem que hoje tem uma idade aproximada de 43 anos). Kwakwai conta da maneira seguinte a história da morte de Karakwai:

“Samiriahu, o pai de Axa, tinha ganhado como seu nome pessoal o nome do igarapé onde nasceu. O pai de Samiriahu, Karakwai, era casado com Makuda, e o povo desta última, fugindo de indígenas Juma, descobriu o Riozinho. As famílias acamparam durante um tempo do outro lado do Riozinho. Depois foram subindo o Riozinho. Tinham trazido timbó de sua casa, o bateram e o colocaram no Riozinho para pescar. No igarapé Jukihi de onde estavam vindo tinha outros índios hostis. Fugiram deles. Baixaram o rio Piranhas, subiram o Cuniuá, subiram o Riozinho. Sempre fugindo de outros índios, os Juma. Depois fizeram duas casas, próximo ao local onde hoje fica o Amuwa (casa de apoio do Cimi). Outros indígenas naquela época ficavam atacando o povo de Samiriahu, e roubando moças adolescentes. Estes indígenas eram indígenas que tinham contato com os brancos. Eles usavam roupas ocidentais e redes industrializadas. Myzawai, um pajé Masanidawa, ficou com raiva do fato de os Aba Madi pegarem moças Masanidawa para casarem, e colocou feitiço neles. Depois o grupo se mudou para um acampamento kazabu. Os Aba Madi vieram para se vingar. Antigamente tinha um caminho grande do lado oposto do Riozinho, que ligava a região onde hoje fica o Amuwa ao rio Cuniuá. Era um caminho largo. Tinha brancos transitando naquele caminho. Os Aba Madi andavam com eles, acompanhando-os nas suas atividades. Estes Aba Madi matavam os Masanidawa com os rifles deles. Naquele tempo, os Jukihidawa não desciam o Riozinho, nem se encontravam com os brancos. Os Masanidawa andavam até os brancos, trocavam flechas e outros utensílios por machados, terçados e

outras ferramentas. Depois subiam o Riozinho remando, chegavam na boca do Pretão, encontravam com os Jukihidawa e trocavam ferramentas com eles. Os Masanidawa, naquele tempo, eram os jara dos Jukihidawa. Os Jukihidawa davam zarabatanas, paina, panelas, flechas, arcos e araras para os Masanidawa, em troca dos produtos recebidos. Quando os Aba Madi começaram a matar os Masanidawa, eles não apareciam mais na terra dos Jukihidawa, e os Jukihidawa ficaram preocupados porque não possuíam mais nenhuma fonte de ferramentas.

Os Aba Madi mataram Wabai, Myzawai, Iniabuwykahuwuy, Karakwai (o pai de Samiriahu) e Tabaka. Wakuwaku e o seu irmão Isuwi eram Aba Madi, e o pai adotivo deles, Suruwaha,²⁰⁵ também devia ser Aba Madi. Wakuwaku morava em frente da boca do Riozinho. O povo de Suruwaha vestia roupas, tinha espingardas; era igual aos brancos. A mulher de Suruwaha, Matiaki, era uma mulher Jakimiadi que tinha sido roubada. O pessoal de Suruwaha chegou no Riozinho para caçar. Encontraram com os Masanidawa, que estavam acampados em kazabu. O filho de Suruwaha, Wakuwaku, naquela época estava se tornando adolescente. Juhwadi, um homem Masanidawa, colocou a tanga nele. Depois disto, Wakuwaku namorou com uma moça Masanidawa. Ela era filha de Makuda, irmã de Samiriahu por parte de mãe, e tia de Axa, que não tinha nascido ainda.²⁰⁶ Wakuwaku a pediu em casamento. Depois foi morar com ela em outro lugar. Myzawai, que era pajé, ficou com raiva de Wakuwaku e colocou feitiço em sua mulher e em seu pai Suruwaha. Mandou o espírito auxiliar (kurimia) dele comer o coração deles. Suruwaha não morreu logo

²⁰⁵ Suruwaha neste caso é o nome próprio de um homem determinado.

²⁰⁶ Axa, pai de Ania, nasceu na década de cinquenta, era pajé, tomou veneno e morreu em 2007.

do feitiço, mas pegou diarreia e vômito, e não conseguiu dormir à noite. No outro dia, morreu. A esposa de Wakuwaku morreu. Tudo isto aconteceu na proximidade do Amuwa.

O povo de Wakuwaku queria se vingar da morte por feitiço dos seus parentes, e começou a planejar uma guerra contra os Masanidawa. Hasahani, que era uma pessoa Sarahadawa, ouviu a conversa e decidiu avisar os Masanidawa. Falava: “Corram, Wakuwaku virá para matar vocês!” Wakuwaku ficou com raiva de Hasahani.

Wakuwaku organizou seu pessoal, que partiu com seus rifles e chegou na proximidade da casa dos Masanidawa de madrugada. Myzawai, o principal alvo de Wakuwaku, não estava na sua casa quando a expedição de extermínio chegou. Estava acampado num tapiri (udabyza) plantando um novo roçado. Mesmo assim, os Aba Madi acharam ele e sua família. Quando chegaram, não atiraram logo. Wakuwaku se comportou como se quisesse fazer uma simples visita aos Masanidawa, e pediu rapé de Karakwai. Quando este pegou o bico de tucano onde guardava seu rapé e se sentou para despejar o rapé na sua mão, Wakuwaku deu um tiro na sua cabeça, e depois começou a atirar nos outros. Depois de matarem cinco homens, Wakuwaku, seu irmão Isuwi e seus companheiros foram embora. Pegaram duas mulheres e dois adolescentes e os levaram com eles. Os nomes dos sobreviventes que fugiram para dentro da mata são os seguintes: Jari (adolescente), Bunuwi (adolescente), Abikuxiria (adolescente), Samirياهو (criança), Makuda (mãe de Samirياهو), Juhwadi (homem maduro, caçador de anta), Juhu (criança, filho de Juhwadi, pai de Ubu-niu e avô de Harakady), Masanidawa (adolescente, futuro pai de Kiasa, avô de Kawakani) e Hahiu (adolescente)”.

Depois que os Masanidawa e outros subgrupos foram dizimados, eles subiram o Riozinho e se juntaram aos Jukihidawa, cujo território não era frequentado pelos sorveiros, nem pelos índios que trabalhavam para eles. A partir daquele momento, os “Suruwaha” (nome inventado posteriormente por eles, como

brincadeira, por ocasião dos primeiros contatos com os brancos que num determinado momento perguntaram a eles “quem eles eram”²⁰⁷ passaram a constituir uma única comunidade, sendo obrigados a repensarem suas formas de reprodução social.²⁰⁸ Apesar de que hoje os remanescentes de todos os subgrupos suruwaha morem juntos dentro do território que antigamente pertencia aos Jukihidawa, sem que ninguém tenha nenhum privilégio especial no que diz respeito ao acesso e usufruto da terra e seus recursos (qualquer homem pode tomar a iniciativa de construir sua maloca em determinado local escolhido por ele, ou derrubar um novo roçado num local novo), os Suruwaha, nos seus discursos políticos direcionados aos representantes do Estado brasileiro, afirmam até hoje que “quem é o dono da região do igarapé Pretão, e pode decidir, por exemplo, se a Funai pode ou não realizar alguma construção na área, são os Jukihidawa”.²⁰⁹

²⁰⁷ Não deixa de ser interessante que o nome escolhido pelo povo como auto-designação nas relações com o mundo não indígena seja justamente o nome de um homem sobre cuja pertença étnica há dúvidas, e que de certa maneira pode ser associado ao mundo dos brancos jará.

²⁰⁸ Não comentarei neste texto o surgimento e generalização da prática da morte ritual por ingestão de veneno kunaha.

