

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

**Vivendo no “vazio” - Relações entre os sobreviventes Kanoê e
Akuntsú da Terra Indígena Rio Omerê (RO)**

Luciana Keller Tavares

Brasília, 2020

Luciana Keller Tavares

**Vivendo no “vazio” - Relações entre os sobreviventes Kanoê e
Akuntsú da Terra Indígena Rio Omerê (RO)**

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

Orientador: Prof. Dr. Luís Abraham Cayón Durán

Brasília, 2020

Luciana Keller Tavares

**Vivendo no “vazio” - Relações entre os sobreviventes Kanoê e
Akuntsú da Terra Indígena Rio Omerê (RO)**

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Luís Abraham Cayón Durán
(Orientador - DAN/UnB)

Prof. Dr. Felipe Ferreira Vander Velden
(Examinador Externo – PPGAS/UFSCar)

Prof^a. Dr^a. Sílvia Maria Ferreira Guimarães
(Examinadora Interna - DAN/UnB)

Prof. Dr. José Fernell Arenas Gómez
(Examinador Suplente - DAN/UnB)

Para meu filho, Tom

Para Pupák
In memoriam

AGRADECIMENTOS

Embora a escrita tenha sido em grande parte um processo solitário, muitas pessoas estiveram por trás desse trabalho. Agradeço primeiramente a Purá, Bukwá, Txinamãty, Babawru, Aiga, Pugapía e Pupak, por terem compartilhado comigo um pouco de suas vidas e de sua história. A vocês devo essa dissertação.

À Altair Algayer, pela paciência em responder cada um dos meus ingênuos questionamentos, pela acolhida, pelos ensinamentos, por seu amor ao ofício.

Aos funcionários da base da Funai no Omerê, Luciene Montessi, Paulo, Elisângela, Neide, Jardel, Juraci e Natal, por terem aberto as portas para me receber e pelo auxílio inestimável que deram a essa pesquisa.

Ao Professor Luis Abraham Cayón, pela paciência, pela prudência, pelo coração aberto. Por cada versão dos capítulos impressos, pela leitura atenta, por ter me permitido errar e me mostrado melhores caminhos. Pela orientação em seu sentido mais verdadeiro.

À Professora Alcida Rita Ramos, pelo imenso privilégio de poder assistir suas aulas, pela sempre aberta biblioteca e pelos inúmeros conselhos ao pé da jabuticabeira.

Às pesquisadoras que me acompanharam ao longo dessa pesquisa e fortaleceram minha caminhada: Carolina Aragon, Clarisse Jabur, Amanda Villa e Roseline Mezacasa. Meu mais terno agradecimento.

A todo o pessoal da CGIIRC/Funai pelo coerente trabalho na proteção dos povos indígenas isolados e de recente contato.

Ao CNPq, pela bolsa que tornou possível a realização dessa pesquisa.

Ao CTI, pelo auxílio à minha participação voluntária no curso de linguística que acabou se tornando também minha primeira ida a campo.

Aos colegas, professores e funcionários do PPGAS/UnB, em especial a Rosa, Jorge e Carol, que tornaram menos penosa a divisão entre os deveres acadêmicos e a maternidade.

A Túlio, por me ouvir e inspirar. Por compartilhar as alegrias e tristezas de criar uma pessoa. A Antônia e toda a família Magalhães, por me mostrarem como é a ideia de uma aldeia inteira cuidar de uma criança.

A meus pais e meu irmão, pelo apoio incondicional de sempre. Sem vocês nada disso teria sido possível.

*Era uma vez na Amazônia a mais bonita floresta
Mata verde, céu azul, a mais imensa floresta
No fundo d'água as laras, caboclo lendas e mágoas
E os rios puxando as águas*

*Papagaios, periquitos, cuidavam de suas cores
Os peixes singrando os rios, curumins cheios de amores
Sorria o jurupari, uirapuru, seu porvir
Era: Fauna, flora, frutos e flores*

*Toda mata tem caipora para a mata vigiar
Veio caipora de fora para a mata definhar
E trouxe dragão-de-ferro, prá comer muita madeira
E trouxe em estilo gigante, prá acabar com a capoeira*

*Fizeram logo o projeto sem ninguém testemunhar
Prá o dragão cortar madeira e toda mata derrubar
Se a floresta meu amigo, tivesse pé prá andar
Eu garanto, meu amigo, com o perigo não tinha ficado lá*

*O que se corta em segundos gasta tempo prá vingar
E o fruto que dá no cacho prá gente se alimentar?
Depois tem o passarinho, tem o ninho, tem o ar
Igarapé, rio abaixo, tem riacho e esse rio que é um mar*

*Mas o dragão continua a floresta devorar
E quem habita essa mata, prá onde vai se mudar?
Corre índio, seringueiro, preguiça, tamanduá
Tartaruga: Pé ligeiro, corre-corre tribo dos Kamaiurá*

*No lugar que havia mata, hoje há perseguição
Grileiro mata posseiro só prá lhe roubar seu chão
Castanheiro, seringueiro já viraram até peão
Afora os que já morreram como ave-de-arribação
Zé de Nana tá de prova, naquele lugar tem cova
Gente enterrada no chão*

*Pois mataram índio que matou grileiro que matou posseiro
Disse um castanheiro para um seringueiro que um estrangeiro
Roubou seu lugar (...)*

Saga da Amazônia - Vital Farias

RESUMO

Os vazios amazônicos foram produzidos como justificativa estatal ao empreendimento colonizatório. A princípio, eles não existiam. A Amazônia era não apenas vastamente ocupada como parte de sua diversidade fora produzida por essas próprias populações. A falácia dos vazios, no entanto, teve um efeito devastador sobre os povos que habitavam o território. Através do genocídio se produziram os “desertos” de fato. Os Kanoê e os Akuntsú foram alguns dos poucos sobreviventes da falácia dos vazios na região do Médio Guaporé. Buscaram refúgio, adaptaram suas formas de vida, fizeram alianças com Outros. Esta dissertação é um experimento etnográfico que se debruça sobre as relações nascidas entre os Kanoê, os Akuntsú e os brancos a partir do processo histórico do genocídio dentro de uma terra indígena localizada em meio a uma das áreas mais cobiçadas do sul do estado de Rondônia.

Palavras-chave: TI Rio Omerê; Kanoê; Akuntsú; Médio Guaporé; genocídio; vazios demográficos.

ABSTRACT

The Amazon voids were produced as a state justification for the colonization enterprise. At first, they did not exist. The Amazon was not only vastly occupied but part of its diversity had been produced by these populations themselves. The fallacy of the voids, however, had a devastating effect on the people who inhabited the territory. Through genocide, "deserts" were actually produced. The Kanoê and Akuntsú were some of the few survivors of the fallacy of the voids in the Middle Guaporé region. They sought refuge, adapted their ways of life, made alliances with Others. This dissertation is an ethnographic experiment that focuses on the relationships born between the Kanoê, Akuntsú and whites from the historical process of genocide within an indigenous land located in the middle of one of the most coveted areas in the south of the state of Rondônia.

Keywords: TI Rio Omerê; Kanoê; Akuntsú; Middle Guaporé; genocide; demographic voids.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIações

ECO 92 - Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento

BIRD - Banco Internacional para Reconstrução e Desenvolvimento

CGIIRC - Coordenação Geral de Índios Isolados e de Recente Contato

CPT - Comissão Pastoral da Terra

CESPEX - Comissão Especial Externa do Senado

FAO - Organização das Nações Unidas para a Alimentação e Agricultura

FUNAI - Fundação Nacional do Índio

MAIC - Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio

PI - Posto Indígena

PIA - Posto Indígena de Atração

PLANAFLORO - Plano Agropecuário e Florestal de Rondônia

POLONOROESTE - Programa Integrado de Desenvolvimento do Noroeste do Brasil

SPI - Serviço de Proteção ao Índio

SPILTN - Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais

SUDECO - Superintendência do Desenvolvimento do Centro-Oeste

TI - Terra Indígena

OIT - Organização Internacional do Trabalho

FPE - Frente de Proteção Etnoambiental

CR - Coordenação Regional

ACNUDH - Alto Comissariado das Nações Unidas para os Direitos Humanos

FC - Frente de Contato

REBIO - Reserva Biológica

MCC - Movimento Camponês de Corumbiara

MPF - Ministério Público Federal

OAB - Ordem dos Advogados do Brasil

CTI - Centro de Trabalho Indigenista

CNPq - Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Mapa da área etnográfica “Mamoré-Guaporé”, onde é possível ver o traçado da BR-364, bem como a localização dos Akuntsú (Acuntsu) e Kanoê (Canoê)	16
Figura 2 - Retirado do Mapa “Terras e Aldeias indígenas nos Biomas brasileiros”, com o contorno da TI Rio Omerê em vermelho	17
Figura 3 - Árvore genealógica do tronco linguístico Tupi	22
Figura 4 - A primeira visão dos índios do Omerê pela equipe da Frente de Contato Guaporé, em 1995	29
Figura 5 - Os sete Akuntsú	30
Figura 6 e 7 - Capas da Revista Veja em 1971 e 1982, respectivamente, fazendo alusão aos desertos amazônicos e colocando Rondônia como terra de prosperidade, a nova <i>Eldorado</i>	37
Figura 8 - Localização aproximada dos Kanoê (Kânoa/ Masaka/ Kapisana) em 1914, quando da passagem da Comissão Rondon nas margens do rio Pimenta Bueno (Apediá). Destaque em verde para o rio Corumbiara	43
Figura 9 - “Reprodução do esquema projetado durante as conferências do Coronel Rondon com que se demonstra que os trabalhos da Comissão por ele dirigida fecharam o circuito telegráfico do Brasil”	45
Figura 10 - Índios Moré	50
Figura 11 - Alguns dos grupos da margem direita do Guaporé setecentista	51
Figura 12 - Mapa atualizado elaborado por Siegfried Schacht com a rota de Emil-Heinrich Snethlage e os povos visitados por ele	53
Figura 13 e 14 “Índios do rio Pimenta Bueno”/ Ururu Akuntsú confeccionando cordão de sementes. Virgínia Valadão (1995b) já observara nos relatórios antropológicos do contato que o corte de cabelo e os adereços dos Akuntsú eram basicamente os mesmos daqueles utilizados pelos “índios do Rio Pimenta Bueno” fotografados por Lévi-Strauss na década de 1940	54
Figura 15 - “Esboço do itinerário da marcha de São Luís para os Tupari. Como modelo, serviu um rascunho de Pedro, o criado Prêto. A linha tracejada assinala uma segunda rota, não percorrida pelo autor”	56

Figura 16 - Base da Funai na T.I. Rio Omerê	59
Figura 17 - Marcelo dos Santos coletando palavras com Txinamaty, logo após o primeiro contato, em 1995	76
Figura 18 - Alemão fazendo carinho em Pugapía, 2017	79
Figura 19 - Igarapé Omerê durante o período de seca, 2017	81
Figura 20 - Parte da hidrografia do território tradicional Kanoê	84
Figura 21 - Hidrografia do território tradicional Akuntsú com o contorno da Terra Indígena Rio Omerê. Em azul os vários assentamentos dos índios do Omerê nos últimos 25 anos.....	85
Figura 22 e 23 - Na primeira imagem, Operá (Purá), usando o chapéu Kanoê de duas partes e na segunda, Konibú usando o chapéu Kanoê inteiriço. Ambas as fotos retiradas nos meses seguintes ao contato.....	86
Figura 24 e 25 - Diagramas de parentesco dos Akuntsú e dos Kanoê, respectivamente, em 1995	89
Figura 26 - Oaymoró	90
Figura 27 - Família de Konibú. Da esquerda para a direita: Babawru, Pugapía, Babakop e Aiga	95
Figura 28 - “Tiramantu ajudando na recuperação da perna do Babá [Konibú]”	96
Figura 29 - Pupák se aquece sozinho sentado perto ao fogo, longe do grupo das mulheres Akuntsú, julho/2017	98
Figura 30 - Bukwá se escondendo da câmara, jul/2017	101
Figura 31 - Aiga e Babawru voltando da roça com seus maracanãs, fev/2018	103
Figura 32 - Txinamãty enrola seu mutum num pedaço de pano, mar/2018	106
Figura 33 - Pugapía e seu “filho papagaio”, jul/ 2017	108
Figura 34 - Da esquerda para a direita, Babawru, Pugapía e Aiga, as três mulheres Akuntsú ainda vivas, mar/2018	111
Figura 35 - Retirada da Carta Imagem da Terra Indígena Rio Omerê de 2010, onde é possível ver, com o contraste em rosa, a área desmatada. Os dois pontos marcados ao meio representam a aldeia dos Akuntsú e dos Kanoê na época do registro	113

NOTAS SOBRE AS GRAFIAS

A convenção dos nomes em kanoê e akuntsú foram adotadas conforme duas gramáticas produzidas a partir de trabalhos realizados na Terra Indígena Rio Omerê. Na língua kanoê resultam da tese de Bacelar, “Gramática da língua Kanoê” (2004) e na língua akuntsú, da tese de Aragon, “A grammar of Akuntsú, a tupían language” (2014).

SUMÁRIO

Introdução	14
Meu percurso ao Omerê	14
Sobre métodos e objetos	20
Capítulo I - Uma história de genocídio (ou como chegamos até aqui)	25
O primeiro contato	25
A falácia dos vazios	31
Ocupando vazios (ou “terras sem homens para homens sem terra”): os militares e os projetos de colonização	34
Produzindo vazios: os deslocamentos do SPI	38
Desbravando vazios: Rondon e as linhas telegráficas	43
O Guaporé povoado e efervescente	47
Capítulo II - O Estado imaginado e os índios do Omerê	57
Porque se “isolam” os índios?	58
Técnicas de dominação de um Estado imaginado	64
“De arredios a isolados” e de isolados a recém-contatados: políticas de proteção, o marco jurídico brasileiro e a CGIIRC	69
A “ponta de lança” do Estado: os sertanistas	73
Capítulo III - A dádiva no Omerê	80
O Omerê como zona de refúgio	80
O encontro com os Outros	81
Aprendendo a conviver	85
As vinganças	90
O assassinato de Oaymoró	90
O assassinato de Pupák	96
Cuidar para não morrer: as mulheres e os pássaros	101
Considerações Finais	109
Referências Bibliográficas	117

Introdução

*O que se diz no princípio?
(Francisco Foot Hardman)*

Meu percurso ao Omerê

Descobri o interesse pela antropologia ainda durante a graduação em Ciência Política, nas aulas de “Cosmologias Comparadas” do professor Luis Cayón. Me encantava o método e as infinitas possibilidades de objetos de estudo daquela ciência social. Na época eu nem imaginava, mas Luis me acompanharia em grande parte de minha trajetória na antropologia. Flertei com a ideia da mudança de curso durante pelo menos metade de minha graduação, mas resolvi que me formaria em Ciência Política e continuaria com a antropologia na pós.

Em 2017 iniciei o mestrado no PPGAS/UnB. Na época, tudo o que sabia era que seguiria para a etnologia indígena. A escolha do orientador me veio de forma onírica, depois que o professor Luis foi atingido por um raio nas últimas chuvas do verão de 2017, ao sair de uma aula no Departamento de Desenvolvimento Sustentável da Universidade de Brasília. A descarga elétrica causou dores, mas Cayón saiu do evento praticamente ileso.

Nessa época eu buscava um orientador e estava fazendo uma matéria com ele na pós. Alguns dias depois do evento, sonhei que entregava a Cayón uma folha de papel, o “contrato” de orientação. A mensagem de meu subconsciente havia sido clara, acordei do sonho decidida. A sensibilidade e sabedoria com a qual Cayón conduziu meu olhar ao longo do processo de análise dos dados e escrita foram fatores imprescindíveis para o trabalho que apresento aqui.

Ainda no primeiro semestre, assisti a uma apresentação do sertanista José Carlos Meirelles e da indigenista Clarisse Jabur, da Coordenação Geral de Índios Isolados e de Recente Contato (CGIIRC), sobre os “isolados” do Vale do Javari. Meirelles e Jabur ressaltavam a necessidade, por parte da própria Funai, de mais estudos antropológicos na área. Fiquei encantada com a possibilidade de conhecer

universos e formas de vida tão diferentes e ainda ser útil - ainda que muito minimamente - ao trabalho de proteção a essas populações. Depois que a apresentação terminou e conversei com Clarisse, tive a certeza: queria pesquisar os povos indígenas isolados e de recente contato. Era um novo mundo que se abria pra mim.

Clarisse seria uma figura fundamental na minha inserção nesse campo. A princípio, ainda sem muito conhecimento sobre o tema, interessei-me pela região do Vale do Javari, onde se encontram hoje o maior número de grupos indígenas isolados do mundo. Clarisse logo me alertou sobre as epidemias de sarampo na Terra Indígena e, diante da minha nula experiência de campo, concordei que seria mais conveniente buscar outra região. Ela me sugeriu então a TI Rio Omerê, onde vivem os Kanoê e os Akuntsú, dois grupos recém-contatados e sobreviventes de inúmeros massacres que aconteceram como fruto do processo de expansão da fronteira agrícola. O local era de fácil acesso e só contava com um estudo antropológico até aquele momento, feito há mais de 20 anos atrás pela antropóloga Virgínia Valadão e tristemente interrompido com sua morte.

Clarisse também me informou que em breve haveria uma oportunidade de conhecer a Terra Indígena com custeio, por meio de um curso de capacitação linguística financiado pelo Centro de Trabalho Indigenista (CTI), do qual eu poderia participar como colaboradora voluntária. A oportunidade era perfeita. Eu teria a chance de conhecer a TI sem precisar tirar da sofrida bolsa de mestrado e de quebra ainda iria me introduzir nos métodos da linguística. Topei sem titubear.

No dia quatro de julho de 2017 desembarquei pela primeira vez no aeroporto de Vilhena, no sul de Rondônia, em destino à Terra Indígena Rio Omerê, onde passaria 14 dias. Homologada em 2006, a TI situa-se hoje no mesmo local onde foi efetuado o primeiro contato da Funai com os índios, em 1995. Os 26 mil hectares de área situam-se quase totalmente dentro do município de Corumbiara, na margem direita do curso médio do rio Guaporé, dentro da bacia do Madeira. A região faz parte da chamada por Melatti (2011) “área etnográfica Mamoré-Guaporé”, bem como o que Vander Velden (2010) denominou como “Grande Rondônia”, zona de transição entre os biomas da Amazônia e do Brasil Central.

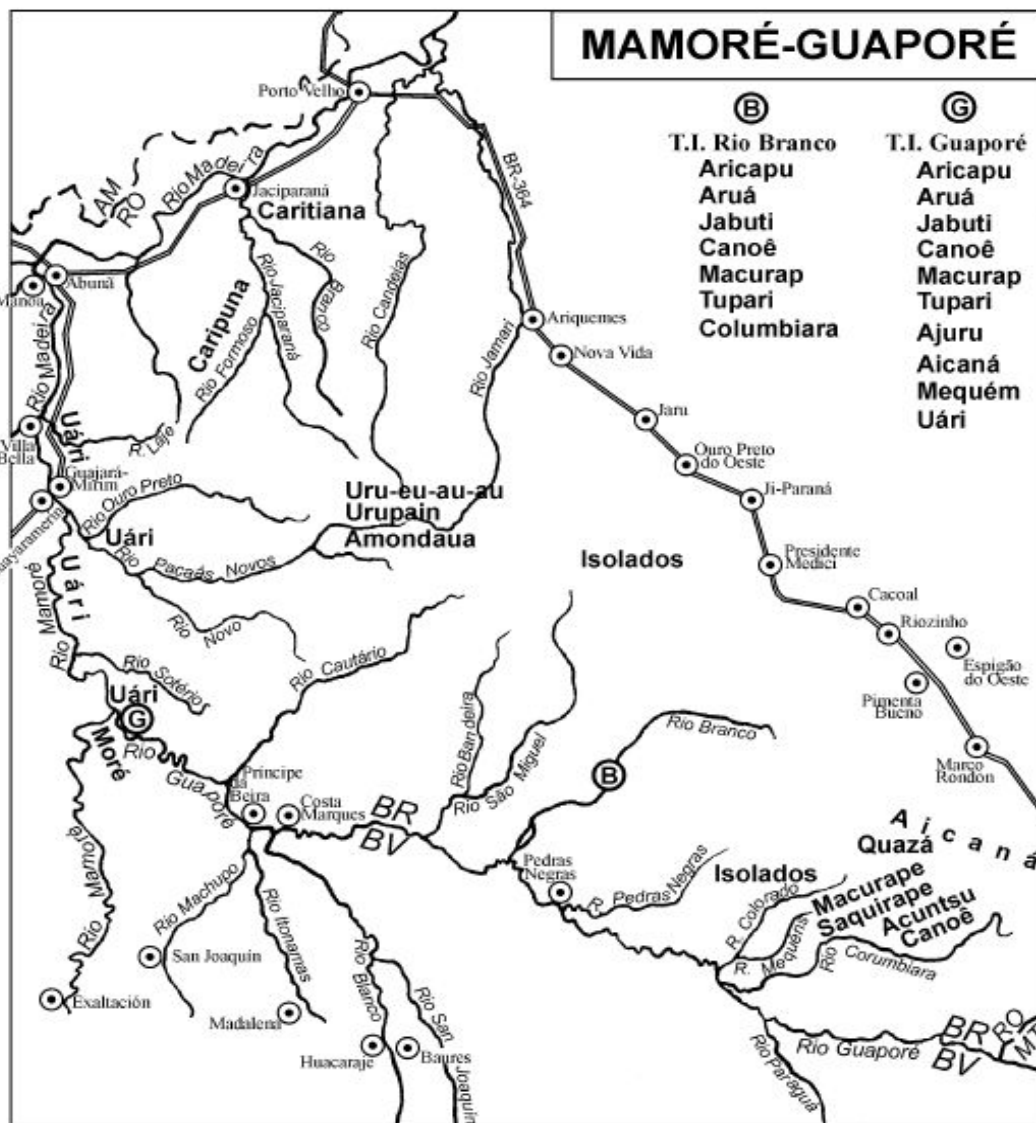


Figura 1 - Mapa da área etnográfica “Mamoré-Guaporé”, onde é possível ver o traçado da BR-364, bem como a localização dos Akuntsú (Acuntsu) e Kanoê (Canoê). Fonte: MELATTI, 2011: 3

Eu viajava junto com a linguista Carolina Aragon, que trabalha há mais de 15 anos com os Akuntsú e iria ministrar o curso do CTI. Carolina é hoje uma dos cinco falantes da língua Akuntsú (além dos próprios e de Bukwá) e por isso foi também tradutora e interlocutora nesse meu primeiro período em campo. No aeroporto, nos aguardava o sertanista chefe da Frente de Proteção Etnoambiental Guaporé, Altair Algayer (ou “Alemão”, como é chamado pelos índios), que trabalha na Terra Indígena desde o primeiro contato, há 25 anos, e foi também grande interlocutor da

pesquisa. De lá seguimos de carro pela BR-364, em direção ao município de Chupinguaia, por onde passa uma das estradas de acesso à TI.

Era minha primeira vez na Amazônia. Cheguei imaginando que iria dar de cara com a densa floresta tropical logo ao descer do avião. Mas o sul de Rondônia não se parece em nada com o cenário que eu havia imaginado. A vista ampla do horizonte ao longo de toda a BR-364 revelava a extensão da devastação daquele território: tudo o que se via era monocultura e pastagem. E a sensação que me vinha era de estar percorrendo um imenso vazio. Ali eu ainda não sabia, mas aqueles vazios iriam ser parte fundamental da problemática do meu trabalho.

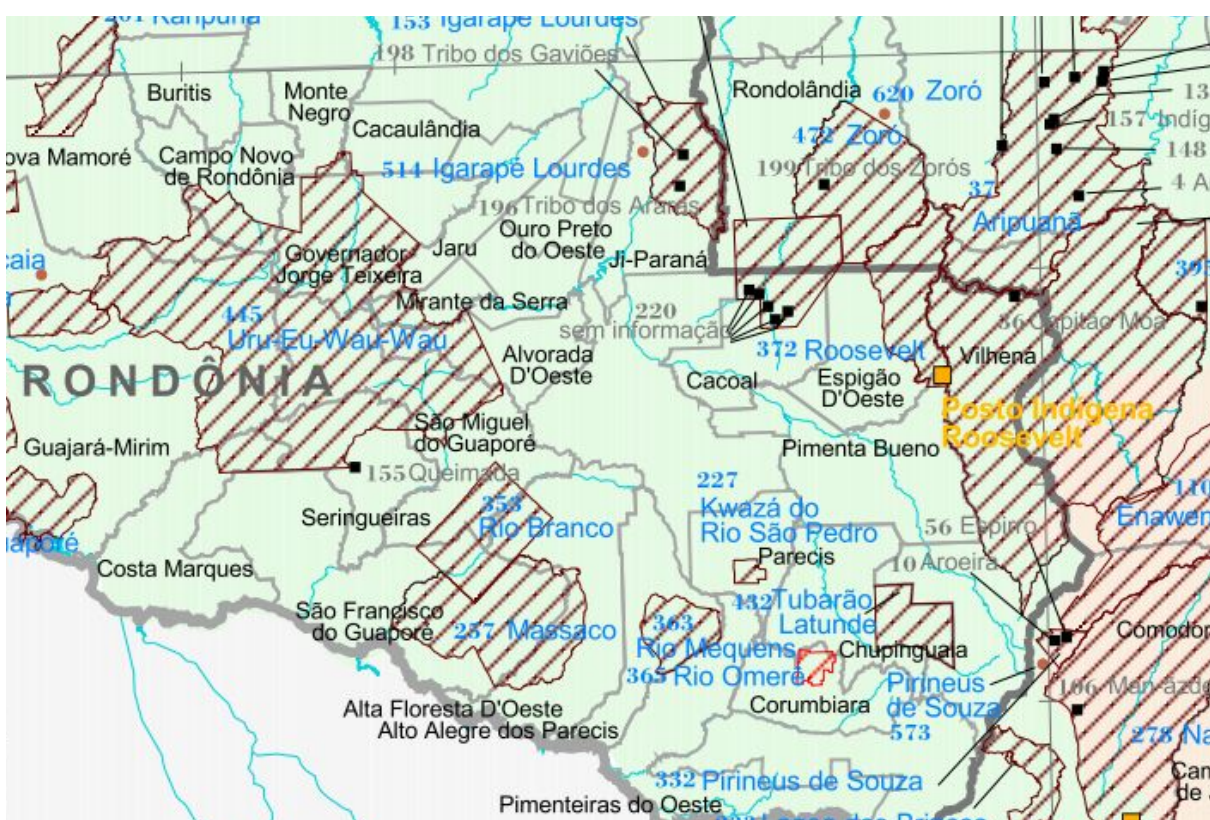


Figura 2 - Retirado do Mapa “Terras e Aldeias indígenas nos Biomas brasileiros”, com o contorno da TI Rio Omerê em vermelho. Fonte: IBGE, 2008

Naquele momento, eu tentava dar conta de tudo. Fazia cliques fotográficos da paisagem e de cada um dos meus estranhamentos, ao mesmo tempo em que mantia os ouvidos bem abertos para os diálogos de Altair Algayer e Carolina Aragon. A familiaridade com a qual conversavam me fazia questionar se algum dia aquilo tudo passaria sem estranhamento para mim. Era também minha primeira vez numa

comunidade indígena e eu não sabia praticamente nada sobre a história e a realidade daquelas pessoas.

Quando chegamos na base da FPE Guaporé fui recebida com um caloroso abraço de Bukwá, o menino Kanoê, e instalada em um quarto individual bastante confortável, com uma cama, uma rede e uma escrivaninha. Como já era noite, as mulheres Akuntsú estavam recolhidas em sua casa e deixei para conhecê-las no dia seguinte. Os Akuntsú (que então eram Pugapía, Aiga, Babawru e Pupák) moravam numa clareira aberta à 200 metros da base da Funai, onde viviam em duas casinhas separadas, uma para Pupák e outra para as mulheres. Os Kanoê viviam separados, os dois homens (Purá e Bukwá) numa casa próxima à base da Funai e a mulher, Txinamãty, na antiga aldeia Kanoê, a dois quilômetros da base. Naquela noite também conheci Pupák e Purá.

Na manhã seguinte fui ao encontro das mulheres Akuntsú. Felizes com a nossa chegada, elas preparavam uma espécie de cozido com carne e milho. Bukwá havia caçado um macaco-preto para elas no dia anterior. Quando o cozido ficou pronto, ofereceram um pouco para Carolina e para mim. Enquanto comíamos, Aiga, uma das mulheres Akuntsú, falou alguma coisa, que Carolina logo traduziu pra mim: “mulher que come carne de macaco-preto macho fica grávida”. Rimos, mas na hora nem dei muita importância ao evento. Só fui visitar a lembrança dois meses depois, quando descobri que estava grávida.

O evento do macaco-preto, além de ter sido um divisor de águas na minha vida pessoal, foi “bom pra pensar” a forma como se organiza o Omerê. Embora ainda considerado “um menino”, Bukwá, enquanto provedor da caça e alimentador das mulheres Akuntsú, já possuía uma relação de compromisso e domínio com elas, algo que eu só compreenderia mesmo muito mais a frente, com os eventos que se desenrolaram depois. Além do mais, a alegria com a qual as mulheres recebiam aquele alimento, que carregava consigo a possibilidade de trazer uma gravidez, de criar novas pessoas, revelava o impacto social de viver na sombra do genocídio.

A história do macaco-preto vem ilustrar também o objetivo desta dissertação: compreender o processo histórico do genocídio, que levou os Kanoê e os Akuntsú a serem reduzidos a seis pessoas, e as relações que nasceram nos últimos trinta anos como fruto desse processo - entre eles e com a Funai.

Cerca de um mês depois de nosso retorno do Omerê, Pupák, o último homem Akuntsú, foi assassinado. A princípio, pela delicadeza do evento, Altair só me informara de sua morte, sem entrar em detalhes sobre o que havia acontecido. Fui então tomada de uma espécie de “pessimismo sentimental” (SAHLINS, 1997). Precisava retornar ao Omerê o mais breve possível. Esbarrei, contudo, nos entraves burocráticos. Por se tratar de uma Terra Indígena onde viviam grupos de recente contato era necessária a autorização da Funai. Foi somente depois de uma ida presencial à CGIIRC, quando os indigenistas da sede da Funai em Brasília constataram o tamanho da minha barriga e da minha urgência, que consegui a tão batalhada autorização.

Meu segundo campo durou pouco menos de um mês e aconteceu quando estava com sete meses de gestação, em fevereiro de 2018. Recordo que o cheiro das carnes defumando no moquéme me causava fortes enjoos e o cansaço constante me impedia de acompanhar algumas atividades dos índios, como as caçadas ou a ida frequente até a aldeia onde vivia Txinamãty, a cerca de dois quilômetros da base da Funai, onde eu estava instalada. Mas a gravidez me permitiu também uma conexão diferente com aquelas pessoas, especialmente com as mulheres. No segundo campo desfrutei de uma abertura maior ao espaço doméstico e de uma empatia que só poderia nascer por compartilhar com elas a experiência da maternidade - fosse ela biológica ou não.

É importante romper com a ideia de que o texto etnográfico seja uma representação geral da “realidade cultural” de uma sociedade, onde eventuais incompatibilidades são frutos de interpretações equivocadas. A objetividade é nada mais do que uma entre tantas outras fantasias do etnógrafo. Como bem lembra Coelho (2016: 10), com a desconstrução da noção de que é a “cultura do outro” o problema central da pesquisa antropológica,

Identidade/subjetividade deixam, assim, de ser intrusos indesejáveis do processo de pesquisa, presenças nocivas a serem convidadas a se retirar, e passam a integrar o próprio projeto de conhecimento da alteridade, com os espaços possíveis de ocupação pelo etnógrafo e a forma como é tratado pelo grupo sendo entendidos como dados do campo, como maneiras que o grupo tem de dizer quem é por meio da relação que estabelece com o pesquisador.

Quando meu filho nasceu, em maio do mesmo ano, precisei me distanciar um pouco da pesquisa para acolher e nutrir aquela nova vida. Meu mestrado de dois anos se transformou em três. Mas o longo período de escrita e as muitas interrupções me trouxeram também uma pesquisa que hoje enxergo como um pouco mais madura. Ainda assim, parto do pressuposto de que minha colaboração aqui se dá muito mais no sentido de criar perguntas do que de oferecer respostas. A análise que segue é uma experimentação e as limitações são ainda inúmeras. Essa é apenas uma tentativa de aproximação a uma pesquisa etnográfica de maior fôlego, que aspiro desenvolver ao longo do doutorado.

Sobre métodos e objetos

O fato de viverem na Terra Indígena dois grupos tão reduzidos e tão diferentes foi uma questão que me gerou muitos incômodos pessoais no princípio da pesquisa. Como poderia adentrar em aspectos de organização social e política, parentesco, ritual e mitologia, temas tradicionais na etnologia ameríndia, com uma sociedade tão pequena? Teria que escolher um grupo e uma língua em detrimento de outra? Como faria para aprender uma língua com tão poucos falantes e em tão pouco tempo? Diante de uma existência ameaçada, existiria possibilidade de continuidade ao meu trabalho no futuro?

No Omerê são faladas três línguas. Os Kanoê são falantes de língua homônima, considerada “isolada” por não possuir parentesco com nenhuma outra conhecida (BACELAR, 2004). Eles foram referidos na literatura também como Canoe, Kapixanã ou Kapishana e hoje se encontram espalhados pelo território de Rondônia, habitando, além da Terra Indígena Rio Omerê, as TIs Rio Branco, Rio Cautário e Rio Guaporé (BACELAR, 2002). Segundo dados da Sesai, em 2014 eram contabilizados 319 Kanoê. Os Kanoê do Omerê são, no entanto, os únicos falantes do kanoê como primeira língua.

Por estar situada dentro de uma área de preponderância de grupos Tupi, ao longo do último século a língua kanoê foi objeto de várias confusões (BACELAR, 2004). O documento mais antigo não publicado acerca da língua kanoê é o *Vocabulário das tribos Massacá, Salamã, Coaiá e Canoê*, de Estanislau Zack

(1943), que fez parte da Comissão Rondon. Seguiram-se algumas outras contribuições como a de Loukotka (1950) Becker-Donner (1995), Curt Nimuendajú (1955), Bontkes (1967) e Rodrigues (1986). O estudo mais completo sobre a língua na atualidade é o de Bacelar (2004), realizado entre os falantes da TI Rio Guaporé e TI Rio Omerê.

Os Akuntsú, por sua vez, falam uma língua da família Tupari, pertencente ao tronco Tupi. Como o etnônimo foi atribuído a eles pelos Kanoê a partir de seu encontro no início da década de 1990, não existem referências anteriores ao contato na literatura etnológica. Os principais trabalhos sobre a língua akuntsú foram feitos por Aragon (2008, 2014, 2019).

Segundo a caracterização de Rodrigues e Cabral (2012), o tronco Tupi divide-se em dois ramos principais: ocidental e oriental. Dentro do ramo ocidental encontram-se as famílias Puruborá, Ramaráma, Mondé, Tupari e Arikém; ao passo que no ramo oriental encontram-se as famílias Jurúna, Mundurukú, Mawé, Awetí e Tupi-guarani. Além do akuntsú, seis línguas são classificadas como membros da família Tupari: tuparí, kepkiwát (quepikiwate, kepikiwát, kepkeriwát), makuráp (macurap, macurape), mekéns (mekém, sakurabiat, sakyrabiat), waratégaya (amiapé) e wayoró (ayurú, wayru, wayurú, ayurú, ajurú, uaiora, wajuaru) (RODRIGUES; CABRAL, 2012: 109).

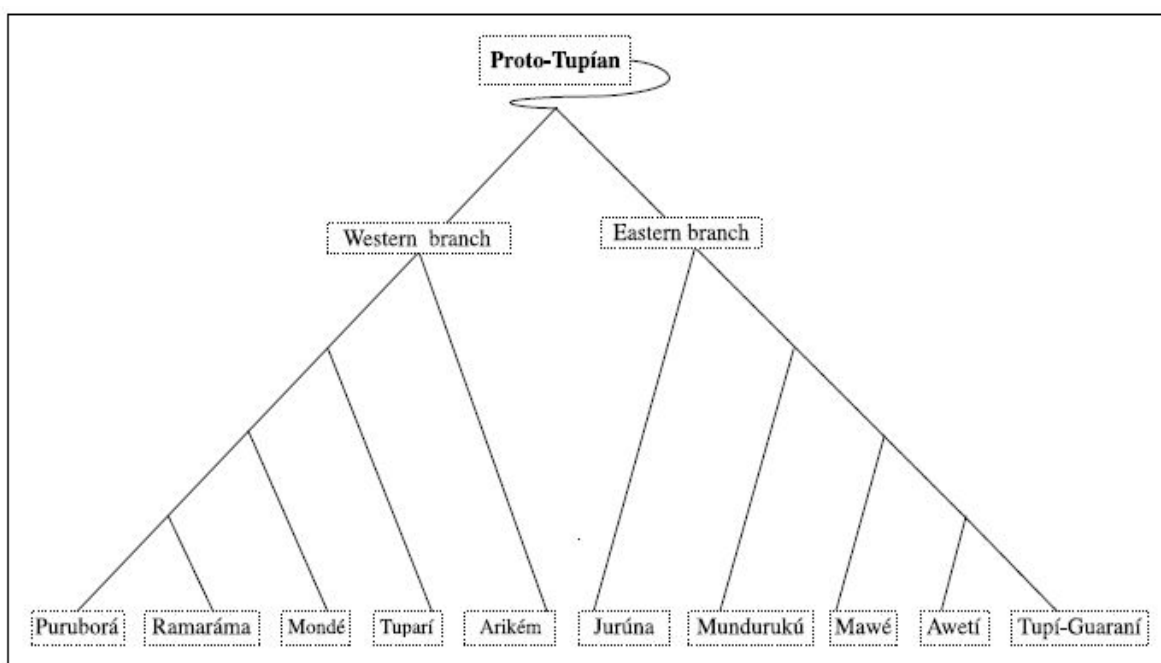


Figura 3 - Árvore genealógica do tronco linguístico Tupi. Fonte: RODRIGUES e CABRAL, 2012: 496.