²⁰⁹ Por ocasião de uma reunião realizada no dia 21 de setembro de 2008 na maloca de Naru (Tabusurudawa), em que o futuro chefe de Posto do PVIP Suruwaha se propôs a limpar o igarapé Pretão para facilitar o acesso dos funcionários da Funasa e Funai às malocas, Kuxi (Jukihidawa) e Mawaxu (sem pertença a um subgrupo por não ter pai reconhecido, mas casado com a filha de Kuxi Jukihidawa) proibiram à Funai que retirasse qualquer árvore ou bauceiro da beira do igarapé. Questionaram, ao mesmo tempo, que Ania (Masanidawa) tivesse se pronunciado favoravelmente à tal proposta, uma vez sendo que “Ania não era dono do Pretão”, e que só quem era dono do Pretão (os Jukihidawa) podia tomar decisões definitivas quanto à atuação da Funai (dentro do igarapé Pretão).

4 CONCEPÇÃO DA PESSOA

O corpo (nahiri)²¹⁰ de uma pessoa jadawa compõe-se dos seguintes elementos materiais: os ossos (atuny), o sangue (amy), a carne (ymy) e a pele (asihi). A palavra asihi pode referir-se não só à pele humana, mas também à casca de uma árvore ou à escama de um peixe. Em determinados contextos designa o corpo humano como um todo, na sua dimensão material e mortal, em contraposição da alma imaterial (asuma), a qual após a morte sobe para o céu (jabuwi). De uma pessoa morta, os Suruwaha dizem: “Asihi adahy-ha hataru. Asuma-nda, zama kuburunaru agi-ha tixaru” (“A pele/ invólucro corporal apodrece dentro do túmulo, mas a alma segue no caminho do trovão e mergulha no céu”). Vários mitos suruwaha (como o de Kahijawa) contêm episódios de pessoas que “vestiram” a pele de outras para disfarçar-se e esconder desta maneira sua identidade verdadeira.

A palavra ymy (imiani, se tiver um possuidor feminino) pode referir-se à carne humana ou à polpa de uma fruta. A carne é vista como local onde se sente a dor, onde podem se hospedar as doenças, e onde o xamã “guarda” a sua substância-feitiço mazaru (concebida como tendo a forma de dentes de animais). Os Suruwaha afirmam que depois da morte de uma pessoa, é a partir da carne podre que vai caindo na terra e se ajuntando debaixo da rede do defunto que um novo corpo humano se forma.

²¹⁰ Nahiri (m.)/ nahirini (f.) é um substantivo inalienavelmente possuído derivado do verbo de estado nahy- “ser grande”, “ser volumoso”, “ser substancial”.

O coração, gianzubuni (de igiany zubuni, “núcleo” ou “olho” do peito/pensamento),²¹¹ é considerado pelos Suruwaha como mais importante de todos os componentes da pessoa. Os xamãs guardam seu poder xamânico iniuwa no coração. O coração é o principal alvo dos ataques de xamãs que querem mal a uma pessoa. Às vezes acontece que um pajé come o coração de uma pessoa (sem que ela perceba), ou que almas assumam viram queixadas e levam o coração de uma pessoa consigo. A saída do coração do corpo faz com que este não “sinta mais gosto por nada” (zama kahzyxinxu), fique doente ou vá tomar veneno à toa, sem motivo.

Diferentemente do que acontece na sociedade ocidental, o coração não é considerado apenas como local dos sentimentos e emoções, mas também como a sede do pensamento consciente e do raciocínio lógico (não se atribui nenhuma função específica ao cérebro, e a palavra para referir-se ao mesmo, kahuwy, é a mesma usada para dizer “pus” ou “furúnculo”). Quase todas as expressões usadas pelos Suruwaha para descreverem estados psicológicos, atitudes morais e pensamentos contêm a palavra gianzubuni, além de verbos que em outros contextos descrevem movimentos, atos ou características físicas.

²¹¹ Igiany/ igianani pode significar “pensamento” (daí a palavra igiana-, “pensar”, “meditar”) ou “tórax” quando estamos nos referindo a um ser humano. Em relação ao céu, zamazama igianani significa “interior da cúpula celeste” (o azul do céu como o enxergamos olhando da terra). A palavra composta gianzubuni também pode ser usada para se referir ao âmago (parte mais dura) de uma árvore. Zubi/ zubuni, isoladamente, pode significar “semente”/ “caroço” (de uma fruta: por exemplo, o caroço do abacate, a castanha de caju, a semente do açaí...) ou “olho” (da pessoa).

| | |
|---|---|
| <i>Iri gianzubuni hakaru</i> | “o coração dele está rindo” - ele está feliz |
| <i>Iri gianzubuni gurakaru</i> | “o coração dele está tremendo” - ele está com medo |
| <i>Iri gianzubuni zawaru</i> | “o coração dele está agressivo” - ele está com raiva |
| <i>Gianzubuni asini</i> | “adstringência do coração” - mágoa |
| <i>Ini gianzubuni asyasy kurawanki</i> | “o coração dela ficou adstringente (qual caju)” - ela está magoada/ ressentida de algo |
| <i>Na gianzubuni habuhabu jaxagani</i> | “meu coração está mergulhando repetidamente” - eu estou apreensiva/ com medo de algo |
| <i>Na imiaki kabi na gianzubuni hamyza jaxagani</i> | “Meu coração está indo em procura do meu marido, tentando alcançá-lo” - estou preocupada com meu marido |
| <i>Na gianzubuni atini: “...” nixan-awakɣ.</i> | “A fala do meu coração: Ele disse... - eu pensei que ... |
| <i>Iri gianzubuni zawamiara, iri ijabinia hakaru.</i> | “A boca dele ri, apesar do coração dele estar com raiva” - ele finge estar contente. |
| <i>Iri gianzubuni zamaru</i> | “O coração dele está domesticado/ guardado (dentro de um receptáculo)/ definido por contornos nítidos - ele é generoso. |

Quando os Suruwaha falam entre eles sobre os motivos que no passado já os levaram a tomar veneno para morrer, geralmente descrevem o estado do coração deles pouco antes de saírem da maloca em busca das raízes de timbó, e colocam que “o meu coração, com raiva, me causou tomar veneno”.

na gianzubuni zawi-xu-ru-hwa,
meu peito-olho enraivecer-perfectivo-ator feminino-porque.

aru-wa kunaha na-hawi-xa-wanki
eu-obj. timbó causativo-ingerir-perfectivo-fato testemunhado.
ator feminino. passado remoto.

Observações dos Suruwaha relacionados com a diversidade cultural são expressadas também fazendo alusão à natureza do coração. Falam “Ara gianzubuni unamarani” (Teu coração é outro diferente) quando constatarem que o comportamento de uma pessoa e seu jeito de agir segue outros padrões do que os observados por eles próprios.²¹²

É interessante constatar que os vizinhos mais próximos dos Suruwaha, os Madihadeni (cuja língua também pertence à família linguística arawá), assim também os Kulina e os Paumari,²¹³ atribuem ao fígado (ati), todas as funções que os Suruwaha atribuem ao coração. Numa situação em que os Suruwaha dizem “meu coração está com raiva”, os Madihadeni usam literalmente a expressão “meu fígado está em estado de guerra”

²¹² Este aspecto seria necessário aprofundar. Os Suruwaha têm muitas músicas em que fazem comparações entre corações, mas, atualmente, tenho dificuldade para interpretar seu conteúdo. Existe por exemplo um canto em que um espírito observa que “a fala do coração dos Juma (isto é, seu pensamento) é como a fala do coração dos queixadas” (Juma iri gianzubuni atini ijama kahiri iri gianzubuni atini uhwamyhyru kana). Para entender este canto, seria necessário compreender melhor o que representa exatamente o queixada na cosmovisão e mitologia suruwaha.

²¹³ Ver Bonilla, Oiara, Des proies si désirables. Soumission et prédation pour les Paumari de l’Amazonie brésilienne. Tese de doutorado defendida na Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales, 2007.