A terceira língua do Omerê é o português, que também é cada vez melhor compreendido e falado por Bukwá e Purá. Os Akuntsú e Txinamãty, contudo, só compreendem algumas palavras. A língua certamente foi uma das maiores dificuldades e limitações da pesquisa. Por isso, durante meu período em campo foi fundamental o auxílio dos interlocutores, além de Altair e Carolina, também Purá e Bukwá. Em 2018, no meu segundo campo, Purá várias vezes se sentou na mesa da sala da base da Funai comigo, Altair e um gravador para contar e deixar registradas suas histórias. Essas conversas foram fonte de várias informações que trago ao longo do capítulo três.

Inicialmente, minha pretensão era realizar um trabalho maior, que contasse com uma pesquisa etnográfica mais longa e o aprendizado das línguas, mas o curto período do mestrado, a intensa carga curricular e as demandas da maternidade não me permitiram que o mesmo fosse possível. Decidi então focar na investigação do objeto que mais me intrigava: as relações que nasceram a partir do processo de genocídio entre os Kanoê, os Akuntsú e a Funai.

Os Kanoê e os Akuntsú se encontraram nas margens do Omerê aproximadamente cinco anos antes de “esbarrarem” com a Frente de Contato Guaporé no mesmo local. Embora circulassem em áreas próximas, até o início da década de 1990, quando o desmatamento na região se tornou mais acentuado, os dois grupos não mantinham relações uns com os outros. O território tradicional Akuntsú ia até a margem esquerda do rio Omerê, onde começava o limite do território tradicional Kanoê. Foi com o avanço das frentes de expansão que os dois se refugiaram em um mesmo ponto de floresta e então começaram a trocar.

Os Kanoê, na época, eram quatro pessoas - Tutuá, Oaymoró, Txinamãty e Purá - e os Akuntsú, sete - Konibú, Pugapía, Aiga, Babawru, Babakop, Pupák e Ururu. Dois grupos com línguas, costumes e tradições bastante diferentes, mas obrigados a se relacionarem pela situação de grave ameaça a que foram impostos.

Os relatórios institucionais pós-contato já apontavam que, ao mesmo tempo em que os Kanoê e os Akuntsú pareciam compartilhar intenções de casamento e uma “mesma cultura material” - o que se dava pelas muitas trocas entre eles - haviam também inúmeras discussões, desavenças e até uma cerca simbólica que

separava as duas aldeias. Os desentendimentos culminaram em 1997 com o assassinato de uma das mulheres Kanoê, Oaymoró, pelos Akuntsú, evento que por muito tempo movimentou (e quiçá ainda movimenta) as relações entre eles.

A análise que trago aqui se apoia no trabalho etnográfico realizado ao longo de dois campos na Terra Indígena Rio Omerê, nos anos de 2017 e 2018, além dos relatórios da Frente de Proteção Etnoambiental Guaporé e da bibliografia. Entre as fontes bibliográficas destaco duas cujas contribuições foram fundamentais para a compreensão dos eventos que antecederam o contato (além dos relatórios da própria FC), ambas com o título de “Corumbiara”.

A primeira é o documentário de Vincent Carelli (2009), que fez parte do projeto Vídeo nas Aldeias¹ e conta a história do massacre descoberto pelo indigenista Marcelo dos Santos em 1985 que levou ao primeiro contato com os Kanoê e Akuntsú. O documentário de Carelli foi minha primeira referência da história do índios do Omerê e por isso teve grande influência em meu olhar sobre os acontecimentos.

A segunda é o livro de João Peres (2013), que traz uma minuciosa investigação jornalística acerca do “massacre de Corumbiara”, um dos maiores conflitos fundiários do Brasil, que resultou na morte de pelos menos 12 pessoas na fazenda Santa Elina e aconteceu cerca de um mês antes do contato no Omerê, em agosto de 1995, dentro do mesmo município. A obra de Peres é fundamental porque foram os posseiros do Movimento Camponês de Corumbiara (MCC), lideranças da ocupação na Santa Elina, que forneceram a localização correta dos índios do Omerê. Unindo as duas obras aos relatórios da Frente de Contato Guaporé tentei montar um quebra cabeça sobre os eventos que desenrolaram no contato - abordados ao longo do primeiro capítulo.

No primeiro capítulo busquei também tratar o impacto da falácia do território desocupado sobre as populações amazônidas. Inicialmente, os vazios foram produzidos discursivamente como parte de um projeto de legitimação da ocupação e

¹ O projeto surgiu em 1986 como um “jogo de espelhos”. Consistia basicamente em filmar os índios e logo em seguida mostrar essas imagens para eles. A ideia foi um sucesso entre os Nambikwara, que resolveram reencenar para a câmera de Vincent uma cerimônia há 20 anos abandonada. O episódio deu origem ao documentário Festa da Moça (1987) e ao projeto Vídeo nas Aldeias, que hoje possui, entre outros filmes aclamados pela crítica cinematográfica, As Hiper Mulheres (2011) e Martírio (2016).

colonização do território. Depois, foram produzidos de fato, com os deslocamentos, as epidemias e os massacres, com o genocídio dos povos nativos. Os vazios se refletiam também no discurso dos defensores dos latifundiários cuja área era ocupada pelos Kanoê e Akuntsú.

No segundo capítulo procuro entender a dinâmica da relação entre o Estado brasileiro - representado pela Funai - e os índios que vivem na TI Rio Omerê. Nesse âmbito destaco o papel do elo estabelecido entre os sertanistas/indigenistas e os índios como parte fundamental para a implementação da política de Estado destinada aos povos indígenas de recente contato. A aliança com a Frente de Contato foi também parte das estratégias de sobrevivência dos índios do Omerê.

Por fim, no terceiro capítulo, analiso as diferentes experiências relacionais - tanto as trocas de conhecimento, de objetos, de parceiros sexuais e casamentos, quanto os assassinatos, as vinganças e os feitiços - que os Kanoê e os Akuntsú têm feito a partir de seu encontro nas margens do rio Omerê, e de que forma essas relações têm impactado sua sobrevivência física e social.

Capítulo I - Uma história de genocídio (ou como chegamos até aqui)

*Tudo somado, é possível dizer que vivemos em uma ilha de conhecimento rodeada por um oceano de ignorância.
(Carlos Fausto)*

O primeiro contato

Em 1984, madeireiros de uma serraria da fazenda Yvypytã - uma propriedade de mais de 30 mil hectares localizada no sul do estado de Rondônia - solicitaram intervenção da Funai diante da ameaça de “índios bravos”. Na ocasião, os índios flecharam o maquinário e interromperam o trabalho dos madeireiros, mas as

investigações sobre a presença de índios não-contatados dentro do latifúndio não foram levadas adiante.

Um ano depois, Marcelo dos Santos, indigenista da Funai, foi encarregado da vistoria de uma fazenda vizinha à Yvytytã, com o objetivo de conceder certidão negativa da presença indígena no local, necessária a um financiamento bancário. Quando chegou à fazenda, no entanto, Marcelo ficou sabendo por meio dos peões que lá trabalhavam dos encontros entre índios e madeireiros na Yvytytã. E passou a investigar as informações (SANTOS; CARDOSO; TERENA, 1994).

Dentro da Yvytytã, a 10 km da margem direita do rio Omerê, o indigenista encontrou uma aldeia indígena abandonada com três casas em pé e uma queimada, estimando lá terem morado cerca de 40 pessoas (SANTOS; CARDOSO; TERENA, 1994). Em outro ponto havia uma roça nova, abandonada há poucos meses, onde brotavam cará, banana e outros cultivos. Próximo à roça encontrava-se uma estrada de madeireiro construída de forma rudimentar, apenas com o trator de esteira. A estrada passava por cima de um tapiri e, como o chão não fora raspado para a construção da mesma, ainda era possível ver os destroços da palhoça dos índios. Em meio aos destroços foram encontradas cápsulas e cartuchos de balas (MILANEZ, 2015: 330).

Os vestígios não deixavam dúvidas: o local fora cenário de uma chacina. E, pelo aspecto da roça e das casas, há pouco tempo (MILANEZ, 2015: 330). O delegado da Polícia Federal foi até o local e constatou a veracidade das evidências, afirmando, inclusive, que a estrada de madeireiro fora construída com o único objetivo de destruir a palhoça dos índios (CORUMBIARA, 2009). No entanto, como afirmou o próprio, “sem corpo não existe crime” (MILANEZ, 2015: 330). As provas do massacre estavam ali, mas os corpos nunca foram encontrados. Mais tarde, Marcelo descobriria que eles haviam sido jogados na represa da fazenda. Diante da perspectiva de serem apagadas todas as evidências daquele massacre, o indigenista convidou Vincent Carelli, cinegrafista do projeto Vídeo nas Aldeias, para filmar os achados².

Os vestígios materiais do massacre encontrados por Marcelo dos Santos em 1985 escancararam o *modus operandi* dos fazendeiros diante do encontro com as

² Posteriormente, as filmagens deram origem ao documentário de Carelli, Corumbiara (2009).

populações que habitavam aquele território. Ainda assim, não foram tomadas quaisquer providências para impedir que o genocídio em curso continuasse. Para o Estado brasileiro, sem corpo não havia crime e sem índio não havia território habitado. Na verdade, há décadas a Funai sabia da existência de índios isolados na região do Vale do Corumbiara³ e era conivente com o seu extermínio.

Em abril de 1986 novas notícias sobre a presença de índios isolados circularam na região e a pressão pública levou a área a ser interditada pela justiça para que os mesmos fossem contatados. Em maio, o sertanista Sidney Possuelo deu início aos trabalhos da Frente de Atração no Omerê, mas a Funai não tomou nenhuma medida para resguardar a área interditada e, paralelamente, mais de 400 trabalhadores iniciaram o desmatamento de oito mil hectares de floresta. O local onde antes haviam sido descobertas as evidências do massacre foi totalmente descaracterizado e os índios, acossados pelo intenso desmatamento e proximidade cada vez maior dos brancos, fugiram da Yvypytã. Sidney Possuelo não os encontrou. Assim, em dezembro de 1986, o então presidente da Funai e conhecido defensor de interesses ruralistas, Romero Jucá, desinterditou a área (CORUMBIARA, 2009; SANTOS; CARDOSO; TERENA, 1994).

Mas Marcelo tinha certeza que haviam sobreviventes daquele massacre e estava obstinado em encontrá-los. Por vários anos continuou voltando à região, mesmo sem qualquer respaldo das instituições estatais, em busca de novas pistas sobre eles (MILANEZ, 2015). E é assim que, nove anos depois de achados os primeiros vestígios, novas informações o levaram às margens do rio Omerê, no Vale do Corumbiara (SANTOS; CARDOSO; TERENA, 1994).

Dessa vez, no entanto, a equipe da Funai contava com recursos do Plano Agropecuário e Florestal de Rondônia (Panafloro), um programa criado para mitigar os efeitos do Polonoeste⁴, e que possuía um componente específico destinado aos índios isolados. Além disso, em 1992 Marcelo assumira a coordenação do departamento de Índios Isolados em Rondônia, passando a chefiar também a Frente de Contato (FC) Guaporé. O indigenista, já experiente no trato com as burocracias e antecipando possíveis bloqueios às buscas da Frente, recolheu dados de cada uma

³ Afirmação de Sidney Possuelo em entrevista à Vincent Carelli (Ibid.).

⁴ Programa Integrado de Desenvolvimento do Noroeste do Brasil, discutido com detalhes mais adiante.

das fazendas e conseguiu, através do Ministério Público Federal, autorização judicial de ingresso da Frente de Contato Guaporé nas áreas particulares (MILANEZ, 2015: 343).

A informação da real localização dos índios do Omerê veio por meio do Movimento Camponês de Corumbiara (MCC). Em julho de 1995, centenas de trabalhadores sem-terra, liderados pelo MCC, ocuparam a fazenda Santa Elina, um latifúndio de 18 mil hectares dentro do município de Corumbiara (PERES, 2015). Quando estudavam as terras que seriam objeto de ocupação, os sem-terra viram os vestígios dos “índios pelados” dentro da fazenda São Sebastião (ver anexos A e B) e informaram a dois clérigos da região, que fizeram a ponte com a equipe da Frente de Contato (MILANEZ, 2015: 344).

O episódio da ocupação da Santa Elina acabou se tornando um dos maiores e mais sangrentos conflitos agrários do país, popularmente conhecido como o “Massacre de Corumbiara”. Pelo menos 12 pessoas foram mortas (entre camponeses, crianças, policiais e pistoleiros)⁵ após uma incrivelmente mal-sucedida operação de reintegração de posse. Na cidade, corria o burburinho de que os latifundiários da região haviam contratado os pistoleiros envolvidos no Massacre de Corumbiara para um duplo serviço. O segundo seria eliminar os índios do Omerê (SANTOS; ALGAYER, 1995a).

A ameaça de extermínio era eminente. Os índios estavam cercados pelas fazendas num pequeno ponto de mata que restava ao longo das margens do rio Omerê. Por isso, ainda que o paradigma do contato como um fim em si mesmo⁶ não mais vigorasse na Funai, houve amplo consenso entre antropólogos, indigenistas e sertanistas de que era ele a única forma de garantir a sua sobrevivência. Se a Funai não os encontrasse, encontrariam-os os pistoleiros.

⁵ De acordo com Peres (2015), as estatísticas oficiais foram contestadas pelos posseiros, que afirmaram ter visto caminhões de mortos saindo de lá. A Comissão de Direitos Humanos da OAB chegou a calcular 72 desaparecidos, mas é difícil precisar o número real de mortos, tendo em vista que muitas pessoas se esconderam com medo de retaliações. No dia seguinte ao conflito, o então bispo de Guajará-Mirim foi ao local do acampamento, onde encontrou e recolheu fragmentos de ossos, posteriormente analisados em Paris e confirmados como humanos, comprovando que de fato o número de mortos oficial estava bem longe de ser o verdadeiro. As investigações que cinco anos mais tarde condenaram dois policiais e dois sem-terra, no entanto, não levaram em consideração essas evidências.

⁶ Discutido mais detalhadamente no capítulo 2.

Felizmente, com os dez anos que se passaram entre as primeiras evidências dos índios do Vale do Corumbiara e as informações dos posseiros do MCC, evoluíram também as tecnologias de rastreamento a serviço dos órgãos de Estado. Por meio de imagens de satélite a equipe da FC conseguiu localizar rapidamente um ponto de mata que coincidia com a informação fornecida pelos posseiros. Assim, em setembro de 1995 a Frente de Contato Guaporé encontrou os primeiros índios no Vale do Corumbiara, dois irmãos de aproximadamente 25 e 20 anos: Txinamãty e Purá.

A expedição que resultou no contato com os índios do Omerê foi composta por dois funcionários da Funai (Marcelo dos Santos e Altair Algayer), um cinegrafista (Vincent Carelli) e dois repórteres do jornal O Estado de S. Paulo, presença recomendada por precaução de um procurador, dado o clima de tensão entre a equipe da FC e os fazendeiros. A cena do contato foi toda filmada por Carelli e depois transmitida em rede nacional pelo Fantástico. Altair relembra o momento exato do primeiro encontro da equipe com os dois irmãos:

Para mim, eles tiveram uma coragem imensa. Eles em dois e nossa equipe em cinco pessoas. Eu via que o Purá conversava com a Tinamanty na frente. O lábio do Purá tremia. (...) E o contato físico, o toque físico, é uma coisa engraçada para eles. Eles vieram com essa tensão, mas a partir do momento em que demos as mãos, e que começou a aparecer sorrisos no rosto da gente, aquilo também, para eles, teve o retorno da mesma forma, tranquilizante. Em seguida, eles nos levaram para a aldeia, aos poucos ofereceram comida (mamão). Falavam muito, ninguém de nós conseguia identificar uma palavra sequer. Era na base da mímica, a nossa primeira comunicação. (MILANEZ, 2015: 367).



Figura 4 - A primeira visão dos índios do Omerê pela equipe da Frente de Contato Guaporé, em 1995. Fonte: Corumbiara, 2009.

Posteriormente, os trabalhos de identificação linguística revelaram que os índios falavam a língua kanoê. Ao todo, os Kanoê eram quatro. Além dos dois irmãos viviam na aldeia também a mãe deles, Tutuá⁷; e uma outra mulher, sobrinha de Tutuá, Oaymoró. Havia ainda um outro grupo. Esse, no entanto, diferentemente do primeiro, fugira ao perceber a aproximação da Frente de Contato. Os Kanoê demonstravam certa rejeição a eles e diziam que não gostavam dos brancos. Chamavam-os de “Akuntsú”.

A aldeia dos Akuntsú ficava a aproximadamente dois quilômetros dos Kanoê, mas na trilha entre as duas haviam pedaços de madeira fincados no chão, como uma cerca, demarcando um limite entre elas (VALADÃO, 1995b). Os membros da Frente de Contato tentaram uma aproximação com o segundo grupo usando a velha técnica de deixar presentes - batata doce, cará, mandioca, uma cesta de amendoim. Os Akuntsú, por sua vez, recebiam os presentes e com o passar do tempo ainda

⁷ E que num primeiro momento foi identificada pela FC como “Iamõe”.

passaram a deixar outros em retribuição⁸, mas evitavam se aproximar (FUNAI, 1995b).

Após alguma insistência da equipe da Funai, Oaymoró e Txinamãty levaram até eles um rapaz e uma senhora (Pupák e Ururu). No dia seguinte, Oaymoró trouxe mais duas mulheres e duas crianças (Pugapía, Aiga, Babawro e Babakop). Todos muito assustados com a presença dos brancos, tremendo muito. A equipe voltou ao acampamento para passar a noite e no dia seguinte foram recepcionados na aldeia dos Akuntsú pelo líder do grupo, Konibú. O segundo grupo falava uma língua da família tupari, com proximidade linguística do mequéns (VALADÃO, 1995b). A aldeia destruída que Marcelo dos Santos encontrara em 1985 na fazenda Yvypytã era dos Akuntsú. Pupák e Konibú, os dois homens Akuntsú, carregavam na pele as marcas daquele massacre.



Figura 5 - Os sete Akuntsú. Fonte: SANTOS; ALGAYER, 1998

A falácia dos vazios

Uma vez que os índios foram encontrados e o contato efetuado, seguiram-se novos impasses: a ameaça dos pistoleiros, as doenças levadas pelo contato, as

⁸ A equipe da FC relata que foi deixado pelos Akuntsú um cacho de bananas enrolado numa pacova no centro da aldeia, claramente como um presente em retribuição aos que estavam sendo deixados pelos brancos (FUNAI, 1995).

burocracias, a possibilidade dos índios desaparecerem novamente, as tentativas de descredibilizar o trabalho da Frente de Contato em meio a opinião pública. Diante das imagens de Vincent, a Justiça Federal decretou a interdição da área, mas os fazendeiros continuavam querendo vender a ideia de que os índios haviam sido plantados pela Funai. Em entrevista a Vincent, o Dr. Flausino, advogado dos proprietários das fazendas, desenvolve o argumento (CORUMBIARA, 2009):

Dr. Flausino: Você viu no Fantástico, eles mostraram nas revistas, como que você vai acreditar num índio daquele que nunca teve contato com o branco? Um índio de roupa, um índio com plástico, com calça. Tem as fotografias nos processos que eles juntaram... Agora já arrumaram mais índio, agora eu tô vendo índio aqui, já colocaram uns índios nus. Mas quando o Pablo, do Estadão, esteve com eles lá... Eu consegui essa fita, tá comigo essa fita... Lá não, lá tá os dois índios de chapéu, os dois índios de roupa de brim, de colar de plástico no pescoço, ora... Quem? Quem vai acreditar numa história dessa? (...) As únicas terras onde não existem problemas fundiários é Rondônia. Porque que não fazem reserva indígena no campo, onde os índios Parecis vivem? Não, querem fazer só onde tem mogno, onde tem ouro, onde tem Cassiterita e onde tem terras com o ph acima de sete. Agora o que se faz para não desenvolver a região? Qual o meio? Qual o jeito de segurar? Fazendo uma reserva indígena. Os Estados Unidos, depois que matou todos os índios dele lá, no oeste do Mississipi, virou o maior produtor de grãos. Porque, logicamente, sendo o maior produtor de grãos é a maior economia.

Quando especulava que o contato havia sido forjado pela Funai, o advogado dos fazendeiros usava a mesma retórica há muito tempo construída pelo Estado brasileiro para justificar o empreendimento faraônico que tem sido a colonização da Amazônia: os vazios demográficos (RAMOS, 1993). No enredo mirabolante criado pelo Dr. Flausino, Rondônia é apresentada como um estado pleno de vazios e, por isso, sem “problemas fundiários”. A ele parecia óbvio que ninguém acreditaria que os índios viviam ali mesmo.

O grande “problema” de toda essa ideia é que o território amazônico - e, mais especificamente, a margem direita do Guaporé - não estava de fato vazio. Os relatos da Comissão Rondon e de pesquisadores que estiveram na região no início do século XX já deixavam evidente. Os povos que ali vivem e viviam foram invisibilizados para que a tomada de seu território pelo homem “civilizado” passasse de usurpação a ocupação legítima e necessária. Enquanto zona de fronteira, a

colonização da Amazônia, um território “virgem” e “inabitado”, era vista como uma questão de soberania nacional.

A falácia dos vazios demográficos teve um efeito brutal sobre as populações ameríndias brasileiras. Como afirma Ramos (1993), sua crueldade residia justamente no efeito de profecia autorrealizável (“*self-fulfilling prophecy*”), quando ao se assumir algo como real - embora não o seja -, um prognóstico influencia o comportamento das pessoas de forma a tornar-se realidade. Assim, “com um pouco de esforço, o vazio inventado passará a ser o vazio de fato” (1993: 5).

O vazio fabricado deu carta branca àqueles interessados no território ocupado pelas populações nativas para produzir, da forma como lhes fosse mais conveniente, os vazios reais. O papel político da falácia dos vazios foi mascarar, durante séculos, o livre genocídio das populações indígenas brasileiras. Os quatro Kanoê e sete Akuntsú contatados pela Funai em 1995 são os últimos sobreviventes do genocídio que aconteceu na margem direita do Guaporé como fruto do processo de ocupação acelerada do território.

Uma matança que ocorreu tanto pela bala, quanto pela febre. É nesse sentido que Ramos (1993) fomenta a discussão sobre o papel político das epidemias. Tomando como exemplo o caso dos Yanomami, cujo território foi passagem de operários e garimpeiros (muitos deles infectados com doenças até então desconhecidas pelos índios), a autora denuncia a omissão e conivência estatal frente a multiplicação das mortes indígenas causadas pelas doenças. Um único trabalhador infectado fora capaz de contaminar uma comunidade inteira, especialmente aquelas com pouco ou nenhum contato com os brancos.

Semelhante estratégia foi utilizada pelos fazendeiros com os índios do Omerê. Pouco mais de duas semanas após o contato, nove homens armados, dentre os quais estavam quatro índios cinta-larga, um ex-funcionário da Funai e um funcionário da fazenda São Sebastião, invadiram a aldeia dos Kanoê, vestiram os índios com roupas usadas (intencionalmente contaminadas), tiraram fotos (que depois foram parar nas capas de jornais junto à alegação dos fazendeiros de que os índios haviam sido plantados pela Funai) e tentaram levar consigo Txinamãty. Na saída, passaram por engano pelo acampamento da equipe da FC, quando foram

impedidos de leva-lá. A equipe constatou imediatamente que um dos Cinta-larga estava criticamente gripado (SANTOS; ALGAYER, 1995b)⁹.

E não foi apenas na Amazônia que a retórica dos vazios se tornou um discurso conveniente aos atores interessados nas terras habitadas pelos povos indígenas. No Brasil Central, sob o pretexto de proteger os índios da violência do homem branco que se manifestava em indivíduos particulares (fazendeiros, madeireiros, garimpeiros, etc), os irmãos Villas Bôas deslocaram diversas comunidades indígenas - muitas delas, inimigas - para o que é hoje o Parque Indígena do Xingu. A narrativa da epopeia dos Villas Bôas aos sertões brasileiros mostra claramente como os vazios eram acionados dentro de uma lógica desenvolvimentista:

O sertão bruto, com pequenas interrupções constituídas por escassos e dispersos moradores, se estendia - como em algumas regiões ainda se estende - por centenas e centenas de quilômetros. Um verdadeiro mundo ignorado que abrangia toda a região central do território brasileiro, com uma população altamente rarefeita. Mas não era só a vastidão deserta, aureolada de lendas e mistérios, que empolgava a imaginação e acendia o entusiasmo de todos ao iniciar-se o movimento desbravador da Expedição Roncador-Xingu. Com mais realismo, via-se também naquilo tudo um conjunto verdadeiramente formidável de recursos e condições indispensáveis para o completo desenvolvimento futuro do país: na fecundidade das imensas glebas virgens, nas incalculáveis riquezas que deviam se acumular no solo e subsolo inexplorados, na impressionante pujança dos grandes rios centrais que, correndo de sul a norte, transformar-se-iam em novos "São Franciscos" da unidade nacional. (Villas Bôas, 1994: 41-42).

Assim foi que, onde não se encontravam as "vastidões desertas", lá estava o braço do Estado pronto para produzi-las, fosse na ação "benevolente" do SPI (e depois, da Funai) ou dos irmãos Villas Bôas, transferindo as populações indígenas de seus territórios tradicionais para áreas até então completamente desconhecidas, fosse na convivência com massacres financiados por particulares, fosse na omissão diante das epidemias.

⁹ Depois do episódio, os índios acabaram adoecendo, mas como a FC já estava preparada e naquele momento todos os holofotes estavam virados para o Omerê, o tratamento foi feito rapidamente e com sucesso.

Ocupando vazios (ou “terras sem homens para homens sem terra”¹⁰): os militares e os projetos de colonização

A metáfora do “deserto amazônico” foi popularizada pela obra de Euclides da Cunha, um ex-aluno da Escola Militar. No trecho inicial de “À margem da história”, obra póstuma fruto da expedição realizada junto à Comissão Mista Brasileiro-Peruana de Reconhecimento do Alto Purus, em 1905, Euclides escreve:

É sem dúvida o maior quadro da Terra; porém chatamente rebatido num plano horizontal que mal alevantam de uma banda, à feição de restos de uma enorme moldura que se quebrou, as serranias de arenito de Monte Alegre e as serras graníticas das Guianas. E como lhe falta a linha vertical, preexcelente na movimentação da paisagem, em poucas horas o observador cede às fadigas de monotonia inaturável e sente que seu olhar, inexplicavelmente, se abrevia nos sem-fins daqueles horizontes vazios e indefinidos como os dos mares. (CUNHA, 1909 [2005]: 3-4)

Euclides da Cunha foi militar por um breve período, mas suas ideias, assim como sua obra, tiveram larga influência dentro da caserna. Quando os militares subiram ao poder com o golpe de 1964, a Amazônia tornou-se a menina dos olhos do regime, figurando como solução para grande parte dos problemas do país - da seca no nordeste à concentração fundiária no sudeste. A ilusão dos vazios demográficos foi então vendida como justificativa para toda a operação. Até aquele momento, o papel econômico da Amazônia Legal se restringia aos ciclos de demandas externas por matérias-primas, como aconteceu com as “drogas do sertão” e com a borracha. Mas os militares estavam dispostos a mudar esse cenário (PERES, 2015).

Depois da grande seca que assolou o nordeste no final da década de 1960, o General Emilio Garrastazu Médici lançou o primeiro grande projeto de colonização da Amazônia Brasileira, o PIN (Programa de Integração Nacional). A linha de frente do programa era a construção da Transamazônica, 5400 quilômetros de estrada que interligariam o país do Amazonas à Paraíba e ao longo da qual seriam assentadas

¹⁰ Slogan criado pelo presidente Médici durante a concepção do Programa de Integração Nacional, fazendo referência à Amazônia, “terra sem homens”, e às famílias fugidas da seca no nordeste, “homens sem terra”.

cerca de cem mil famílias de pequenos agricultores. Era a “terra sem homens para homens sem terras”, como declarou o próprio Médici.

Na década de 1970, o decreto de lei 1164/1971 estabeleceu como pertencentes à União todas as terras ao longo de cem quilômetros das rodovias da Amazônia Legal, ficando a cargo do Incra (Instituto de Colonização e Reforma Agrária) o controle das mesmas (MILLIKAN, 1992). A lei 1164/71 foi, na época, o mecanismo encontrado pelo Governo Federal para se apropriar das terras que seriam em seguida distribuídas (BECKER, 1990). Durante os governos militares, todo o aparato do Estado foi colocado à serviço do plano de colonização da Amazônia (PERES, 2015).

Em 1981 foi implementado o Programa Integrado de Desenvolvimento do Noroeste do Brasil (Polonoroeste). Seu principal objetivo era a pavimentação da BR-364 no trecho entre Porto Velho e Cuiabá. A rodovia, inaugurada por Juscelino Kubitschek¹¹ e na época uma das únicas vias terrestres de acesso à Rondônia, partiu do traçado das Linhas Telegráficas e ligou o Acre a Brasília, figurando como uma divisora de águas na história da formação do estado (OTT, 2002).

O Polonoroeste foi financiado pelo Banco Mundial (BIRD). Como requisito para a concessão do empréstimo, o BIRD exigiu do governo brasileiro que fossem acrescentados aos objetivos do programa o componente socioambiental¹² (OTT, 2002). No início da década de 90, no entanto, a cortina de fumaça que encobria Rondônia era um indício claro do fracasso do Polonoroeste no quesito sustentabilidade. Foi deflagrada assim uma crise ambiental no estado, que acabou se tornando motor para a concepção de um novo projeto de desenvolvimento com caráter claramente compensatório, o Panafloro (OTT, 2002), de onde saíam os recursos para a busca pelos Kanoê e Akuntsú.

Por conta da BR-364, que rasgava diagonalmente o estado, e do decreto 1164/71, em Rondônia quase todo o território ficou sob controle do Incra (BECKER, 1990). O estado, constituído como unidade federativa apenas em 1943¹³, teve sua

¹¹ Quando inaugurada, a rodovia era chamada de BR-029.

¹² A exigência buscava resguardar a imagem do banco depois das duras críticas feitas por diversas ONGs quando foram desconsideradas as conclusões do relatório antropológico de David Price sobre os impactos da BR-364 aos Nambiquara (MONTEBUGNOLI, 2015).

¹³ Em 1943, a partir de um desmembramento dos estados do Amazonas e Mato Grosso, foi constituído o Território Federal do Guaporé, e em 1956 o território passou a chamar-se “Rondônia”.

intensa ocupação retardada até a década de 1970, quando o Inbra iniciou a chamada “operação Rondônia”. Segundo Becker (1990), os dois principais instrumentos dessa operação foram a consolidação da BR-364 e a distribuição controlada da terra por meio dos projetos de colonização.

O primeiro projeto colonizatório implementado pelo Inbra em Rondônia foi o PIC (Projeto Integrado de Colonização) Ouro Preto, que ao final de 1977 tinha assentado mais de 4750 famílias na região. O segundo, próximo à fronteira com a Bolívia, foi o PIC Sidney Girão. Num período de cinco anos foram criados pelo Inbra um total de 5 PICs, assentando mais de doze mil famílias no centro-sul rondoniense (MUELLER, 1980). Além dos PICs, outra metodologia de assentamento criada na época foi o PAD (Projeto de Assentamento Dirigido), onde a participação do Estado era menor e privilegiava-se a distribuição de lotes maiores a empresários (BECKER, 1990). Embora com nomes diferentes, ambos tinham a mesma finalidade: incentivar um movimento de expansão da fronteira oeste por meio do assentamento de colonos.

A intensa propaganda - feita tanto oficialmente, por meio dos veículos de comunicação em massa, quanto extraoficialmente, por meio do boca-a-boca de amigos e parentes - ocasionou um fluxo populacional que excedeu em muito a capacidade de controle do Inbra, provocando uma ocupação desordenada e gerando uma série de problemas fundiários. Segundo Becker (1990), até 1976, entraram no estado cerca de 29 mil famílias, tendo sido assentadas apenas pouco mais de 16 mil.



Figura 6 e 7 - Capas da Revista Veja em 1971 e 1982, respectivamente, fazendo alusão aos desertos amazônicos e colocando Rondônia como terra de prosperidade, a nova *Eldorado*.
Fonte: MOSER; ERNESTO, 2006.

A partir de 1975, notou-se uma mudança na estratégia de distribuição fundiária do Incra, com a licitação de grandes glebas e o favorecimento da apropriação da terra por grandes proprietários. O território foi dividido em quatro grandes partes, com o intuito de melhor gerir o povoamento (BECKER, 1990). Uma dessas partes foi a Gleba Corumbiara, considerada “o filé do banquete agrônômico” (PERES, 2015: 51).

Os militares sabiam muito bem onde estavam as terras mais férteis da Amazônia quando iniciaram uma política de dupla distribuição do território entre grandes corporações e latifundiários de um lado, e pequenos agricultores, de outro. A região dos rios Tanaru, Pimenta Bueno e Corumbiara já aparecia nos mapas do Ministério da Agricultura ao final da década de 1970 como a área com maior potencial agrícola do estado. Composta por 100 lotes de dois mil hectares, a Gleba Corumbiara foi leiloada a alguns poucos empresários paulistas, que usando familiares como laranjas, conseguiam acumular 8, 10, 12 lotes cada. Dentre eles estava o proprietário da Fazenda São Sebastião, Antenor Duarte (PERES, 2015).

De acordo com a investigação feita pelo jornalista João Peres (2015), Antenor Duarte multiplicou sua fortuna principalmente durante os governos militares. Nos 21

anos de ditadura, o latifundiário acumulou mais de 43 mil hectares de terra, o equivalente a pouco mais de um quarto da cidade de São Paulo. Mas não é só terra que Antenor acumula. Sua lista de acusações de trabalho escravo também é extensa e existem, inclusive, fortes indícios da participação do fazendeiro no Massacre de Corumbiara. Ainda segundo Peres, ao final de 2013, a “Antenorlândia” - como era chamada a extensão de terras sob sua propriedade - atingiu os 93 mil hectares, sendo maior do que 60 nações do planeta. De repente a máxima da “muita terra para pouco índio” perde completamente o sentido mesmo para um leigo nas formas de vida indígena.

A história da acumulação fundiária de Antenor Duarte serve para ilustrar como aconteceu, na prática, a gestão do território rondoniense. “A ditadura transformou fazendeiros medianos, médicos, engenheiros e economistas em latifundiários, que contavam não apenas com a terra, mas com isenções fiscais e tributárias fenomenais” (PERES, 2015: 57). Em nome de um projeto de desenvolvimento econômico o sul de Rondônia foi tomado por pasto e monocultura e a população nativa que ainda resistia no território teve sua existência silenciada. Massacres e extermínios de sociedades inteiras aconteceram sem que nunca houvesse qualquer vestígio sobre. Por pouco esse não foi o caso dos Akuntsú em 1985. Mas antes que fosse ocupada, a região teve que ser “esvaziada”. Um das estratégias estatais de esvaziamento do território foram os deslocamentos.

Produzindo vazios: os deslocamentos do SPI

Em 2004, Antenor Duarte fez uma de suas raras aparições públicas. Era uma CESPEX (Comissão Especial Externa do Senado) sobre questões fundiárias, criada por representantes ruralistas e destinada ao debate, dentre outras questões, dos processos demarcatórios em Terra Indígenas. Na tarde de 18 de maio era discutido o caso dos Kanoê e Akuntsú em Rondônia. A Terra Indígena estava na iminência de ser homologada pelo presidente Lula e o debate na Comissão consistia, basicamente, em desmerecer o trabalho feito por Marcelo dos Santos, acusando-o de ter recebido dinheiro de ONGs para forjar a presença de índios isolados e impedir o desenvolvimento da região (PERES, 2015). Um argumento muito parecido àquele desenvolvido pelo Dr. Flausino e mostrado em Corumbiara (2009).

A Comissão contava com a presença de um antropólogo, Carlos Antônio Siqueira, contratado pelos fazendeiros para produzir um laudo antropológico sobre os índios do Omerê. De acordo com Peres (2015), o antropólogo afirmava, em sua conclusão, que o contato teria sido forjado - os índios não eram “isolados” e tampouco pertenciam à região (especulando serem “do lado boliviano”), usando para isso os argumentos de que usavam roupas e não possuíam roça plantada ali¹⁴:

Isso passa a olho nu por um leigo, como passou por aquela matéria da Rede Globo de que Vossas Excelências receberam uma cópia. Vossas Excelências vão notar índio isolado com short, vestindo bermuda (...) Gente, isso não existe! A pessoa de uma frente de contato, o primeiro contato ser documentado por um canal de televisão, e ele, a vinte metros, chamando índio ‘amigo, amigo’. Isso não existe, é palhaçada, é teatro! Desculpe, mas é teatro (PERES, 2015: 154).