(uvati hamide).²¹⁴ Na visão dos Suruwaha, o fígado (ijaxi) se relaciona de alguma forma com a fala da pessoa, e vários mitos (como o mencionado acima, que relata a morte de Jumahinia) contêm episódios em que alguém confunde os restos mortais de uma pessoa com outra, mas é alertado pelo respectivo fígado e pela vesícula biliar (os quais continuam falando) sobre a sua identidade verdadeira.

Quando os Suruwaha falam sobre pessoas que já faleceram, muitas vezes utilizam a palavra gianzubuni como sinônimo de asuma (alma), ou seja, referem-se ao coração não como órgão biológico, mas como parte do “eu” que continua viva após a morte física do corpo. Os Suruwaha imaginam que quando uma pessoa morre, seu coração sai do seu invólucro material e fica dentro dos remansos dos igarapés (buna) durante algum tempo. Depois, durante a chuva ou um temporal, salta para o alto (como saltam os peixes – bixanuma- ou bixana-), mergulha no céu (kuburuna-) estrondando (o que as pessoas vivas podem ouvir; elas escutam os trovões), e dependendo da maneira em que a pessoa morreu, segue para a casa de Tiwiju²¹⁵ (morte por velhice), a casa de Kuwiri Karuji, o espírito das cobras (morte por picada de

²¹⁴ Os Madihadeni, por sua vez, não estabelecem nenhuma relação entre o coração (vabunukhuri) e o pensamento. Apenas alguns jovens, familiarizados com as músicas forró que escutaram em Lábrea, passaram eles mesmos a chamar suas namoradas de uvabunukhuri “meu coração”/ “meu amor”.

²¹⁵ Pajé ancestral que levou toda a água da terra para o leste e criou ali o rio Waha (na época do contato, em 1980, os Suruwaha falavam que o rio Purus era o Waha. Depois de aumentarem seus conhecimentos geográficos e virem mapas do Brasil todo e fotos satélites da América do Sul, reinterpretaram o conteúdo mítico. Em 2001, quando a Jocum levou dois jovens para Porto Velho, passaram a falar que o rio Waha correspondia ao rio Madeira, e atualmente dizem que é o Oceano Atlântico).

cobra – o caminho seguido neste caso é o arco-íris), ou a casa de Kunaha Karuji, o espírito do timbó (morte por envenenamento). Como não existe uma visão única (dogmática) sobre o mundo invisível das almas e espíritos, mas uma diversidade impressionante de discursos xamânicos em que cada xamã-cantor expõe o que viu numa das suas viagens ao mundo celeste ou subterrâneo, há também uma variação considerável de descrições sobre o destino dos corações humanos e a maneira em que viajam (algumas pessoas falam de corações que saltam ao céu como peixes, outras se referem a corações que viajam em canoas, sendo que o barulho do trovão não deveria ser interpretado como “mergulho”, mas como barulho provocado por uma canoa ao encostar no porto da casa de Tiwiju).²¹⁶ Uma diferença que existe entre os termos *asuma* e *gianzubuni* consiste em que *asuma*, diferentemente de *gianzubuni*, não existe ainda na pessoa enquanto viva. Os Suruwaha dizem que a pessoa, ao morrer, se transforma em *asuma* (*jadawa mazaruri asuma jahuruwari*).

Karuji é um conceito que dependendo do contexto pode ser traduzido como “imagem (antropomorfa)”, “beleza”, “espírito-dono”, “princípio que anima” ou “liderança”. No plano da vida social, *madi iri karuji* é uma pessoa que em função do seu prestígio, sua personalidade carismática e sua atitude ativa assume a função de liderança e anima atividades tais como festas,

²¹⁶ Observação: Pessoalmente nunca ouvi os Suruwaha falarem que os suicidas iriam para a “casa do trovão” (*bai dukuni*), tal como foi afirmado por Gunter Kroemer. *Bai* é uma palavra polissêmica que pode ter os seguintes significados: a.) um fenômeno meramente acústico (barulho causado pelos gritos ou movimentos das almas). b.) nome secundário do herói mitológico *Waniakaxiri*, que tropejou ao mergulhar no céu. c.) dono das espingardas (antropomorfo, morador do céu). d.) peixe celeste enorme, parecido com um poraquê, cujos movimentos na água do céu causam tempestades.

caçadas coletivas ou rodadas de rapé. Mesmo que seja importante deixar bem claro que os Suruwaha não têm chefes propriamente ditos (enquanto representantes oficiais da comunidade), nas suas relações com instituições do governo brasileiro tendem a mandar os representantes da Funai, Funasa, Ministério Público, etc. que chegam às suas malocas “dirigir-se às lideranças” (os jovens colocam: “Aru madi iri karuji-xu kwanai! Madi iri karuji-ria hijara!” – “Eu não sou uma liderança! Fale com uma liderança...!”) É preciso ressaltar que não são apenas homens que podem ser caracterizados como madi iri karuji, mas que também mulheres que animam suas companheiras em atividades coletivas (puxadoras de cantos wajuma, mulheres em cujo kahu as outras se congregam para tomar rapé de noite...) recebem este apelido.

Com relação ao mundo sobrenatural, karuji (feminino: karujini) são espíritos donos de espécies vegetais,²¹⁷ imaginados como tendo aparência humana (à qual se acrescentam alguns dos atributos das “suas” plantas – espinhos, cor amarela ou vermelha, altura, pele lisa ou grudenta...), como vivendo em casas parecidas com as malocas Suruwaha (localizadas no espaço imediatamente superior às “suas” árvores) e como percorrendo a mata em seus caminhos. Igual aos humanos, os karuji se casam e têm filhos. Possuem animais domésticos igiaty. Envolvem-se em atividades guerreiras uns contra os outros, e, muitas vezes, o ponto de partida destas guerras consiste num ato de agressão física contra o animal doméstico do outro. De forma geral, são imaginados como bastante violentos, e às vezes os Suruwaha os descrevem como “polícia” dos kurimia (recorrendo à palavra portuguesa).

²¹⁷ De fato, não são só espíritos de espécies vegetais: Jumadu karuji é o espírito-dono das facas, tawi karuji o espírito-dono (forma antropomorfa) dos esquilos, karasini karuji o espírito do vento. Porém, é importante ressaltar que nos cantos e relatos suruwaha há uma predominância clara dos espíritos das plantas sobre os espíritos de animais e objetos (quase nunca mencionados).

Os aga buji karuji (espíritos das frutas silvestres) são o assunto principal da maior parte do repertório de cantos dos Suruwaha:

| | |
|--|---|
| <i>Ukwari karuji wajumari Imiagiri, rubiri</i> | O espírito do buriti canta: ele usa enfeites de folhas verdes na cintura e dança. |
| <i>Masa karuji iri z̄awada bahini Mimixuriri</i> | A carne obtida na caçada coletiva liderada pelo espírito da pupunha está assando nos moquéns. |
| <i>Ukwari karuji iri uda buri saburari</i> | A proximidade da casa do espírito do buriti está escorregadia, igual a terra depois da chuva. |
| <i>Yry karuji iniaky idiadini kavanani</i> | O espírito da fruta yry está com um enfeite de folhas na cabeça dele. O enfeite é redondo. |
| <i>Baxihyny karuji habaxiri Damy dukuni dabunawabu</i> | O espírito da árvore baxihywy já foi embora. Deixou atrás dele as impressões dos seus pés no chão mole. |
| <i>Aga buji Tamazara Karuji Karamy Karuji iri igiatyra namazaruri. Iri hijanana barara! Iri z̄awada bahini dukuni!</i> | O espírito-dono da envireira matou o animal doméstico espírito-dono da fruta karamy. O seu grito [onomatopeia]! O seu moquém de carne! |
| <i>Sarabu karuji iri uda buri xiniari</i> | A proximidade da casa do espírito da fruta sarahu exala um cheiro doce. |
| <i>Aga buji awaru karuji abidiani ini uda biriaxibia ganyzaru Ti-junwaru</i> | A filha do espírito da fruta awaru está em pé na biqueira da casa dela. Ela é bonita. |
| <i>Sukuru Karuji abidiani Ini maribiria gatutanimiara, Naganyryni Warubi tamunini “bukutaribu”</i> | A filha do espírito-dono da fruta sukuru Ela levantou o cachorro (/a onça) dela com os braços e depois a soltou no chão. O barulho das orelhas (do cachorro): [Onomatopeia] |