Ao final do debate, a conclusão de Valdir Raupp, um dos senadores que criaram a Comissão, é narrada por Peres:

Raupp preferiu encampar a ideia do representante dos fazendeiros de que o mais correto seria transportar kanoé e akuntsun para uma reserva indígena já existente a 22 quilômetros dali. “Seria muito mais barato e melhor para os índios que estão lá. Talvez eles tivessem melhores condições de vida se fossem devolvidos às suas etnias de origem do que ficar ali, insistindo numa situação, com meia dúzia de índios sem nenhuma assistência naquela região, abandonados” (PERES, 2015: 155)

A ideia de Raupp de deslocar os índios do território onde foram encontrados e levá-los para uma reserva em terras desconhecidas não era nova. Tampouco teria sido a primeira vez que o órgão indigenista faria isso, caso tivesse acatado a sugestão preguiçosa e irresponsável do senador. O fato é que a Terra Indígena estava localizada em uma das regiões mais economicamente valiosas do sul

¹⁴ A conclusão de Siqueira, produzida apressadamente e sem qualquer compromisso com a verdade dos fatos, vai de encontro aos relatórios técnicos de Marcelo dos Santos e Altair Algayer (1995a, 1995b), bem como aos relatórios antropológicos de Virgínia Valadão (1995a, 1995b, 1996a, 1996b), que mostram que os índios possuíam sim roça, e não apenas uma, dando ainda detalhes sobre os cultivos presentes nas mesmas.

rondoniense, com solos férteis e abundância em recursos minerais e madeira de lei. Porque então não levar os índios para outro lugar?

Na primeira metade do século XX o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) bem que havia tentado. Observando que os grupos humanos apresentavam um grande padrão de dispersão pela Amazônia, o Estado brasileiro enxergou nos deslocamentos das comunidades indígenas uma forma de realizar os vazios afirmados discursivamente, sem que para isso precisasse recorrer abertamente ao extermínio, como sugeriam alguns intelectuais da época¹⁵. A prática de deslocar os grupos indígenas não era nova. Ela vinha sendo utilizada há séculos pelos colonizadores, a exemplo dos descimentos nos séculos XVII e XVIII, e dos aldeamentos no século XIX (CUNHA, 1992: 137). A novidade foi que, depois do programa Rondon¹⁶, a conduta foi legitimada como forma de proteção às comunidades, sendo institucionalizada no SPI:

Através do entendimento, e quando fosse de interesse nacional, seria até possível mudar o grupo indígena do seu *habitat* natural. Rondon exemplificava com o caso dos Pareci, que iam abandonar os chapadões, onde viviam fazia séculos, em troca de terras mais férteis que o governo lhes iria conceder, junto às estações das linhas telegráficas, onde trabalhariam no serviço de conservação (GAGLIARDI, 1989: 191).

As “terras mais férteis” citadas no trecho acima e supostamente concedidas aos Pareci que trabalharam na construção das Linhas Telegráficas eram terras habitadas por outros índios. Esses, foram também transferidos de seu território tradicional e levados para um território estranho, mais estratégicos ao Estado por serem menos economicamente interessantes.

¹⁵ Na mesma década em que Rondon adentrava o oeste brasileiro com as linhas telegráficas, Hermann Von Ihering escrevia na Revista do Museu Paulista (1907: 215): “Os actuaes Índios do Estado de S. Paulo não representam um elemento de trabalho e de progresso. Como também nos outros Estados do Brazil, não se pode esperar trabalho sério e continuado dos Índios civilizados e como os Caingangs selvagens são um impecilio para a colonização das regiões do sertão que habitam, parece que não ha outro meio, de que se possa lançar mão, senão o seu extermínio”.

¹⁶ Assim intitulado, o “programa Rondon” nasceu de uma carta enviada pelo Marechal em 1910 após o convite do Ministro da Agricultura, Indústria e Comércio (MAIC) para que o mesmo chefiasse o serviço de assistência aos índios que estava sendo criado. Na carta, Rondon expunha os pontos que deveriam nortear as ações do novo órgão (GAGLIARDI, 1989: 190-192).

Nas margens do Rio Guaporé, em 1930, foi construído o Posto Indígena de Atração Ricardo Franco (atual Terra Indígena Rio Guaporé). Sua finalidade não diferia de outros PIAs, de forma geral: A atração e agremiação de nativos deslocados de seus territórios de origem, liberando para o Estado as terras desocupadas (LIMA, 1995). Nos Postos, os indígenas eram induzidos ao abandono de suas práticas (em especial as constantes movimentações, ou o “nomadismo”¹⁷, como era chamado) e línguas tradicionais; e levados à trabalharem em atividades de interesse do SPI, de forma a impedir que seu modo de vida anterior se reproduzisse. Técnicas que faziam parte do conjunto de ações “civilizatórias”.

Segundo o laudo antropológico de Leão (1986) sobre a Área Indígena Guaporé, o PIA Ricardo Franco¹⁸ foi destino de grupos indígenas compulsoriamente deslocados dos rios Mequens, Colorado e Corumbiara, bem como de seus afluentes. Embora as atividades do Posto tenham iniciado em 1930, somente foi possível encontrar registros sobre suas atividades partir de 1943. Os levantamentos demográficos, contudo, não eram uma preocupação dos funcionários e apenas em 1947 começam a aparecer nos relatórios. Nesse ano, segundo os registros, habitavam o PIA Ricardo Franco 80 índios, dentre os quais estavam as etnias Guaé, Acarié, Arikapu, Tauaman, Baquete, Cassupá, Aruá, Mondé, Kanoê e Mequens (LEÃO, 1986: 6).

Ainda em 1947, com o objetivo de liberar a área para a construção da Br-364, o SPI transferiu os índios que viviam nas proximidades do PIA Pedro de Toledo¹⁹ para o PIA Ricardo Franco. No trajeto entre a foz do Rio Corumbiara e o Rio Guaporé, muitos índios ficaram para trás, vários deles sendo logo incorporados à força de trabalho nos seringais próximos (VALADÃO, 1996b).

Alguns relatórios dão conta de que foram transferidos do PIA Pedro de Toledo para o PIA Ricardo Franco nesse ano mais de 80 índios - dentre os quais estavam

¹⁷ No capítulo 2 proponho uma discussão mais aprofundada sobre a sedentarização dos índios “bravos”, preocupação preponderante do SPI no processo civilizatório, e como o uso do termo “nômade” estava ligado a tal.

¹⁸ Os Postos Indígenas de Atração tinham sempre nomes de funcionários do SPI, evitando referenciar os grupos que habitavam suas proximidades.

¹⁹ O Posto Indígena de Atração Pedro de Toledo estava situado em local denominado “Cascata”, às margens do rio Pimenta Bueno (Apediá). Na década de 1940, foram reportados que estavam na proximidade do posto os grupos Massacá, Mondé, Salamá, Kanoê, Ki-Apur, Capichana (Kanoê?) e Capitão Guaratira (VALADÃO, 1996b).

alguns Makurap, Mequens, Cassupá, Baquete, Pacaá Nova e Kanoê - mas os dados variam e são bastante imprecisos com relação ao grupo, à região de origem e ao número de pessoas removidas (LEÃO, 1986; VALADÃO, 1996b), não sendo possível concluir quantos índios foram deslocados, quantos de fato chegaram ao destino e quantos morreram ou ficaram para trás no caminho. O desleixo nos registros das transferências também faziam parte das estratégias de apagamento das identidades étnicas e invisibilidade das comunidades.

Seu Munuzinho, o primeiro intérprete do Omerê após o contato de 1995, fez parte de um dos grupos Kanoê deslocados para o PIA Ricardo Franco em 1940. Ele ainda se recordava dos tempos em que as aldeias Kanoê se estendiam pelas cabeceiras do rio Omerê. A casa de seu pai, o tuxaua Turu'e, localizava-se próxima a um grande castanhal ainda hoje existente na região e muito bem conhecido pelos Kanoê do Omerê²⁰. Munuzinho também se recordava dos jogos de bola com a cabeça²¹, das festas de chicha e das visitas que realizavam aos Makurap na margem do rio Pimenta Bueno (VALADÃO, 1995a).

Os deslocamentos foram amparados na concepção de que a condição de índio era algo transitório (OLIVEIRA FILHO, 1985), sendo a assimilação dos grupos indígenas pela comunidade nacional um processo inevitável. Por isso, não haviam objeções a serem os índios violentamente retirados da região habitada há milênios e transferidos para outras absolutamente desconhecidas, tendo contato com inúmeras doenças e populações historicamente inimigas, estando impedida sua reprodução social e linguística. Tampouco vinha ao caso o fato do padrão disperso de assentamento dessas populações ter sido uma necessidade, apreendida na prática pela experiência de muitas e muitas gerações, de forma a garantir a abundância de recursos naturais necessários à sua subsistência (RAMOS, 1993: 447).

Nada disso interessava. Os povos que habitavam o território estavam no caminho para o desenvolvimento regional e o progresso da nação; e precisavam ser dali retirados. Nas palavras de Ramos, “assim como as terras da Amazônia aparecem como imensidões geográficas vazias, também os seus habitantes se tornam eles mesmos existências baldias, invisíveis à lógica expansionista dos

²⁰ Os “Kanoê do Omerê” são o grupo contactado em 1995.

²¹ Caspar (1958) também faz referência ao jogo, popular entre os Tupari e chamado por ele de “futebol de cabeça”.

civilizados” (1991: 55). Mas os Kanoê e os Akuntsú resistiram. Fugiram da captura e remoção do SPI, adaptaram seu modo de vida, migraram, trocaram com grupos estranhos, guerrearam. Sobreviveram a inúmeras epidemias e massacres. E em 1995 eles voltaram a “existir” de novo para o Estado brasileiro.

Desbravando vazios: Rondon e as linhas telegráficas

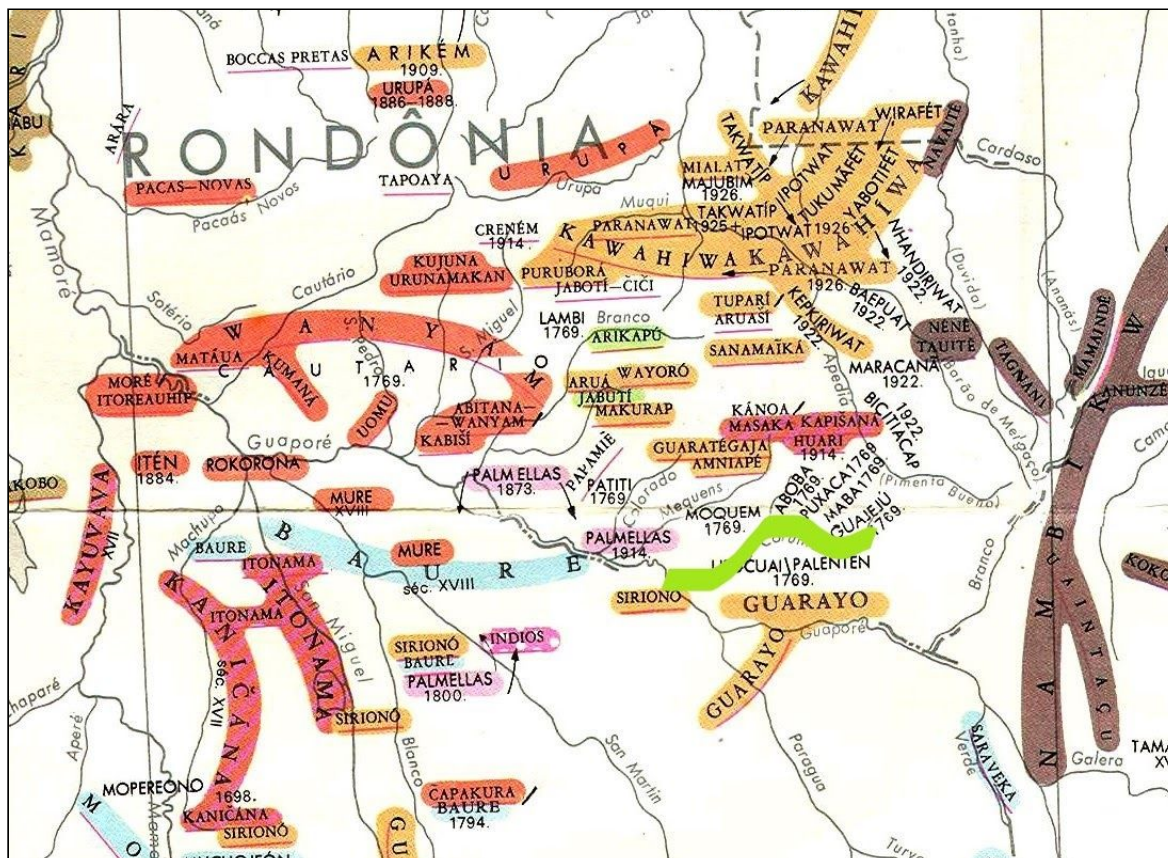


Figura 8 - Localização aproximada dos Kanoê (Kânoa/ Masaka/ Kapisana) em 1914, quando da passagem da Comissão Rondon nas margens do rio Pimenta Bueno (Apediá). Destaque em verde para o rio Corumbiara. Fonte: Mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju (1944).

As estratégias estatais de ocupação e produção dos “vazios” amazônicos só foram possíveis de serem traçadas porque, antes, os “vazios” foram conhecidos. Uma das figuras de maior relevância nas epopeias de desbravamento desses vazios foi o Marechal Cândido Rondon, que na primeira década do século XX abriu as portas para a colonização dos rincões rondonienses por meio das linhas telegráficas.

No século XIX, durante a guerra contra o Paraguai, os estadistas brasileiros perceberam o quão vulnerável era a fronteira nacional da Província de Mato Grosso.

Embora o país tenha saído vitorioso após cinco anos de conflitos, a suposta facilidade das tropas inimigas em penetrarem o território brasileiro assustou o governo imperial. Somado a isso, as intensas transformações que aconteciam na economia geravam uma demanda cada vez maior de integração do oeste brasileiro. Assim, visando garantir a segurança da fronteira, bem como a ocupação e o desenvolvimento de áreas isoladas do país, foi criada a Comissão Construtora de Linhas Telegráficas (GAGLIARDI, 1989).

Rondon começou trabalhando na construção das Linhas Telegráficas ainda como alferes-aluno²², mas se destacou na função e logo no início de 1900 foi nomeado chefe da Comissão Construtora de Linhas Telegráficas de Mato Grosso. Depois de seis anos, a comissão concluiu suas atividades: Foram construídos 1667 quilômetros de linhas telegráficas e reconhecidos 4.100 quilômetros de território, sendo desenvolvidos estudos de geografia, botânica, geologia, entre outros (GAGLIARDI, 1989). Estava ligada a fronteira do Paraguai ao Rio de Janeiro. Com o “sucesso” das linhas telegráficas de Mato Grosso, em 1907, o então Major Cândido Rondon foi encarregado de um projeto ainda maior: a continuação da rede telegráfica que ligava o Mato Grosso ao Amazonas.

Nos oito anos de construção da última parte das linhas telegráficas a Comissão foi sistematicamente atacada pelos índios que habitavam a região (GAGLIARDI, 1989). Em 1914, Rondon fez contato com os Kanoê (Figura 8) na margem esquerda do Rio Pimenta Bueno. Nas trilhas de Rondon chegaram primeiro os seringalistas, instalando diversos “barracões” ao longo dos rios Branco e Colorado. Nesses barracões foram incorporados às forças de trabalho, entre outros grupos, os Makurap, Wayoró, Jabuti, Arikapú, Aruá e Tupari (MALDI, 1991; CASPAR, 1958).

²² Graduação militar correspondente ao posto de oficial subalterno ou cadete.



Figura 9 - “Reprodução do esquema projetado durante as conferências do Coronel Rondon com que se demonstra que os trabalhos da Comissão por ele dirigida fecharam o circuito telegráfico do Brasil”. Fonte: GAGLIARDI, 1989

Depois, veio a construção da BR-029 (atual BR-364), que seguiu a mesma trilha da Comissão; sua posterior pavimentação empreendida pelo programa Poloroeste, e os projetos de colonização dos governos militares, escancarando de vez as portas da margem direita do Guaporé à colonização. Nas palavras de Gagliardi (1989: 166),

Rondon sabia que as linhas telegráficas estavam escancarando as portas do sertão e que o povoamento era irreversível. Pelo picadão de 40 metros de largura, brevemente começariam a chegar os negociantes, os fazendeiros, as indústrias e os bancos. Vilas, que um dia se tornariam grandes cidades, construídas ao longo de seu traçado.

Mas a contribuição de Rondon para a história do contato de 1995 com os Kanoê e os Akuntsú não se limitou ao “picadão de 40 metros”. Rondon foi também o grande mentor da política que deu origem ao primeiro órgão indigenista brasileiro em 1910 - o Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN) -, que depois atuaria no deslocamento de vários grupos Kanoê da margem esquerda do Pimenta Bueno para o PIA Ricardo Franco. A ideia de que cabia ao Estado “proteger” os índios acabou por torná-los objeto de um poder tutelar (LIMA, 1995). Rondon, enquanto seguidor da filosofia de Augusto Comte²³, o positivismo, acreditava na inevitabilidade do progresso e da extinção de todas as sociedades indígenas:

O mais sábio dos Filósofos [Augusto Comte] afirma: ‘Quando o Positivismo houver saneado uniformemente o planeta humano, estas distinções orgânicas (de raças) tenderão a desaparecer, em virtude mesmo de sua origem natural, e sobretudo mediante dignos casamentos. A combinação crescente dessas raças nos proporcionará, sob a direção sistemática sacerdotio universal, o mais precioso de todos os aperfeiçoamentos, aquele que diz respeito ao conjunto de nossa constituição cerebral, assim tornada mais apta para pensar, agir, e mesmo amar’ (RONDON, 1940: 596)

As “expedições” - uma forma de reconhecimento do terreno com características militares - depois vieram a constituir uma das primeiras fases do trabalho do SPILTN (LIMA, 1995). Para dominar era preciso antes conhecer. A experiência da Comissão Rondon pelo oeste brasileiro e seus muitos encontros com diferentes grupos indígenas reverberavam um território vivo e habitado. A primeira impressão do colonizador diante da misteriosa floresta amazônica não correspondia de fato à realidade. Passou-se então à construção efetiva de um cenário imaginado,

²³ O positivismo de Augusto Comte se desenvolveu na França do século XIX e era baseado no princípio dos três estados evolutivos: Teológico, Metafísico e Positivo. Todos os grupos humanos foram classificados dentro de uma linha de evolução. As sociedades consideradas mais primitivas - dentro dos moldes europeus de evolução social - estariam dentro do estado Teológico, ao passo que aquelas mais desenvolvidas cientificamente encontrariam-se no estado Positivo. Era o caso da África negra (tratada genericamente como se fosse uma única sociedade), que encontrava-se em uma das três etapas do estado Teológico - o fetichista -, em oposição à Europa ocidental, que já haveria ingressado no estado Positivo. Também as sociedades indígenas se encontrariam no estado teológico/fetichista. (GAGLIARDI, 1989)

aquele que se tornaria um dos maiores empreendimentos da história dos Estados ocidentais - a colonização da Amazônia.