Enquanto constituinte da pessoa, karuji é o seu princípio vital (aquilo que a alma/faz ser animada e disposta a exercer atividades físicas). Os Suruwaha colocam que enquanto a alma assume a pessoa após a sua morte vai para o mundo de cima (jabuwi), o seu karuji se dirige para o mundo subterrâneo, onde fica eternamente dançando, se enfeitando e comendo (diz-se que os karuji das pessoas não dormem nunca). Parece que a pessoa jadawa se desdobra de certa forma ao morrer, sendo que seu coração mergulha no céu (lugar onde não existe comida e as pessoas comem frutinhas de envireira e, no caso dos suicidas, raízes de veneno, como se se tratasse de “mandioca”), enquanto que a carne da pessoa deitada em sua rede no túmulo, na medida em que vai apodrecendo, vai caindo e escorrendo para dentro da terra, onde se transforma aos poucos num novo corpo bonito (karuji), que passa a viver debaixo da terra (adaha buhwaha). O karuji não é propriamente “imaterial”, apesar de não ser visível. Os Suruwaha falam que o “corpo” da pessoa recém-falecida (sua parte subterrânea) se parece com o corpo de uma criança recém-nascida, de pele bem clara, ossos moles, etc. O corpo do karuji da pessoa se torna novamente adulto depois que esta aceita partilhar a comida das almas, descrita às vezes como “líquido doce”. Além deste líquido doce, os karuji dos Suruwaha mortos comem carne de anta e grolado de mandioca fermentada.²¹⁸

Diferentemente do que acontece na língua e no imaginário deni, onde a palavra abanu (alma da pessoa) também se refere ao reflexo da pessoa no espelho, sua sombra e sua imagem (foto),

²¹⁸ É interessante observar que a alimentação dos karuji no mundo subterrâneo é, de certa forma, uma alimentação “hipercultural”, pertencendo ao mundo do fermentado (cf. Lévi-Strauss, *Do Mel às Cinzas*), enquanto que a alimentação dos asuma no céu é uma alimentação natural e amarga/ insípida (ijaba-/tasuma-).

os Suruwaha não estabelecem nenhuma relação entre a sombra (duriri) e sua alma (asuma/ gianzubuni/ karuji), nem acham que uma foto, designada com uma palavra específica (bydadyhyru), retenha a alma da pessoa no papel.²¹⁹

6 A RELAÇÃO DAS PESSOAS COM O MUNDO TRANSCENDENTAL

Os Suruwaha concebem o mundo como povoado por muitos seres invisíveis, entre os quais os aga buji karuji, espíritos donos das frutas mencionados acima representam apenas um grupo. Quando descrevem o céu e o mundo subterrâneo (citando sempre o conteúdo de cantos trazidos pelos pajés, já que os cantos são considerados como única fonte de informação atualizada sobre o “além”), o apresentam como rede complexa de caminhos, os quais pertencem todos a determinados espíritos, e que são todas ramificações do caminho do espírito da pupunha vermelha (masa adari karuji), que liga o leste ao oeste. O caminho do espírito da pupunha vermelha é pensado como muito largo, e ao longo dele, em lugares estratégicos, há árvores derrubadas (hasaka) que servem como bancos de descanso para os viajantes, plantações de tabaco, cana, macaxeira, etc.

²¹⁹ Os Paumari possuem a palavra abonoi, a qual corresponde apenas parcialmente ao termo deni abanu pelo fato de que em algumas circunstâncias, pode denotar também o corpo (substancial) da pessoa. Oiara Bonilla traduz abonoi como “corpo-alma”. Os Deni estabelecem um contraste nítido entre a materialidade dos corpos (vapi, puveshe) e a imaterialidade das almas-sombras (abanu). A única palavra suruwaha que talvez seja conata dos termos abonoi/ abanu é o verbo bununu-, que significa “condensar-se” (funciona como antônimo de haha- “ser líquido” ou zamanaxu “não ter contornos definidos”). Kyhy haharu é um remédio líquido, kyhy bununuru um comprimido.

Os espíritos kurimia – divididos entre namy kurimia (espíritos das alturas) e adabuhwa kurimia (espíritos subterrâneos) são imaginados como parecidos com pessoas, bonitas, de pele branca, enfeitadas e cheirosas. Porém, diferentemente de pessoas humanas, espíritos kurimia nunca dormem nem têm necessidades fisiológicas (segundo algumas pessoas que afirmam ter tido encontros com eles, eles comem, mas não fazem cocô e xixi). Eles têm muito nojo das casas humanas em razão de seu cheiro de fumaça e das fezes que existem ao seu redor. O que difere os espíritos kurimia dos humanos também é sua perspectiva (percepção da realidade): Quando os humanos não enxergam nada por ser de noite, os kurimia enxergam a claridade do dia, e vice-versa. E quando os espíritos kurimia (e seus xamãs-interlocutores) se enxergam a si mesmos como pessoas, os seres humanos comuns às vezes os veem como pássaros.

“Olha lá! Um grupo de espíritos kurimia viajando rumo ao rio Taba, onde participará de uma festa...”

Foto: Adriana Huber Azevedo.



Segundo o que os Suruwaha colocam, a única coisa que os kurimia fazem é percorrer seus caminhos e cantar. Esta é a “ocupação” deles (iri zama tasy). O canto é para os espíritos o que a língua falada é para os seres humanos – sua forma normal de se comunicarem. E esse canto pode ser ouvido por alguns homens com um dom especial para isto (após tomarem rapé e andar pelos caminhos próximos da maloca de noite). Quando um homem toma muito rapé e seus olhos se “abrem para o além” (zubi batana-), os espíritos kurimia e karuji se tornam visíveis (gynyzywa-) para ele. Ele conseguirá atribuir-lhes uma identidade específica ouvindo seu grito, pois cada tipo de espírito grita de forma diferente ao terminar seu canto: As almas asuma fazem “Ho! Hoooo! Ho! Hoooo!”. Alguns tipos de Zamakusa fazem “Jajajajajaja!” (“subespécie” harihari), outros “Hõhõhõhõhõi!”, etc.

Enquanto que os donos das plantas karuji têm seus nomes derivados das plantas silvestres (descritas como seus cultivos – ahy), cada espírito kurimia tem um nome próprio que nunca se repete e o qual às vezes é comunicado aos seres humanos para que possam colocá-lo numa criança. Nakiawi, Nuwidia, Mawai, Mawaxu e outros nomes de membros atuais da comunidade são nomes de espíritos kurimia que foram trazidos até a maloca pelos pajés cantores (iniuwa), após interrogar seus interlocutores sobre sua identidade e seus planos.²²⁰ Por exemplo, Hinikuma, pai de Nuwidia, conta que na época em que ainda não tinha nomeado/apelidado (kuzy-) seu filho, certa noite Uhuzai foi encontrar com

²²⁰ É interessante observar que os espíritos pronunciam seus nomes nos cantos, enquanto que as pessoas nunca fazem isto: Os kurimia cantam “Nakiawi hanai, Nakiawi hanai” (Eu sou Nakiawi), “Arizamawi hianai” (Eu sou Arizamawi), etc., mas para informar-se sobre o nome de um Suruwaha, um estranho que chega pela primeira vez na maloca não pode dirigir-se ao portador do nome, mas deve perguntar a outra pessoa.

o espírito dele para aprender novos cantos. Trouxe um espírito até a maloca, e este espírito veio cantando “Estou indo para a beira da água Waha. Estou indo para o leste pegar pupunha...” Quando Hinikuma dirigiu a palavra ao espírito kurimia, que estava cantando por meio da boca de Uhuzai, lhe perguntou como ele se chamava. O kurimia respondeu: “Eu sou Nuwidia – dê este nome para o teu filho”. Quando um homem passa a ter muitos encontros com um mesmo espírito, e ganhar muitos cantos dele, às vezes a comunidade passa a referir-se a ele (o kurimia) como “o espírito do fulano” (Uhuzai iri kurimia, espírito de Uhuzai, Zaniti iri kurimia, espírito de Zaniti, Jawanka iri kurimia, espírito de Jawanka, etc). A identificação de um espírito com um homem pode chegar a um ponto em que acontece que, quando o cantor “dono do espírito” morre, a comunidade não usa mais o nome pessoal do espírito, mas se refere a ele como “ex-espírito/espírito órfão do fulano”. Os espíritos não gostam de ficar muito tempo sem terem contato com homens aos quais podem ensinar cantos, e diz-se que quando seu dono morre, com o tempo ele escolhe outra pessoa de referência. Às vezes quando os cantores voltam de suas caminhadas em que conversam com os kurimia, dizem que encontraram com espíritos de amigos falecidos.