O Guaporé povoado e efervescente

O mito do "vazio" é o reflexo do desconhecimento histórico.

(Denise Maldí)

Embora um dos argumentos utilizados pelos fazendeiros e seus aliados na construção discursiva dos vazios tenha sido que os índios não pertenciam àquela região (e até que eram “do lado boliviano”, conforme afirmado pelo antropólogo Carlos Antônio Siqueira), observa-se que os Kanoê contactados em 1995 pela FC Guaporé estavam localizados exatamente dentro do seu território tradicional de ocupação - entre a margem esquerda do rio Pimenta Bueno e a margem esquerda do rio Corumbiara - na mesma área onde foram situados pela Comissão Rondon, em 1914 (figura 8), e pelo SPI, na década de 1940.

Os vazios não existiam. Eles foram produzidos durante séculos de genocídio e espoliação. O que existia era um padrão disperso de ocupação, baseado numa compreensão de uso do território. A floresta virgem, intocada e inabitada é nada mais que um mito. Na verdade, conforme demonstrado por William Balée (2013), a Amazônia é uma grande “floresta antropogênica”: sua diversidade foi em grande parte produzida pela própria ação humana. As populações que vivem e viveram na floresta impactaram e transformaram profundamente o ambiente, da mesma forma que foram impactadas por ele.

Na margem direita do Guaporé não foi diferente. Nas linhas que seguem, busco demonstrar, por meio dos trabalhos de diferentes pesquisadores que visitaram a região ao longo do último século, um Guaporé povoado e efervescente. Destaco principalmente trabalhos que citam os povos que habitavam a região do médio Guaporé, onde se localiza a TI Rio Omerê.

O Guaporé foi uma das primeiras fronteiras definitivas do Brasil. Tomou forma ainda no século XVIII e pouco foi alterada desde então. A região é delimitada pelo rio que lhe dá nome. Sobre sua geografia, escreve Maldí (1989, p. 15):

O Guaporé nasce nos contrafortes da Serra dos Parecis, em Mato Grosso. Em seu percurso de 1716 km corre inicialmente para o sul, a seguir para oeste e, depois da cidade de Vila Bela, toma a direção norte-oeste. A 12° de latitude sul recebe as águas do Mamoré, que vem dos Andes. Nesse encontro, suas águas límpidas e claras estabelecem um nítido contraste com as do Mamoré, carregadas de sedimentos. O alto Guaporé apresenta um curso bastante encachoeirado. O trecho navegável tem cerca de 1500 km e vai da confluência com o afluente Alegre até o encontro com o Mamoré. Depois de receber as águas do Mamoré, o curso formado pelos dois rios permanece com esse nome até receber as águas do Beni, também oriundo dos Andes, quando passa a se chamar Madeira. No seu percurso total, atravessa parte dos Estados de Mato Grosso e Rondônia. A cerca de 14° de latitude sul passa a se constituir numa fronteira natural com a Bolívia.

Em *Os Guardiões da Fronteira* (1989), Denise Maldini dá forma histórica ao Guaporé. Por meio da análise de fontes primárias e secundárias das situações de contato, a autora compila e organiza o pouco da memória documentada sobre os povos do Guaporé dos séculos XVII e XVIII, muito antes das primeiras expedições de Rondon.

Segundo Maldini, a palavra “Guaporé” é de origem indígena. Viria de “Uaraporé” ou “Guaraporé”, termos que apareciam nos relatos dos cronistas como o nome da nação que vivia em suas margens (MALDINI, 1989: 14). No século XVII, na faixa de terra localizada entre as cadeias de montanhas Andinas e o rio Guaporé, os espanhóis encontraram sociedades complexas e organizadas, com tecnologia de cultivo de alimentos e populações numerosas: os Mojos.

As planícies de Mojos eram uma das áreas mais linguística e culturalmente diversas da América do Sul, abrigando povos de língua aruak, tupi-guarani, txapacura e um sem número de línguas “isoladas”. Essas sociedades, ao se depararem com o colonizador espanhol, fecharam-se sob o governo dos jesuítas, na tentativa de evitarem a terrível sorte que se impunha aos povos que se sujeitavam aos colonizadores.

A Província de Mojos foi por mais de um século o maior agrupamento missionário da América do Sul. A união entre as populações indígenas e a religiosidade dos jesuítas, que resultava numa administração bem característica, transformaram as missões de Mojos e Chiquitos em complexas cidades. Quando os

portugueses finalmente chegaram ao Guaporé, ficaram perplexos com a disparidade entre as duas margens do rio: do lado ocidental, a exuberância das igrejas góticas erguidas pelas missões espanholas, algumas com milhares de habitantes; do lado oriental, a aparente floresta “virgem” e “inabitada” (MALDI, 1989). Eram os vazios se fazendo presente na cabeça do incauto colonizador.

Ali se fez a fronteira. O Guaporé lusitano do início do século XVIII era movimentado pela preocupação dos governantes com as missões de Mojos e Chiquitos, que se impunham por sua grandiosidade. O esforço para manter a margem direita do rio sob o domínio português era imenso. Por isso, num primeiro momento da ocupação do Guaporé, não era conveniente aos portugueses retirar os índios de seu território. Ao contrário, por vezes os capitães-generais chegaram a proibir as migrações. Era mais oportuno ao colonizador importar seu *ethos*²⁴ para os povos que já viviam ali, de forma que os próprios indígenas pudessem defender a fronteira em nome do reino português (MALDI, 1989).

Enquanto vassalos da coroa, os índios serviam de guardiões naturais. O mesmo acontecia na margem esquerda do Guaporé, território de domínio espanhol. E assim, movidos pela missão de serem os “guardiões da fronteira” (MALDI, 1989), os homens do Guaporé por muito tempo se combateram, levando inclusive ao extermínio e posterior desaparecimento de alguns grupos.

Entre os espanhóis o rio Guaporé foi chamado *Itenez*. A palavra vem do vocábulo *i te*, “pai” na língua moré. O domínio Moré se estendia pelas margens direita e esquerda do Guaporé. Eles foram um dos primeiros povos a entrarem em contato com os portugueses. No século XVIII, porém, usando o rio como uma linha imaginária, espanhóis e portugueses dividiram o Guaporé em dois por meio do Tratado de Madri, e os Moré passaram a ser “índios espanhóis” (MALDI, 1989).

Como traço distintivo, os Moré nunca andavam nus. Usavam vestes feitas de cascas de árvores exclusivamente confeccionadas pelos homens. Segundo relatos, a agricultura entre eles não tinha grande expressividade. A música, por outro lado, era farta, e dispunham de uma diversidade de instrumentos. Quando alguém morria, o corpo era queimado e as cinzas suspensas no alto da casa do morto, dentro de

²⁴ Utilizo a palavra aqui conforme a definição formulada por Geertz (1978) e usada por Maldí em sua análise, segundo a qual *ethos* são os aspectos morais e estéticos de uma cultura por meio dos quais o indivíduo orienta sua conduta.

cestas apropriadas. Ao final do rito funerário, as cinzas eram consumidas com chicha pelos parentes (MALDI, 1989: 121-123).



Figura 10 - Índios Moré. Fonte: MALDI, 1989: 124.

Na margem direita do Guaporé, no momento da ocupação lusitana, o quadro etnográfico era predominantemente de falantes de língua txapakura e tupi (ver anexo C). Os expedicionários mencionam, dentre outros nomes, os *Guarayo*, *Palmella*, *Urumus*, *Guarayutaz*, *Guajaratas*²⁵ e *Cautarios* (MALDI, 1989). Os *Guajaratas* foram um das primeiras sociedades Tupi conhecidas pelos portugueses na região.

²⁵ Os “Guajarata” e os “Amniapá” passaram a ser conhecidos, no século XVIII, como “índios Mequens”, por estarem localizados às margens do rio de mesmo nome.

Margem direita do Guaporé		
Sociedade	Localização	Classificação
<i>Guajarata (Pausema)</i>	rio Mequens	Tupi
<i>Guarategaja</i>	rio Mequens	Tupi
<i>Amniapé (Amniapá)</i>	rio Mequens	Tupi
<i>Pausema</i>	Igarapé Pausema	Tupi
<i>Aricoroni</i>	?	Txapakura
<i>Moré</i>	diferentes locais	Txapakura

Figura 11 - Alguns dos grupos da margem direita do Guaporé setecentista. Fonte: MALDI, 1991: 225.

A maior família linguística do Guaporé é a tupi-tupari (MALDI, 1991), da qual também pertence a língua akuntsú. A região do Guaporé (ou Alto Madeira) é considerada centro de difusão do proto-tupi (Rodrigues, 2011 [1959]). Os grupos de língua tupi-tupari atingiram a área do alto-médio Guaporé cerca de AD 900 (MILLER, 1983) e junto aos de língua tupi-mondé e jabuti formaram o que Denise Maldí (1991) denominou como “Complexo Cultural do Marico”. A autora comparou aspectos como língua, localização, cultura material, estrutura social, xamanismo e mitologia de sete grupos: Arikapu, Jabuti, Makurap, Ajuru, Mequens (Koaratira/Sakirap), Aruá e Tupari. Ao final, concluiu que eles formavam uma área cultural homogênea:

(...) Um movimento migratório do grupos Tupi oriundos provavelmente da área do Aripuanã levou os falantes da família proto-Tupari a se fixarem no território entre as cabeceiras dos rios Branco e Colorado e os tributários do Ji-Paraná. As novas cisões que ocorreram levaram à formação de sociedades distintas falantes da família Tupari: os Tupari, os Wayoró, os Makurap, os Mekens (Koaratira, Amniapé, Guarategaja), os Kepikiriwát. (MALDI, 1991: 261)

Maldí destacou a confecção do marico - bolsa tradicionalmente feita de fibra de tucum e utilizada nos trabalhos na roça²⁶ - e a aspiração do rapé de angico em atos xamanísticos como exclusivos dessas sociedades. A integração entre eles se dava principalmente por meio do consumo cerimonial da chicha, alternando entre os subgrupos os papéis de hóspede/anfitrião (MALDI, 1991: 266), como explica Nicole

²⁶ Em geral, os maricos são confeccionados apenas pelas mulheres e da fibra do tucum, mas podem também ser feitos de fibra de buriti (MEZACASA, 2018) ou de barbante.

Soares (2009) a partir do estudo da beberagem do fermentado de macaxeira entre os Wayoró:

A chicha de macaxeira fermentada é consumida coletivamente em duas ocasiões: ou a bebida é consumida como pagamento de um trabalho coletivo para um grupo doméstico (abertura, coivara, plantação ou limpeza de roças, limpeza dos caminhos e terreiros, colocação do telhado), ou ela é oferecida em festas: aniversários (dos mais jovens), casamentos, datas comemorativas (natal, ano novo etc...) sem que necessariamente os que a estão consumindo tenham trabalhado para o grupo doméstico que a produziu. Em ambos os casos as pessoas não comparecem sem que o dono da chicha venha convidar os participantes para sua casa. Quanto maior for o grau de fermentação mais pessoas se reunirão ao redor da chicha, quanto menor, mais doméstico será o seu consumo. O ideal é que todas as chichas produzidas fiquem brabas mas, enquanto isso não acontece, o grupo doméstico onde ela é produzida vai se servindo de pequenos goles. O “círculo” de consumo vai aumentando à medida em que aumenta seu teor alcoólico (SOARES, 2009: 145).

Com a expulsão dos jesuítas e fechamento das missões na margem direita do Guaporé no início do século XIX (MALDI, 1989, 1991), deu-se um período de esvaziamento dos colonizadores na região, e uma conseqüente lacuna na bibliografia. Somente ao final do século XIX e mais intensamente depois da primeira década do século XX é que são encontrados novos registros.

Entre 1933 e 1935, o alemão Emil-Heinrich Snethlage realizou uma expedição do alto Madeira ao vale do Rio Guaporé. Na margem direita do Guaporé, Snethlage visitou 13 povos, dentre eles

(...) os Makurap, aldeias dos Mutuns e Coleras (UaiKuri e Guatá) (...). Entrei no Rio Mequens e visitei os Amniapã e Guaratãgaja, os últimos já nas águas de um afluente do Rio Machado (abril e maio 1934). Desci depois até a barra do Rio Branco (São Simão) e visitei no barracão do Sr. Julio Mendes os Aruá e numa viagem a pé pela mata de fim de junho até começo de agosto (35 dias) os Makurap, Jabuti, Wayoró, Arikapu e Tuparí (MERE, 2013: 780).

O manuscrito original da viagem de Snethlage ao Guaporé foi publicado em 2016 apenas em alemão e segue ainda sem tradução. A procuradora do acervo no Brasil conta que o alemão realizou “(...) o único registro científico a respeito de povos indígenas, da fauna, da flora e dos vestígios arqueológicos do vale do rio

Guaporé entre as décadas de 1930 e 1950” (2013, p.777). Um registro que infelizmente ainda permanece alheio à maior parte dos estudiosos da região.

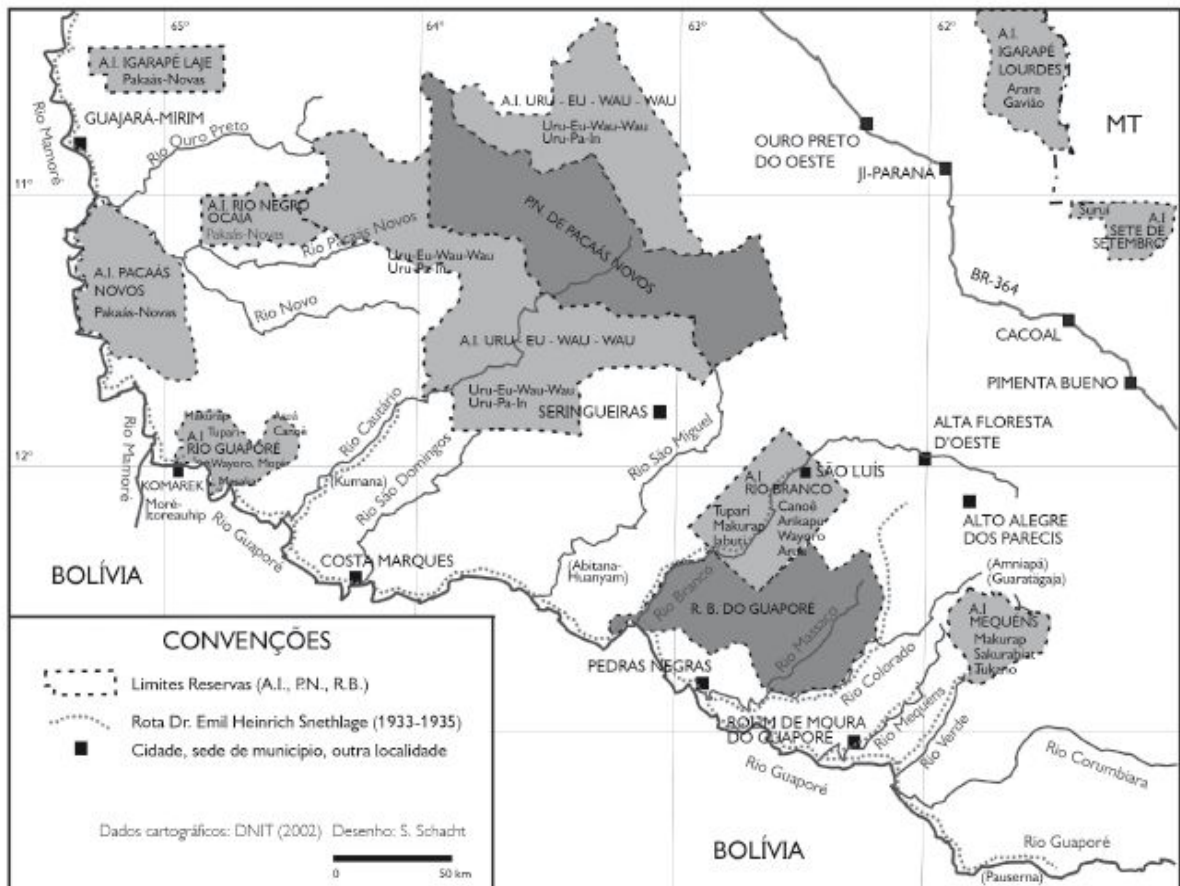


Figura 12 - Mapa atualizado elaborado por Siegfried Schacht com a rota de Emil-Heinrich Snethlage e os povos visitados por ele.

Fonte: MERE, 2013.

Quinze anos após o início da expedição de Snethlage, o antropólogo Claude Lévi-Strauss publicou *Tribes of The Right Bank of The Guaporé River* (1948), fruto de sua viagem pelo oeste brasileiro, onde dividiu a margem direita em duas: o Baixo Guaporé, compreendendo a região entre os rios Branco e Mamoré, ocupado majoritariamente por grupos falantes de língua txapacura, como os Moré; e o Alto Guaporé, entre a bacia do rio Branco e dos rios Mequéns e Corumbiara, ocupada em sua maior parte por grupos de línguas tupi, como os Tupari e os Makuráp. Lévi-Strauss afirmou ainda que o Rio Guaporé foi o marco geográfico que separou

de vez as culturas Mojo-chiquitana (margem esquerda) e Amazônica (margem direita).



Figura 13 - “Índios do rio Pimenta Bueno”. Fonte: LÉVI-STRAUSS, 1948 **Figura 14 - Ururu Akuntsú confeccionando cordão de sementes. Virgínia Valadão (1995b) já observara nos relatórios antropológicos do contato que o corte de cabelo e os adereços dos Akuntsú eram basicamente os mesmos daqueles utilizados pelos “índios do Rio Pimenta Bueno” fotografados por Lévi-Strauss na década de 1940. Fonte: SANTOS e ALGAYER, 1995b**

As categorias de Lévi-Strauss vão ao encontro do modelo proposto na série de Julian Steward onde é publicado o trabalho, *Handbook of South American Indians*. Esse modelo, baseado na ordenação quadripartite dos povos sul-americanos, hierarquiza as sociedades conforme o ambiente em que vivem, os modos de produção e as organizações sociais e políticas. As mais “complexas” seriam as civilizações que se desenvolveram nos Andes e na Costa do Pacífico, cujo ápice absoluto é o Império Inca. No outro extremo estariam os caçadores e coletores “nômades”, habitantes principalmente do Brasil Central, do Cone Sul e do Chaco. O modelo inegavelmente evolucionista de Steward, embora não mais tão influente na antropologia amazônica, guiou muitos trabalhos relevantes que vieram a posteriori, como o da arqueóloga Betty Meggers (1971).