A língua dos kurimia é difícil de entender pelo fato de que os nomes dados por eles às coisas e aos seres vivos correspondem aos nomes antigos dos mesmos. De fato, é interessante observar que os Suruwaha e os Deni, que não se entendem quando falam sua língua cotidiana, conseguem reconhecer algumas palavras das respectivas línguas de seus espíritos kurimia (tukurime, em deni), por tratar-se de uma linguagem mais conservadora. Abaixo, alguns exemplos:

| Linguagem cotidiana | Linguagem Kurimia | Deni | Português |
|---------------------|-------------------|-----------------|-------------------|
| Jamkahiri | Ijama | Hizama | Queixada |
| Jandumuri | Ijama | Anubeza | Caititu |
| Marihi | Jumahi | Zumahi | Onça |
| Hakuri | Jakuri | (Banipe) | Tamanduá-bandeira |
| Mamuri | Aba Wai | Vee (=pirarucu) | Matrinchã |
| Jara | Waduna | (Kariva) | Branco |
| Baxihwy | Kamakuki | (?) | Árvore sp. |
| Azuwa | Azuwawi | (Zupati) | Caju |
| Gianzubuni | Igiany Zubun i | (Vabunukhuri) | Coração |
| Xari | Xuhwaha | Sipari | Banana comprida |
| Zumi | Badu | Badu | Veado |
| Aga | Awa | Ava | Árvore |
| Nabi | Ukwabi | Ukhabi | Meu pai |
| Atuna | Jutuna | Zuvatu | moça |

A “estranheza” da linguagem kurimia reduz-se ao fato de trocar nomes de substantivos por outros. A morfologia verbal e a sintaxe dos cantos não diferem daquela da linguagem cotidiana (salvo o fato de que os espíritos sempre pronunciam todos os verbos na sua forma extensa, sem nunca realizar eliminações de vogais).

Contam os Suruwaha que nesta terra e debaixo dela, vivem também seres chamados de zamakusa. A palavra zamakusa (no contexto da vida cotidiana) designa vários tipos de lagartas e alguns outros tipos de insetos. Mas quando se fala dos zamakusa invisíveis, se pensa em espíritos também parecidos com pessoas, que às vezes são perigosos (diz-se que vivem em estado de guerra

com os adabuhwa kurimia, que gostam de comer a imagem da carne das pessoas que já morreram, e que às vezes roubam os corações de crianças para criá-los como seus filhos). Assim, por exemplo, num encontro com um dos seus kurimia, Uhuzai ficou sabendo que um zamakusa tinha roubado o coração do seu filho de quatro anos, Jikiabi, que este seu coração (uma “cópia” dele) já tinha crescido no lugar para o qual o seu novo pai tinha levado ele,²²¹ e que o seu sequestrador estava orgulhoso pelo fato de que seu filho adotivo já tinha matado duas antas. Em seguida a música que relata este acontecimento:

| | |
|------------------------------------|---|
| (Cantor:) | |
| <i>Zama babini dibi</i> | Esta carne de caça |
| <i>Waba bamunaru burini</i> | Na beira do alto Rio Waha |
| <i>Zama hiadakahawa hwadanakia</i> | Ontem, eu fui quem a providenciou |
| <i>Zama babini</i> | A carne de caça |
| <i>Tamunini sabwani.</i> | O barulho da caça caindo na água ²²² |
| (Interlocutor do cantor:) | |
| Hadykaba ahidi hianxuwani? | Você é o filho de ex-quem? |
| (Cantor:) | |
| <i>Aru, aru</i> | Eu, eu |
| <i>Hadykaba ahidixi kwanamiaru</i> | De que ex-pessoa eu sou o filho, você pergunta |
| <i>Namidyka hwanxija</i> | Sou descendente de Nianji |

²²¹ O tempo dos espíritos não corre com a mesma velocidade do tempo dos humanos, fato que é permanentemente lembrado pelos Suruwaha não só em cantos, mas também nos seus mitos de origem.

²²² Refere-se às águas do rio Waha, para onde Jikiabi supostamente foi levado e onde se criou.

| | |
|---------------------------------------|---|
| <i>Aru unamiji aruwa kusyru</i> | Minha mãe me deu meu nome |
| <i>Jikiabi, Jikiabi</i> | Jikiabi, Jikiabi |
| (Interlocutor do cantor:) | |
| <i>Ibiabiniria hady nanybywai?</i> | Quem cozinhou a carne do animal que você abateu? |
| (Cantor:) | |
| <i>Zamakusa dugwany aruwa mitiari</i> | Um zamakusa adulto me adquiriu |
| <i>Nanybyri nubwamai.</i> | Ele já preparou duas (antas matadas por mim). |
| <i>Waha duvani</i> | O vaivém das ondas do Rio Waha |
| <i>Aruwa mitiariakia!</i> | Ele me adquiriu! |
| <i>Zamakusa dugwany</i> | Um Zamakusa de idade avançada |
| <i>Aruwa mitiariakia!</i> | Ele me adquiriu. |
| <i>Zama babini tamunini sabwani</i> | O barulho da caça caindo na água. |
| <i>Zamakusa hawini mitiabady</i> | O Zamakusa está tornando a caça |
| <i>Babiria kawajumari.</i> | abatida pela criança por ele adquirida objeto do seu canto. |
| <i>Nakanahamyza</i> | ? (característica da dança) |
| <i>Ijadawa Kamukwamuba tabunyri</i> | O humano que se encontra no local de Kamukwamu ²²³ |
| <i>Abidiria zamakusa mitiariakia</i> | Um Zamakusa adquiriu o filho dele! |

²²³ Kamukwamu é um espírito canibal descrito como "aquele que nos morde". Ele é imaginado como espécie de cachorro-onça. Diz-se de Kamukwamu que ele mora dentro dos morros. Neste canto, a alusão a Kamukwamu pode ser uma alusão ao fato de que no dia em que foi cantado, os Suruwaha encontravam-se na maloca de Naru, localizada em cima de um morro.

“Espíritos zamakusa são antropomorfos. Não se parecem com as lagartas do mesmo nome.

Foto: Adriana Huber



Além dos zamakusa, também existem certos “fantasmas” perigosos na floresta habitada pelos Suruwaha. O mais mencionado entre estes últimos é Uhwamy, um ser feminino cujo nome significa literalmente “Dois”, e que é imaginado como tendo cabelo comprido cobrindo seu rosto e olhos e boca dos quais escorre sangue. As mulheres, quando vão ao roçado sozinhas com seus filhos e precisam passar por um dos cemitérios da comunidade, costumam acelerar seu passo porque acham que Uhwamy gosta muito de ficar na proximidade dos túmulos. Também, quando seus filhos menores estão com tipo de irritação na pele, às vezes concluem que esta última se deve a que a criança encostou, sem saber, em algum objeto (por exemplo, um banco) onde Uhwamy estava sentada ou deitada. Os homens também têm medo de Uhwamy porque ela faz sexo com eles sem que percebam (é invisível) deixando-os doentes.

Uhwamyri (substantivo inalienavelmente possuído derivado de Uhwamy, e que segue obrigatoriamente o nome de alguém) é o “espectro terrestre” (inócuo) das pessoas que faleceram. Pode-

ria talvez ser traduzido como “projeção mental” ou “ilusão”, pois é relacionado com a imaginação espontânea dos parentes sobreviventes de uma pessoa morta (logo após sua morte), os quais ainda tendem a “esperar enxergar” uma pessoa que já não existe mais nos lugares que ela frequentava. Os Suruwaha colocam que quando as pessoas vão ao cemitério ou voltam do roçado de uma pessoa falecida, às vezes sentem algo “roçando seu corpo” (como se um fantasma tivesse que preencher o vazio deixado por uma pessoa através de sua morte).

Como mencionado brevemente acima, *asuma* é a parte celeste das almas humanas. As almas humanas dificilmente entram em contato diretamente com os entes queridos deixados para trás, nem de forma alguma despertam medo nestes últimos (os Suruwaha conversam normalmente sobre pessoas falecidas e sobre cada detalhe de sua morte; não lhes causa espanto ver fotos de pessoas falecidas, nem escutar sua voz gravada). Como elas não são *kurimia*, elas não se tornam interlocutores dos pajécantores, porém, elas podem tornar-se objetos dos cantos trazidos à maloca por estes últimos. Um ano após a morte de Wixinia e Ara, adolescentes de 17 e 15 anos de idade, respectivamente, que morreram após ingerirem o sumo de timbó, no ano de 2008, Hijinai trouxe à comunidade a seguinte notícia cantada a respeito delas:

(A primeira pessoa representa a perspectiva do espírito *kurimia* de Hinijai):

| | |
|---------------------------------|---|
| <i>Masani azumawiria</i> | O caju do leste |
| <i>Ijadawa asukwaganxirinia</i> | As pessoas que o chuparam antes de continuar a sua viagem |
| <i>Hady kaxumai?</i> | Quem foram? |
| <i>Uhibiamary asukwaganxiri</i> | Elas que chuparam as frutas de caju chorando. |

| | |
|-----------------------------------|---|
| <i>Baryzaganxiri</i> | Elas que se apoiaram (neste tronco). |
| <i>Baryzanawabu xirinia</i> | Elas que se apoiaram (sobre este tronco) |
| <i>Hady kaxuwai?</i> | Quem foram? |
| <i>Gvaniawa nixiri</i> | Então eu pensei: “Eu vou atrás para ver” |
| <i>Haranka xibiana</i> | Eu respondi aos gritos (escutados ao longe) |
| <i>Ubi nu nawatunawa</i> | O choro ia se afastando, tornando-se difícil de ouvir. |
| <i>Masani azuwawiria</i> | O caju do leste |
| <i>Madi asukwaganxibiady</i> | que as pessoas chuparam. |
| <i>Zubi kataryzanawabuxikiany</i> | Seguindo as castanhas (de caju) espalhadas pelo caminho |
| <i>Banymixibana</i> | Eu fui atrás |
| <i>Madi hanyrana gagawixibana</i> | seguindo os gritos das pessoas. |
| <i>Ganiamyzanitukwa</i> | Mas eu não consegui encontrá-las |

O canto conta a história de um espírito kurimia que percorrendo um caminho no extremo leste do céu, passou por um pé de caju e se deu conta que, pouco tempo antes da chegada dele, duas almas que ainda não tinham superado sua saudade dos vivos (estavam chorando) tinham interrompido sua viagem para comer frutas naquele lugar. As almas não são nomeadas dentro do canto (como às vezes acontece), sendo que a atribuição de nomes é feita posteriormente pelo cantor. Para entendermos o sentido deste canto, é preciso mencionar que para os Suruwaha, cajueiros (celestes) são um símbolo do trabalho emocional da superação da saudade. Uma característica distintiva da fruta de

caju, seu ser travoso/ adstringente (asy), corresponde, para eles, ao estado do coração da pessoa magoada (pois quando alguém está triste, seu coração se “contrai” da mesma maneira em que se contrai a boca de alguém que chupa caju). Para os Suruwaha, os cajueiros existentes no céu são a materialização da saudade que as almas sentem pelos vivos. Afirmam que (segundo as visões de alguns xamãs) as almas, após passar certo tempo de luto, decidem “jogar fora” sua saudade, sendo que esta saudade, ao cair no chão, se transforma numa semente de caju que logo começa a brotar...



“A mágoa que aperta os corações das almas se transforma num cajueiro quando elas se libertam da sua saudade dos vivos...”

Foto: Adriana Huber Azevedo

Enquanto cantos sobre pessoas mortas recentemente tematizam com frequência cujas emoções ao perceberem que se tornaram almas asuma, cantos sobre pessoas que faleceram há mais de uma geração geralmente falam sobre a vida das almas no céu e debaixo da terra, em geral:

| | |
|--|---|
| (Cantor:) | |
| <i>Amasa zawada</i> | Muitas! Uma caçada coletiva! |
| <i>Huriatini nunukyzani</i> | O som de (muitas) buzinas vem se aproximando |
| <i>Hibahibabau, babau</i> | (onomatopeia: som da buzina) |
| <i>Giggiabu</i> | (onomatopeia: som da buzina) |
| (Interlocutor do cantor): | |
| <i>Hady zawadariavai?</i> | Quem está liderando a caçada coletiva? |
| <i>Mititiukwaba zawadari</i> | Ex-Mititiu está liderando a caçada coletiva |
| <i>Iri huriatini nunukyzani</i> | Sua buzina vem ressoando |
| <i>Hibahibabau, babau</i> | “Hibahibabau!” |
| <i>Amasa huriatini nunukyzani</i> | O som de muitas buzinas vem se aproximando |
| <i>Ini zama bixara</i> | A bagagem (dos caçadores) |
| (Interlocutor do cantor:) | |
| <i>Ta gianaku?</i> | Você foi (participar da caçada)? |
| (Cantor:) | |
| <i>Arusana</i> | Eu também |
| <i>Zama tiamiaru nakuwijybyrura gakiawa nari</i> | pensei: “Vou ver a matança da coisa saborosa” (= um bando de queixadas) |
| <i>Gwawakia</i> | e fui. |
| <i>Arusana</i> | Eu também |
| <i>Ijamara hwadanakia</i> | matei um queixada. |
| <i>Aru badura nuhwamakia</i> | Matei dois veados |
| <i>Amasa haxinija</i> | Tem muita (caça) |
| <i>Amasa huriatini nunukyzani</i> | O som de muitas buzinas vem se aproximando. |

Este canto é o canto de um espírito que vem trazer a notícia do sucesso de uma caçada zawada em que participou pessoalmente. A caçada mencionada foi organizada por “Ex-Mititiu”, a alma do falecido Mititiu, que morreu aproximadamente há 40 anos. Mititiu era o pai de Aniumaru, um senhor que hoje tem perto de 65 anos de idade.



“O som das buzinas huriatini vem ressoando: Hibahibabau-babau!”

Foto: Adriana Huber Azevedo

REFERÊNCIAS

BONILLA, Oiara. *Des proies si désirables*. Soumission et prédation pour les Paumari de l'Amazonie brésilienne. Tese (doutorado)-Paris: Ehess, 2007

FANK, Jonia; PORTA, Edinéia 1996. *Mitos e histórias dos Suruwabá*,.Cuiabá: OPAN/CIMI, 1996.

KROEMER, Gunter. *Kunabã Made*. O Povo do Veneno. Sociedade e Cultura do Povo Zuruahá. Belém: Edições Mensageiro, 1994.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mythologiques I*. Le cru et le cuit. Paris: Plon, 1964.