O olhar de Steward construiu-se em acordo com uma visão profundamente enraizada na cordilheira em tempos coloniais. Segundo essa visão, o império inca teria uma fronteira intransponível a leste, ali onde se estendia uma floresta malsã e perigosa, povoada por gente selvagem de costumes animalescos. Tal versão da relação entre terras altas e sua vertente oriental foi elaborada a partir de uma visão nativa, anterior à colonização espanhola, que resultou das fracassadas tentativas de expansão inca sobre a mata. (...) Os incas, e depois os espanhóis, construíram uma dicotomia entre, de um lado, formações plenamente políticas do altiplano e, de outro, aquelas quase 'naturais' das terras baixas. (FAUSTO, 2000: 23)

No mesmo ano da publicação do trabalho de Lévi-Strauss sobre os povos habitantes da margem direita do Guaporé, 1948, o etnólogo Franz Caspar desembarcou na sede do seringal de São Luis, às margens do rio Branco. De lá seguiu viagem pela mata até os Tupari, onde viveu por quase seis meses. Da empreitada nasceu o livro "Tupari (entre os índios, nas florestas brasileiras)" (1958), onde são descritos os modos de vida da sociedade Tupari em meados do século XX, uma das poucas etnografias do médio-Guaporé no período. O mapa do trajeto percorrido por Caspar até os Tupari (ver figura 15) mostram alguns dos diversos povos que habitavam um dos afluentes do rio Guaporé.

Espero ter demonstrado aqui, ainda que de forma breve, a longa ocupação indígena da região, bem como os muitos contatos que os povos nativos mantiveram com os brancos ao longo do último século. Depois que os primeiros "desbravadores" do oeste brasileiro reportaram a presença de inúmeros povos indígenas na região do médio Guaporé e seus afluentes, áreas de interesse estratégico e econômico, foi necessário ao Estado atuar diretamente na desocupação da região. Publicamente, no entanto, a retórica afirmada e vastamente divulgada era aquela da floresta virgem e desocupada, do *Eldorado* "à espera dos colonizadores".

A omissão diante de massacres como o que o indigenista Marcelo dos Santos descobriu no Vale de Corumbiara em 1985 e os deslocamentos feitos pelo SPI na década de 1940 foram apenas algumas das muitas estratégias estatais de produção dos vazios. Os dois grupos indígenas localizados em 1995 nas margens do Omerê são alguns dos últimos sobreviventes do imenso genocídio das populações nativas

que aconteceu para desocupar a região. Eles não estavam e nunca estiveram “se isolando”, mas antes, fugindo. Fugindo porque estavam sendo caçados pelas forças do Estado colonial. Fugiando porque haviam sido desprovidos do direito de existirem ali. Fugindo porque habitavam o vazio.

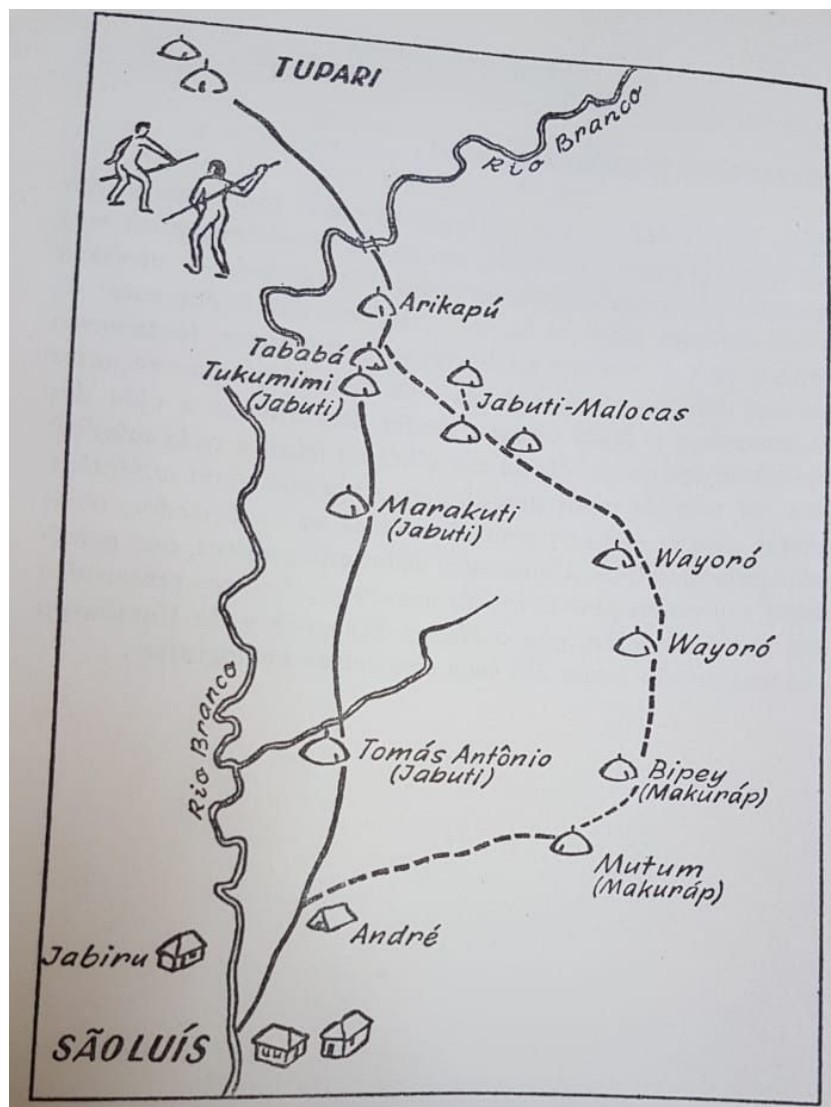


Figura 15 - “Esboço do itinerário da marcha de São Luís para os Tupari. Como modelo, serviu um rascunho de Pedro, o criado Prêto. A linha tracejada assinala uma segunda rota, não percorrida pelo autor”. Fonte: CASPAR, 1958: 6

Capítulo II - O Estado imaginado e os índios do Omerê

*Descrever instituições estatizadas - a um tempo imaginárias e imaginadas - também é descrever ideias, pois ao fim e ao cabo, política é ação simbólica.
(Antonio Carlos de Souza Lima)*

Se por muito tempo os índios do Vale do Corumbiara fugiram do contato com os brancos, hoje, aqueles que vivem na Terra Indígena Rio Omerê moram em casas a poucos metros da base da Frente de Proteção Etnoambiental Guaporé. Ao longo de 25 anos de contato os Kanoê e os Akuntsú desenvolveram uma sólida relação de confiança com sertanistas e indigenistas e hoje se sentem seguros ali.

Enquanto em situação de vulnerabilidade física e/ou cultural e pelas “singularidades em sua relação com a sociedade nacional e seletividade (autonomia) na incorporação de bens e serviços” (FUNAI, s.d) , os índios são considerados “de recente contato”. Assim, é o Estado - através da Funai - o responsável por promover e proteger seus direitos, inclusive a salvaguarda do território onde vivem.

Muito já se discutiu sobre a aparente contradição na retórica da política indigenista brasileira (RAMOS, 1998). O Estado que hoje chama para si a responsabilidade exclusiva de garantir a proteção das populações ameríndias mais vulneráveis - ou pelo menos, assim pensamos sobre os povos ditos “isolados” e “recém-contatados” - foi o mesmo Estado que financiou o genocídio e a colonização. Poderia o Estado protegê-los de si próprio?

Quiçá uma das possíveis respostas à questão esteja na linguagem política. Muito antes da criação do primeiro órgão indigenista brasileiro, Montesquieu, em “Do Espírito das Leis” (1748) afirmava serem os “corpos intermédios” o fator de vantagem do governo monárquico sobre o governo despótico, já que esses corpos constituíam um contrapeso ao excesso de poder do príncipe governante. Embora os corpos intermédios a que se referia Montesquieu na Europa do século XVIII - o clero

e a nobreza - sejam bastante diferentes das formas associativas do Estado brasileiro contemporâneo, a doutrina do filósofo francês daria origem ao que hoje chamamos de “pluralismo”: um modelo de sociedade composta por vários grupos ou centros de poder, que controlam, opõem e compõem aquilo que tem sido historicamente identificado como “Estado” (BOBBIO, 1993).

Quando imaginamos o Estado enquanto um construto formado por uma multiplicidade de articulações em grupos de poder - um Estado plural - entendemos que, verdadeiramente, não há contradição. As políticas genocidas elaboradas por representantes de interesses dominantes são contrapostas por forças de resistência, a nível individual e coletivo, dentre as quais muitas se dão por meio do próprio Estado. Um Estado plural que não se confunde com um Estado pluriétnico, vez que ainda é suposta a homogeneidade cultural da sociedade majoritária (RAMOS, 2004).

No capítulo que segue busco analisar as nuances da relação entre essa construção ocidental denominada “Estado”, e os Kanoê e Akuntsú, destacando alguns elementos que considero importantes em sua compreensão histórica. Busco refletir sobre os motivos que levam diferentes populações a fugir do domínio da máquina estatal, tentando pensar ao que fogem e o que negam quando fogem; investigo algumas categorias que vão legitimar a atuação do órgão indigenista perante as comunidades indígenas, criando o chamado “poder tutelar”, bem como os dispositivos legais que orientam sua prática; e, por fim, discuto a atuação dos sertanistas e indigenistas, figuras que vão intermediar a relação Estado/povos indígenas diretamente.



Figura 16 - Base da Funai na T.I. Rio Omerê. Fonte: Acervo próprio

Porque se “isolam” os índios?

Na obra *A sociedade contra o Estado*, de 1974, Pierre Clastres é um dos primeiros americanistas a reconhecer a razão etnocêntrica presente na ideia de que as populações ameríndias eram sociedades em estágios iniciais da história evolutiva da civilização. Segundo o autor, a caracterização das chamadas “sociedades primitivas”²⁷ sempre pela falta em comparação às ocidentais - sociedades *sem* história, sociedades *sem* escrita, sociedades *sem* Estado - gerou essa falsa ideia de que seriam “incompletas”. Aos invés, Clastres sugere que

(...) se entendermos por técnica o conjunto dos processos de que se munem os homens, não para assegurarem o domínio absoluto da natureza (isso só vale para o nosso mundo e seu insano projeto cartesiano cujas consequências ecológicas mal conseguimos medir), mas para garantir um domínio do meio natural adaptado e relativo às suas necessidades, então não mais podemos falar em inferioridade

²⁷ Os próprios termos utilizados por Pierre Clastres na obra para se referir às populações ameríndias, como “sociedades arcaicas”, “sociedades primitivas” etc, revelam o quanto o paradigma da evolução das sociedades humanas era aceito entre a comunidade acadêmica. Aqui, buscando manter alguma fidelidade ao texto, utilizo o mesmo termo quando me refiro às suas ideias. Ainda assim, dado o caráter político da linguagem, vale ressaltar a importância do uso crítico das palavras.

técnica das sociedades primitivas: elas demonstram uma capacidade de satisfazer suas necessidades pelo menos igual àquela de que se orgulha a sociedade industrial e técnica (2017 [1974]: 167-168).

Assim, não se pode falar em tecnologia inferior ou superior. Para Clastres, em nada contribui comparar o arco ao fuzil. As técnicas só podem ser medidas pela sua capacidade de satisfazer as necessidades de uma sociedade num determinado momento. E as técnicas indígenas nisso são completamente exitosas. Segundo o exemplo do autor, o trabalho necessário de um homem para atender às suas necessidades numa comunidade Tupi-Guarani do século XVI não passava de dois meses a cada quatro anos (CLASTRES, 2017 [1974]). Por isso, durante o processo de colonização as populações indígenas foram tidas como preguiçosas, avessas ao trabalho duro. Se, ao invés, passamos a compreender a economia de subsistência não como uma vida de escassez, mas como a recusa a um excesso inútil, as sociedades ameríndias se tornam abundantes em muitos aspectos da vida social: abundância em tempo, abundância em lazer, abundância em prazeres. Quem iria querer abrir mão de uma vida onde nada falta para uma vida de trabalho em benefício de outrem?

Ainda conforme Clastres, as sociedades primitivas são sociedades essencialmente igualitárias. Nelas, os homens trabalham apenas para si próprios, de forma a satisfazer suas necessidades na medida exata. O único excedente é produzido por ocasião das festas e das obrigações sociais, e mesmo esse é totalmente consumido (e nem sequer pode ser pensado como excedente de fato, já que as obrigações sociais também fazem parte do rol de necessidades). Toda essa lógica se desordena, por conseguinte, quando o homem primitivo deixa de produzir apenas para si mesmo e passa a produzir também para outros, “quando a regra de troca é substituída pelo terror da dívida” (CLASTRES, 2017 [1974]: 173). Nesse ponto, o grupo se divide e a sociedade deixa de ser primitiva, criando aquilo que terminará por exterminá-la: o poder político. De acordo com o autor, é do poder político que emerge o Estado.

A existência ou não de um poder político central vai marcar a grande divisão tipológica entre sociedades “civilizadas” e “selvagens”. Para Clastres, contudo, não há espaço para o surgimento de um Estado nas segundas. O poder político isolado

é inconcebível entre as sociedades primitivas e não há vazão que o Estado possa preencher:

A propriedade essencial (quer dizer, que toca a essência) da sociedade primitiva é exercer um poder absoluto e completo sobre tudo que a compõe, é interditar a autonomia de qualquer um dos subconjuntos que a constituem, é manter todos os movimentos internos, conscientes e inconscientes, que alimentam a vida social, nos limites e na direção desejados pela sociedade. A tribo manifesta entre outras (e pela violência se for necessário) sua vontade de preservar essa ordem social primitiva, interditando a emergência de um poder político individual, central e separado. Sociedade à qual nada escapa, que nada deixa sair de si mesma, pois todas as saídas estão fechadas. Sociedade que, por conseguinte, deveria eternamente se reproduzir sem que nada de substancial a afete através do tempo (CLASTRES, 2017 [1974]: 185).

Ainda assim, existe um âmbito que escapa ao controle perfeito dessas sociedades: o demográfico. O fluxo de pessoas e o aumento do crescimento vegetativo são fatores extremamente relevantes na transformação da organização social. Com o cuidado de não substituir o determinismo econômico pelo geográfico, Clastres afirma que o aumento da densidade populacional é, provavelmente, uma fragilidade das sociedades primitivas, de forma que elas só podem existir enquanto tais com uma população pouco numerosa.

A importância da obra de Clastres é que ela relativiza o benefício da existência de viver sob o poder de um Estado. E nos ajuda a compreender porque grupos indígenas tais quais os Kanoê e os Akuntsú, mas também como os Isolados da Serra da Onça, do Parque Estadual do Guajará-Mirim, do Rio Mutum, da Terra Indígena Massaco ou o chamado “índio do buraco”²⁸ - citando apenas algumas referências de índios isolados em Rondônia²⁹ - também recusam (ou recusaram, por muito tempo) a proximidade com os ocidentais e suas instituições. E se mudamos de perspectiva, a recusa a esse contato não representa necessariamente o

²⁸ O “índio do buraco” é assim chamado por ter como característica distintiva e única o fato de construir buracos dentro de suas casas. Atualmente ele vive sozinho dentro dos limites da Terra Indígena Tanaru e recusa estabelecer qualquer contato com a Funai, sendo monitorado a distância pela FPE Guaporé, a mesma Frente de Proteção Etnoambiental que garante a vigilância da TI Rio Omerê.

²⁹ Os dados sobre os índios isolados no Brasil foram obtidos de Rodrigues (2014).

“isolamento”, mas uma contundente afirmação sobre suas formas de vida e sua autonomia.

As ideias de Pierre Clastres vão servir depois de fundamento para os estudos de James Scott sobre as populações habitantes das montanhas do sudeste asiático, região denominada “Zomia”. Em *The Art of Not Being Governed* (2009), Scott examina as organizações sociais, as instituições, as ideologias, as formas de subsistência e as tradições orais - ao invés de escritas - dessas populações até o período de 1945³⁰. Zomia é uma região de aproximadamente 2.5 milhões de metros quadrados onde vivem cerca de cem milhões de pessoas. Ela compreende parte de sete nações asiáticas: do planalto central vietnamita ao nordeste da Índia atravessando o Camboja, Laos, Tailândia, Myanmar e quatro províncias chinesas. É também conhecida como Maciço do Sudeste Asiático ou Indochina.

O argumento de Scott é simples, embora controverso: segundo ele, as populações das terras altas do sudeste asiático não eram povos primitivos que ficaram parados no tempo isolados da civilização e do alcance do Estado pela distância geográfica, mas antes povos contemporâneos aos Estados, formados por fluxos migratórios de indivíduos que ao longo dos últimos séculos fugiram de processos de incorporação forçada. Essas populações eram compostas por uma enorme variedade étnica: ciganos, cossacos, grupos políglotas refugiados das missões espanholas na América e nas Filipinas, árabes dos pântanos, povos San e muitos outros. Em resumo, povos muito diferentes mas que tinham em comum a busca por sua autonomia política. Eles se dispersaram por um território grande, de difícil acesso e pouco interesse econômico, que acabou se tornando uma zona de refúgio.

Segundo Scott, nas zonas de refúgio as populações moldaram suas organizações sociais e formas de subsistência de maneira que pudessem evadir mais facilmente do Estado. A cultura de tubérculos, por exemplo, em oposição ao tradicional cultivo do arroz em campos alagados - considerados um dos meios mais convenientes de concentração populacional aos Estados do sudeste asiático (2009:

³⁰ Segundo o autor, depois da segunda guerra, o poder de globalização e redução de distâncias que surge com as novas tecnologias acaba expandindo o alcance físico dos Estados-nações sobre a região, incorporando parte dessas populações ao seu domínio. Scott deixa claro que a história que busca contar não faz tanto sentido após esse período (2009: xii).

65) - faria parte de um repertório de colheitas com um potencial de evasão maior. Da mesma forma, o fato de quase todas as populações de Zomia terem histórias ou lendas sobre um passado em que teriam o domínio da escrita, levou Scott a considerar que o abandono da escrita e sua substituição pela tradição oral tendo em vista a sua plasticidade, pode ter sido para esses povos também uma adaptação a essa forma de vida “anárquica”³¹ (2009: 24).

A intenção de trazer a análise de Scott é iluminar a possibilidade de que, assim como em Zomia, também na Amazônia ocidental certos hábitos e formas de vidas sejam adaptações a uma realidade em que a sobrevivência física e social daquele grupo está atrelada à sua capacidade de não ser incorporado tanto materialmente quanto socialmente ao Estado.

Tal qual as montanhas do sudeste asiático, o rio Omerê funcionou como uma “zona de refúgio”. Os Kanoê, tradicionalmente ocupantes da margem direita, com a proximidade cada vez maior do “barulho da motosserra” e das queimadas³², seguidos a encontros inesperados com os brancos, foram se deslocando para perto do rio Omerê. Do outro lado da margem, mais próximos das cabeceiras do rio Tanaru, viviam os Akuntsú, que também foram empurrados em direção ao Omerê. Cercados pelas fazendas e pastagens, eles se refugiaram ali por muitos anos.