SUZUKI, Márcia. *Dicionário Suruwabá – Português*. Porto Velho: University of the Nations, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* 2(2), p. 115-144, 1996.

4 HOMENAGEM

UMA VIDA AO SERVIÇO DOS POVOS INDÍGENAS!

PE. GUNTER KROEMER²²⁴

Gunter Kroemer, de nacionalidade alemã, filho de Leo e Marie Kroemer, nasceu na Silésia, hoje pertencente à Polônia, no dia 10 de dezembro de 1939. Teve uma infância difícil no contexto da Segunda Guerra Mundial. Fez seus estudos de filosofia em Viena na Áustria onde iniciou também a Teologia, que continuou em Roma e concluiu no Nordeste do Brasil, na época de Dom Helder Câmara. Sua vocação missionária o trouxe para o Brasil no final da década de 1960, sendo ordenado padre diocesano por dom Alonso, da então Prelazia de Diamantino - Mato Grosso, onde exerceu os primeiros anos de seu ministério junto a migrantes e indígenas.

Em 1978, foi convocado pelo Conselho Indigenista Missionário – Cimi, para localizar um povo indígena em situação de isolamento ameaçado de extermínio pelas forças econômicas locais, na região do Médio Rio Purus, na Prelazia de Lábrea, Estado do Amazonas. Integrando uma equipe do Cimi e da Opan (Operação Anchieta) participou do primeiro contato com o povo indígena Suruwaha em 1980, assegurando a integridade física e cultural desse povo e conquistando a demarcação de suas terras.

Com a convivência diária aprendeu a língua do povo

²²⁴ Texto elaborado por Fernando Lopez, a partir do escrito de Guenter Francisco Loebens, Lajeado, RS, 16 de julho de 2009.

Suruwaha e mediante a prática do diálogo intercultural e inter-religioso compartilhou sua experiência de fé cristã com a vivência religiosa daquele povo indígena. Como assessor teológico e antropológico do Regional Norte I, colocou essa experiência a serviço da formação inicial e permanente dos missionários do Cimi. E acompanhou por vários anos os cursos anuais de formação básica dos missionários em nível nacional.

Assessorou o Giprab – Grupo Indígena de Padres e de Religiosas/os da Amazônia Brasileira – na busca por uma igreja sempre mais comprometida.

Com a perspectiva do fortalecimento do protagonismo indígena em todas as suas dimensões contribuiu com o processo de organização dos povos indígenas Jarawara, Apurinã, Paumari, Deni e Jamamadi do Médio Rio Purus/AM. Apoiou suas lutas para a garantia de direitos e para a conquista de políticas públicas específicas e diferenciadas em respeito as suas culturas.

Sua missão recente pelo Cimi, a qual dedicou seu tempo com abnegação, foi a de fazer levantamentos sobre a existência dos grupos indígenas isolados de que se têm notícias na Amazônia. Iniciou essa tarefa pelo Sul do Estado do Amazonas, Rondônia e Norte do Mato Grosso onde esses grupos estão mais ameaçados pelo desmatamento, grilagem de terras e ação de pistoleiros. Trilhou estradas, subiu e desceu rios e igarapés até os lugares mais distantes, colhendo informações e testemunhos das populações locais para que com base nelas pudesse ser exigido das autoridades a proteção dos territórios desses povos e denunciada a destruição e morte provocada pelos grandes projetos que irresponsavelmente estão sendo retomados, com mais força, na Amazônia.

A Igreja Povo de Deus também pode contar com a contribuição de Gunter no apoio às Comunidades Eclesiais de Base – CEBs. Sua assessoria, inclusive era esperada pelo 12.º Interecle-

sial em Porto Velho, ajudando na partilha das vivências religiosas das CEBs e das comunidades indígenas.

Parte de sua experiência de vida junto aos povos indígenas foi sistematizada por ele e encontra-se publicada em três livros: Cuxiuara – o Purus dos Indígenas; A Caminho das Malocas Zuruahá; e Kunahã Made – O povo do veneno.

No dia 31 de maio de 2009, Gunter viajou para o Sul do País para visitar a família de Teresinha Weber que durante muitos anos integrou a mesma equipe na missão junto aos povos indígenas na Amazônia. No dia 13 de junho teve uma crise aguda de tosse que foi diagnosticada e medicada como início de pneumonia. Uma semana depois o quadro se agravou, sendo internado no hospital Bruno Born de Lajeado-RS. Os exames de tomografia torácica e biópsia do pulmão realizada em dois laboratórios diferentes foram inconclusivos. Os médicos suspeitavam de uma doença do interstício pulmonar. Sem a possibilidade de uma medicação específica, depois de ficar por 20 dias na UTI, veio a falecer no dia 15 de julho de 2009. A morte, segundo o atestado médico foi motivada por arritmia cardíaca, pneumonia de causa a esclarecer e insuficiência renal aguda.

O enterro foi realizado no dia 16 de julho, após a celebração eucarística de corpo presente presidida pelo bispo da Diocese de Santa Cruz, dom Sinésio Bohn, acompanhado de dez sacerdotes, na Igreja São Cristovão, de Lajeado, onde Gunter tinha celebrado a eucaristia em várias oportunidades. Esse bonito gesto da igreja missionária local de acolhida do missionário Gunter, em sua última morada, reconfortou os seus familiares, seus amigos do Cimi e todas as pessoas que o conheciam, presentes na cerimônia. Significou a certeza de que sua memória permanecerá viva alimentando o compromisso de todos e de todas com a causa dos pobres e dos povos indígenas.

O sr. Raimundo Apurinã (44) trabalhou com o pe. Gunter

na busca de vestígios de parentes isolados nas cabeceiras do rio Ituxi, afluente do Purus. Raimundo conta como ficou sabendo da triste notícia e relembra alguns momentos vividos com Gunter:²²⁵

O pessoal da Funai de Lábrea me contou. Ligaram para mim e disseram: Rapaz você sabe quem morreu? O Gunter! Não diga que aquele homem morreu! [...] Faz uns 16 anos que eu fui com o Gunter para a assembleia de Tapauá. Fomos com um monte de gente. [...] Uma vez entrei com ele nas cabeceiras do rio Ituxi até certa base. Depois varamos na mata. Andamos, andamos uma semana. [...] Fazíamos todo aquele percurso para ver se tinha parentes bravos para a gente encostar. [...] O pe. Gunter, ele foi uma pessoa ótima. Ele me tratou muito bem, me levava nas assembleias em Lábrea. Ele tinha cuidado comigo. Gostava de conversar comigo quando sentava nós dois. Ele levava aquele papo sadio, contando e escutando, explicando algumas coisas, como é que é e como é que não é.

²²⁵ Relatório do Cimi Norte 1 e Rondônia: “Viagem 2010-5-19 a 6-15 Relatório e Anexos Isolados Joana D-Arc RO-AM”; Gravações G9 e G10: “2010-6-08 G9 Raimundo Pereira dos Santos Apurinã”



Gunter Kroemer na beira do rio Purus

Foto: Arquivo Cimi Norte I

Gunter Kroemer fica assim na memória de todos nós que o conhecemos, pelos momentos intensos vividos com ele, por seu compromisso com a justiça e com o Evangelho da vida, para a transformação da sociedade com a contribuição dos projetos de “bem viver” dos povos indígenas.

Gunter continua vivo e brilhando no olhar, nas palavras e nos gestos de Mateus, seu filho adotivo de cinco anos: “O papai está lá, naquela estrela que brilha!”, afirmava sorrindo e apontando com seu dedinho ao céu.

Que Gunter Kroemer continue acompanhando-nos, iluminando e orientando o nosso caminhar e compromisso com os projetos de vida abundante (Jo 10,10) dos povos indígenas de Abya Yala.

AUTORES

ADRIANA HUBER, do Cimi Regional Norte I, tem onze anos de experiência junto aos povos indígenas. Durante sete anos apoiou processos de formação junto aos povos Yanomami em Roraima e Deni no Amazonas, especialmente na educação escolar indígena. Desde 2006 integra a Equipe Suruwaha.

ARIZETE MIRANDA DINELLY integra o Cimi Regional Norte I desde 1991. A partir de 1998, através da Equipe Itinerante, apóia lutas indígenas e populares trans-fronteiriças na Pan-Amazônia.

CATARINA LOURDES CHRIST, do Cimi Regional Mato Grosso, abraçou a causa indígena há vinte e quatro anos. Apoiou de modo especial a luta do povo Arara de Aripuanã, pela conquista de seus direitos. Atualmente integra a Equipe Nambikwara, na divisa dos Estados do Mato Grosso e Rondônia. Faz parte da Equipe do Cimi de apoio aos povos indígenas isolados.

ELIANE FRANCO MARTINS, do Cimi Regional Tocantins, milita a dez anos junto aos povos indígenas Surui Aikewara, no Pará, e Javaé, Karajá e Xerente, no Tocantins, no apoio a processos de formação nas áreas de Direitos Indígenas, Educação, Saúde, Terra e Mudanças Climáticas. Faz parte da Equipe do Cimi de apoio aos povos indígenas isolados.

EMILIA ALTINI, do Cimi Regional Rondônia, há vinte anos atua com os povos indígenas daquele estado, especialmente com o povo Karitiana, e apoiando a educação escolar indígena. Atualmente é coordenadora regional. Faz parte da Equipe do Cimi de apoio aos povos indígenas isolados.

FERNANDO LÓPEZ trabalhou no Paraguai durante dez anos acompanhando lutas dos povos indígenas Guarani e do Chaco. A partir de 1998 integra o Cimi Regional Norte I, através da Equipe Itinerante, apoiando lutas indígenas e populares transfronteiriças na Pan-Amazônia. Faz parte da Equipe do Cimi de apoio aos povos indígenas isolados.

GERALDO ABDIAS LOPES atuou por três anos, pelo Cimi Regional Maranhão, com os povos Tenetehara/Guajajara, Pukobyê-Gavião, Canela Apãniekra e Ramkonkramekra e Krenyê.

GILDERLAN RODRIGUES DA SILVA, do Cimi Regional Maranhão, integra a equipe local de Imperatriz. Há oito anos atua com os povos indígenas no Maranhão. Atualmente apóia as lutas dos povos Tenetehara/Guajajara, Pukobyê-Gavião, Canela Apãniekra, Ramkonkramekra e Krenyê. Faz parte da Equipe do Cimi de apoio aos povos indígenas isolados.

GUENTER FRANCISCO LOEBENS, do Cimi Regional Norte I, há trinta e dois anos contribui com as lutas dos povos indígenas. Inicialmente sua atuação se deu a partir das equipes locais do Cimi/Opan na região do rio Purus, Amazonas, junto aos povos Jarawara, Paumari, Apurinã e Suruwaha, e, posteriormente, desde a sede do Regional e do Secretariado Nacional da entidade. Atualmente atua na área da formação do Regional Norte I. Faz parte da Equipe do Cimi de apoio aos povos indígenas isolados.

GUNTER KROEMER, com mais de trinta e cinco anos de experiência com os povos indígenas, coordenou a equipe Cimi/Opan que estabeleceu contato pacífico com o povo Suruwaha, em 1980. Apoiou os povos Apurinã, Juma, Jarawara e Paumari, e suas organizações na região do Médio Rio Purus. Foi assessor antropológico e teológico do Cimi Regional Norte I. Coordenou a equipe de apoio aos povos indígenas isolados do Cimi.

LINO JOÃO DE OLIVEIRA NEVES, colaborou por doze anos com os povos indígenas Apurinã, no Médio Rio Purus, e Kanamari, na região dos rios Juruá e Jutai, no Amazonas. Desde 1992 é professor de antropologia na Ufam.

LUIZ CLÁUDIO BRITO TEIXEIRA tem seis anos de experiência com os povos indígenas, pelo Cimi Regional Norte II, na região do Pará. Contribuiu com as lutas do povo Tembé. Atua pelo Regional na montagem de um banco de dados sobre os grandes projetos na Amazônia e no apoio ao movimento indígena e popular no enfrentamento da UHE de Belo Monte, no rio Xingu. Faz parte da Equipe do Cimi de apoio aos povos indígenas isolados.

PATRÍCIA DE MENDONÇA RODRIGUES, antropóloga, atuou como coordenadora do Grupo de Trabalho da Funai de identificação e delimitação da Terra Indígena Javaé/Avá Canoeiro.

ROBERTO ANTÔNIO LIEBGOTT, do Cimi Regional Sul, tem vinte anos de experiência com os povos indígenas. Integrou as equipes locais de Tefé, Amazonas atuando junto aos povos indígenas Kambeba, Mayoruna, Miranha, Tikuna e Kokama, e de Chapecó, Santa Catarina, com os Guarani e Kaingang. Apoiou as lutas indígenas desde a sede do Regional Norte I e do Secretariado Nacional da entidade. Atualmente faz parte da Equipe local do Cimi de Porto Alegre, Rio Grande do Sul.

RODRIGO DOMINGUES, do Cimi Regional Amazônia Ocidental, integrou a Equipe local de Cruzeiro do Sul, Acre, no apoio aos povos indígenas daquela região, em especial aos Katukina. Atualmente está na Equipe local de Manoel Urbano apoiando as lutas dos povos Kulina e Kaxinawá, e acompanha a realidade que cerca os isolados do rio Chandless, no Estado do Acre. Faz parte da Equipe do Cimi de apoio aos povos indígenas isolados.

ROSANA DE JESUS DINIZ SANTOS atua junto aos povos indígenas no Maranhão há dez anos, com presença maior junto ao povo Awá. Atualmente é a Coordenadora do Cimi Regional Maranhão.

SAULO FERREIRA FEITOSA apóia há vinte e oito anos as lutas dos povos indígenas, pelo Cimi. Durante doze anos pelo Regional Nordeste com incidência maior junto aos povos Fulni-ô, Truká e Xukuru, e posteriormente desde o Secretariado Nacional da entidade. Atualmente é Secretário Adjunto e representante do Cimi na Comissão Nacional de Política Indigenista.

TERESINHA WEBER integrou o Cimi por trinta anos. Atuou pelo Regional Mato Grosso/Opan com os povos Mynky e Enauenê-Nauê, e pelo Regional Norte I com os povos Suruwaha, Apurinã, Jarawara e Paumari, na região do Rio Purus, Amazonas; apoiou as lutas indígenas de forma mais ampla, desde a sede em Manaus.

VOLMIR BAVARESCO integra o Cimi Regional Rondônia. Apóia as lutas indígenas há vinte anos no Estado de Rondônia. Faz parte da Equipe do Cimi de apoio aos povos indígenas isolados.

ELABORAÇÃO DOS MAPAS

EDWIN KEIZER, Coordenador GeoLab,
Campanha Amazônia, Greenpeace Brasil

FONTE DOS DADOS UTILIZADOS NO MAPAS:

ANEEL, CIMI, FUNAI, IBGE, INPE, IIRSA, MMA, Gov.
Brasil PAC

Hansen, M., R. DeFries, J.R. Townshend, M. Carroll, C. Dimiceli, and R. Sohlberg (2003), Vegetation Continuous Fields MOD44B, 2001 Percent Tree Cover, Collection 3, University of Maryland, College Park, Maryland, 2001.

Hansen, M.C., Stehman, S.V., Potapov, P.V., Loveland, T.R., Townshend, J.R.G., DeFries, R.S., Pittman, K.W., Stolle, F, Steininger, M.K., Carroll, M., Dimiceli, C. (2008) Humid tropical forest clearing from 2000 to 2005 quantified using multi-temporal and multi-resolution remotely sensed data. *PNAS*, 105(27), 9439-9444.