Mas para que conseguissem sobreviver à constante ameaça das frentes de expansão, os dois grupos precisaram se movimentar com grande frequência. Da mesma forma que as populações de Zomia, os Kanoê e os Akuntsú adaptaram seu modo de vida à situação de refúgio. Os Kanoê por muitos anos evitaram se fixar a terra pelo roçado, sobrevivendo apenas da caça e da coleta. Nesse período eles perderam grande parte de seus cultivos tradicionais, que só seriam recuperados alguns anos depois, no encontro com os Akuntsú. Os Akuntsú, por sua vez, mantinham uma aldeia com roça como base, mas preferiam permanecer a maior parte do tempo entre tapiris. Ambos grupos sedentários e agricultores que foram obrigados, pela situação de ameaça e “isolamento”, ao abandono do roçado e aos constantes deslocamentos. Ainda assim, toda e qualquer andança do grupo era

³¹ Conforme conceito de Proudhon, em que a anarquia é pensada como estado social de ordem natural, em oposição à ordem artificial imposta por um poder central tal qual o Estado (apud Guérin, 1970: 42).

³² De acordo com os relatos de Purá.

muito bem organizada. Especialmente entre os Akuntsú, que eram um grupo maior e com a presença de velhos e crianças, as atividades eram planejadas com dias de antecedência e o itinerário, perfeitamente conhecido.

Outro caso emblemático dentro da historiografia indígena de um grupo que adaptou sua forma de vida à busca por refúgio é o dos Avá-Canoeiro do Araguaia. Após rejeitarem as inúmeras tentativas de contato dos brancos, os Avá encontraram na Mata Azul uma zona de refúgio. Lá, tiveram que adaptar suas formas de vida - abandonaram a agricultura, passaram a se movimentar apenas a noite, se afastaram dos grandes cursos d'água, restringiram sua alimentação à coleta de frutos e à caça. A resistência política dos Avá-Canoeiro teve fim na década de 70, com o contato forçado realizado pela Funai. E assim, sob o pretexto da “proteção”, o grupo sobrevivente acabou sendo submetido ao “cativeiro”, conforme caracteriza Rodrigues (2013) a situação de grave degradação física e moral causada pela Funai ao instalá-los na aldeia de um grupo indígena historicamente inimigo, os Javaé.

Resta questionar se estariam mesmo os índios se “isolando” quando recusam a proximidade com o ocidente. A discussão sobre a categoria “isolado” e como seu uso impacta nas representações simbólicas dessas populações - estando atrelada a muitas caracterizações - e por consequência, nas políticas de Estado, é vasta. Como bem salienta Manuela Carneiro da Cunha “a ideia de isolamento deve ser usada com cautela em qualquer hipótese” (1992: 12). Não tenho a intenção de adentrar na temática aqui. Muitos estudiosos antes de mim já debateram exaustivamente se seriam melhores descritos como isolados, em isolamento voluntário ou forçado, livres, autônomos, independentes, não-contactados³³. Sabemos que toda categoria, enquanto conjunto de concepções genéricas, carrega suas limitações, especialmente tratando-se de populações tão diversas.

Ainda assim, acredito que o “isolamento” dos Kanoê e Akuntsú seria melhor caracterizado como “distanciamento”. Até algum tempo antes do contato, os grupos do Vale do Corumbiara tinham contatos regulares com seringueiros, empregados dos barracões e até mesmo com os peões das fazendas próximas, como lembra

³³ Ver GALLOIS, 1992; GOW, 2011; CONRADO e AZANHA, 2009; HUERTAS CASTILLO, 2010; BESSIRE, 2012; SHEPARD, 2016; OPPAS, 2016.

Purá³⁴. Mas nos dez anos que antecederam o contato, os índios passaram a ser caçados como bichos e, para que pudessem garantir sua própria sobrevivência, tiveram que se distanciar de outros grupos.

Técnicas de dominação de um Estado imaginado

Para compreender as categorias que vão orientar as ações da Funai perante os povos que recusam a proximidade com a sociedade globalizada e o Estado nacional ao final do século XX é necessário retroceder ao início da história da instituição. Criado em 1910, por Rondon, o Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI/LTN) foi concebido sob a visão da transitoriedade do “ser índio”. Os indígenas não eram populações singulares, dotadas de história, cultura e tradições próprias, mas brasileiros pretéritos.

A condição de índio, percebida como uma “fase” do processo civilizacional, poderia então ser superada, e essas populações incorporadas à comunhão nacional na figura de trabalhadores (LIMA, 1995: 120). Essa visão, por muito tempo hegemônica não apenas no órgão, mas entre a sociedade e a intelectualidade brasileira do início do século XX, tinha suas bases no positivismo de Augusto Comte e foi um dos fios condutores da política indigenista inaugurada com a Comissão Rondon, como já mencionado no primeiro capítulo. Assim,

A civilização dos índios - assunção de valores básicos do conquistador pelos seus aliados nativos gerando (auto) reconhecimento - dependeria apenas da presença de um Estado imaginado enquanto nacional: os passos básicos implícitos no ato de civilizar seriam tomar os nativos por mão-de-obra dentro de uma economia de mercado e a incorporação (no sentido de fazer corpo) da língua, vestuário, religião e outros costumes do povo conquistador (LIMA, 1995: 122).

A categorização administrativa dos índios, herança de José de Bonifácio e dos tempos imperiais, era feita conforme o tipo de relação das populações nativas com o colonizador. Essa taxonomia fundava-se pela oposição entre índios *mansos*,

³⁴ Segundo Purá, as trocas com os peões das fazendas da região eram constantes, tendo os Kanoê chegado a inclusive dormir em um acampamento com eles.

aqueles que mantinham relações de aliança com o Estado, e índios *bravos/hostis/selvagens*, aqueles insubmissos às tentativas de conquista, sob os quais caía o estigma de um “estado de guerra”. Os índios “selvagens”, no entanto, eram os alvos centrais da ação do SPILTN, tanto porque constituíam entraves ao avanço das frentes de expansão amazônicas quanto porque representavam um modelo para o experimento civilizatório, já que não teriam ainda sido “corrompidos” pela imoralidade (LIMA, 1995). A ideia se nota com clareza no trecho a seguir, enviado ao então Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (MAIC) pelo 1º tenente Alípio Bandeira, Inspetor do SPILTN no Amazonas:

Os índios do Amazonas podem ser agrupados em quatro classes:

- a) os selvagens que não têm relações com os civilizados;
- b) os selvagens que já receberam violência dos civilizados;
- c) os que, já estando domiciliados na civilização, formam sociedade a parte;
- d) os que vivem em inteira promiscuidade com os civilizados.

Os da primeira classe são, a seu modo, moralizados, trabalhadores e bem reputados. Tratam com muita hospitalidade os raros civilizados que, por acaso, chegam às suas terras, mantendo-se todavia uma prudente reserva.

Os da segunda classe têm fama de ferozes; mas de fato são apenas defensores de sua liberdade e da honra de suas famílias. São também trabalhadores e tão moralizados quanto lhes permite sê-lo o atraso mental em que vivem. Os da terceira classe já não têm mais as qualidades de caráter dos outros nem são também tão trabalhadores como eles. Os da quarta classe são uns infelizes cheios de vários defeitos, dos quais o menor é talvez a preguiça. Conclui-se do exposto que, quanto mais afastados da civilização madrastra, melhores e mais assimiláveis à sociedade são os índios e, quanto mais ligados a ela, menos suscetíveis de aproveitamento. Vê-se pois que a desmoralização é um produto da educação que recebem, a qual, como crianças, fácil e francamente se afeiçoam. Tudo mostra que, havendo educação, devem progredir, moral, intelectual e praticamente (RMAIC, 1912: 124-125, apud LIMA, 1995: 124-125).

De tal forma, o SPILTN se lançou sobre as populações nativas e seus territórios como uma modalidade de poder de um Estado imaginado como nacional (e com um exército próprio), centralizando-as sob o domínio de uma hierarquia administrativa. É o chamado “poder tutelar” (LIMA, 1995). É importante destacar o

caráter imaginado desse Estado e como é virtual a ideia de que todas as populações que habitam o espaço geográfico denominado “Brasil” compartilhem de um suposto elo. Ignoram-se, de tal forma, as dinâmicas internas dessas comunidades, bem como sua diversidade étnica, apropriando-se dos territórios de povos que habitam ali há milhares de anos - ou mesmo que migraram para região há pouco tempo, mas fugindo de suas terras ancestrais pelo avanço da expansão desse mesmo Estado.

O poder de tutela pressupõe a existência de um código de conduta compartilhado e conhecido por todos os membros de um determinado grupo social. Dentro dessa comunhão, alguns indivíduos que se distanciam dos padrões de comportamento não são considerados como desviantes, mas como dotados de relativa incapacidade, seja por uma socialização incompleta (como os menores de idade) seja por uma socialização incompleta e diferenças culturais (como seriam os índios) (OLIVEIRA FILHO, 1988). É perante esses indivíduos que incide o poder tutelar. A finalidade da tutela seria de transformar, por meio da educação e da proteção, os indivíduos incapazes em “bons cidadãos”, detentores de um comportamento adequado aos códigos culturais dominantes (OLIVEIRA FILHO, 1988: 224).

A tutela foi a concretização do monopólio da “assistência” às populações indígenas pelo Estado. Com ela veio também o monopólio de definir e controlar o que sejam essas populações. Em outras palavras, a tutela concedeu ao Estado a exclusividade em definir quem é e quem não é índio. Vale destacar, no entanto, que “(...) qualquer definição extranativa do que seja índio é parte de dispositivos de poder” (LIMA, 1995: 119).

Dentro da legislação brasileira, o poder de tutela aos índios foi disciplinado pela lei 6001/1973 (o Estatuto do índio). Segundo o dispositivo são tutelados todos os índios considerados ainda “não integrados” à comunhão nacional e apenas nos casos em que os indivíduos fizerem o requerimento ou onde a maioria dos membros do grupo pleitearem e comprovarem sua plena integração na comunhão nacional em inquérito realizado pelo órgão federal competente, é que pode o índio tutelado emancipar-se perante o Estado (BRASIL, 1973).

Ainda segundo Lima (1995), uma das características do poder tutelar são as continuidades que o mesmo guarda com as práticas de conquista da metrópole

portuguesa. A fixação das populações indígenas em territórios definidos pelo Estado conforme seus próprios interesses, por exemplo, já era uma conduta da administração lusitana e continuou sendo um dos procedimentos fundamentais da ação do SPILT - e depois, do SPI, como aconteceu em meados do século XX com os deslocamentos feitos para a construção da BR-364 em Rondônia, descritos no capítulo anterior.

As dinâmicas criadas dentro dos territórios reconhecidos pela administração pública como sendo de posse dos indígenas são em geral alheias às micro e macropolíticas dos grupos que habitam esse meio. Para a criação das terras, o órgão desconstrói as diversas territorialidades³⁵ e introduz a mercantilização (muitas terras indígenas são verdadeiros mananciais de riquezas naturais) e a burocratização desses espaços. Além disso, grande parte dos índios “selvagens” se encontram em regiões de fronteira, de forma que assegurar o vínculo das populações indígenas às unidades locais do Serviço foi também uma forma de garantir soberania sobre o território nacional (idem).

O Serviço era articulado a partir de *fases de ação* aplicadas às categorias classificatórias (índios nômades, índios aldeados etc), de modo que aos povos em supostos diferentes estágios civilizatórios seriam aplicadas técnicas distintas. O objetivo final, contudo, era o mesmo para todos: torná-los trabalhadores nacionais “civilizados”. As fases de ação eram quatro. A primeira, a *atração*, consistia basicamente na pacificação dos índios ditos “arredios” e agremiação de grupos dispersos. A segunda, a *transformação e educação de índios selvagens* envolveria a sedentarização e fixação aos arredores do posto do Serviço e rudimentos de técnicas de cultivo e pecuária³⁶. A terceira resumia-se no *ensinamento dos trabalhos agrícolas e industriais derivadas aos índios semicivilizados* e a quarta no *estabelecimento dos índios na sua emancipação e definitiva introdução na vida civilizada* (idem: 136).

³⁵ Paul E. Little (2002: 253) define a territorialidade “como o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu “território” ou *homeland* (cf. Sack, 1986:19)”.

³⁶ Interessante notar como parte dos mecanismos de controle e domínio das populações ameríndias envolvia a tentativa de fazer os indígenas adotarem práticas e técnicas da sociedade não-indígena (como a pecuária e o cultivo de culturas estranhas à região) em detrimento de suas práticas e técnicas tradicionais.

Nota-se que a sedentarização dos índios era sempre um fator preponderante dentro das preocupações do órgão indigenista na época. O nomadismo era inclusive percebido como uma conduta tão desviante quanto os crimes comuns, sendo punido pelos mesmos mecanismos de repressão. Tais mecanismos foram regulamentados pelo decreto nº 5484/1928, onde foi dado ao SPI - enquanto tutor legal dos indígenas - competência para punir aqueles que tenham incidido em conduta criminosa. Sobre o tema, conclui Lima (1995: 197):

Se o nomadismo tem o peso de um desvio passível de punição correcional - o último recurso na escala das táticas de governo dos índios - é porque ele remete ao fulcro da prática tutelar: pôr-lhe um fim era destituir de vez o nativo de uma vivência cultural e politicamente diferenciada do espaço geográfico (uma territorialidade específica), obrigando-o ao reconhecimento de um território alheio e imposto de fora. Este processo tem sua explicação nas preocupações simultâneas de: a) circunscrever porções de terra para localizar e fixar populações nativas, inserindo-se no estoque fundiário sob controle estatizado, e b) liberar o espaço em torno para a empresa privada. Sem dúvida, acabar com a errância de populações nativas (ou não-indígenas) era um tema anterior, mas o poder tutelar estabeleceria para ele uma nova equação, construindo forma de imobilização diferenciadas à luz de instrumentos legais igualmente distinto.

A palavra “nômade” têm sido evocada quase sempre num sentido pejorativo em referência a comunidades indígenas que fogem ao controle do Estado. Conforme esclarece Alcida Rita Ramos (1998), o próprio significado da palavra oferecido pelos dicionários³⁷ descreve-a como um modo de vida de um indivíduo, povo ou tribo que está sempre mudando de lugar sem plano definido e sem residência permanente. De tal forma, Ramos ressalta que esse conceito não pode ser aplicado a nenhum grupo indígena da América do Sul:

Nem os Shavante nem os Yanomami, para limitar os exemplos a duas sociedades indígenas, “viajam de um lugar para outro” sem “morada fixa” e “sem plano fixo”. Insistir no termo nomadismo para descrever o que esses índios fazem quando se deslocam no espaço é contrabandear uma palavra da linguagem comum e lavá-la como conceito científico. Usar nomadismo é dar má reputação à

³⁷ Considerando que o dicionário é um agrupamento de conceitos utilizados para informar o grande público.

mobilidade, pois o termo se associou a um estigma contra pessoas que simplesmente não cumprem o ideal ocidental de vida sedentária. O nomadismo é um anátema para o exercício do controle (1998: 39 - tradução minha).

As circunstâncias e os fatores que levam à mobilidade de uma população indígena são as mais diversas. Ainda assim, o que todas elas têm em comum é justamente o fato de não serem aleatórias e sem destino - ou seja, de não compartilharem daquilo que as caracterizaria como “nômades”. Entretanto, como já destacado, o “equivoco” conceitual não opera ao acaso. Ele faz parte das táticas de domínio e controle desenvolvidas pelo Estado colonial, enquanto exercício do poder de identificação e nomeação de um status social sob o qual incidem: o de índio.

O exercício do poder sobre essas populações envolve o domínio sobre os espaços geográficos, sociais e simbólicos. Quando, no entanto, o grupo escapa por completo a esse domínio, o Estado moderno mobiliza seus mecanismos de controle. O último e mais eficaz desses mecanismos é o genocídio, podendo acontecer por agentes diretos do Estado ou mesmo pela omissão e conivência - ao qual as epidemias têm servido muito bem.

“De arredios a isolados”³⁸ e de isolados a recém-contatados: políticas de proteção, o marco jurídico brasileiro e a CGIIRC

Com o advento da Carta Magna de 1988, a chamada “Constituição Cidadã”, são reconhecidos os direitos coletivos do índios e afastada definitivamente a proposta assimilacionista. Embora não faça menção à tutela, a Constituição de 88 abre espaço para que novos dispositivos infraconstitucionais disciplinem a questão. Mas uma constante disputa de interesses no parlamento brasileiro ao redor principalmente do território ocupado pelos índios impede o avanço de uma lei que substitua o atrasado Estatuto do Índio de 1973, atualmente ainda em vigor.

No que tange outros dispositivos legais, a aprovação do novo Código Civil em 2001, que não mais questiona a capacidade civil dos indígenas; e a ratificação da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) em 2002, que

³⁸ Em referência ao texto de Dominique Tilkin Gallois, “De arredio a isolado: perspectivas de autonomia para os povos indígenas recém-contatados” (1992), onde a autora traça um panorama sobre a política para os povos indígenas isolados e de recente contato.

acolhe a noção de “povos indígenas”, também representam marcos dentro das relações entre o Estado e os índios que vivem dentro do território brasileiro.

Cerca de 90% do povos indígenas isolados do mundo se encontram na região da bacia amazônica e do Chaco paraguaio (VAZ, 2011). Oficialmente, o conceito de “índios isolados” ainda em vigor é aquele do Estatuto do Índio, “quando vivem em grupos desconhecidos ou de que se possuem poucos e vagos informes através de contatos eventuais com elementos da comunhão nacional”. Já a definição do que seriam grupos de recente contato surge apenas no Plano Plurianual 2012-2015 da FUNAI:

(...) são considerados “povos indígenas de recente contato” aqueles grupos (povos ou fragmentos de povos) que *mantém relações de contato permanente e/ou intermitente com segmentos da sociedade nacional e que, independentemente do tempo de contato, apresentam singularidades em sua relação com a sociedade nacional e seletividade (autonomia) na incorporação de bens e serviços*. São portanto grupos que mantêm fortalecidas suas formas de organização social e suas dinâmicas coletivas próprias, e que definem sua relação com o Estado e a sociedade nacional com alto grau de autonomia (grifo meu).

Segundo dados da CGIIIRC/FUNAI de outubro de 2019, existem no Brasil atualmente 114 registros de índios isolados, sendo 28 referências confirmadas e 26 em estudo. No que se refere aos recém-contatados, são contabilizadas 19 TIs sob responsabilidade de 11 Frentes de Proteção Etnoambiental (FPEs)³⁹. A Terra Indígena Rio Omerê está sob coordenação da FPE Guaporé, também responsável pelas TIs Massaco e Tanaru, além das referências nº 54 (Rio Tenente Marques/MT) e 72 (Rio Iquê/MT - ligada à referência 54) (VAZ, 2011). Atualmente, a FPE Guaporé é coordenada por Altair Algayer.

O marco jurídico brasileiro sobre povos isolados e de recente contato é infraconstitucional, ou seja, são diretrizes concebidas pelo próprio órgão indigenista, sem força de lei e que podem a qualquer tempo ser extintas. De acordo com essas normas, a competência para definir quando os grupos indígenas passam de isolados

³⁹ Dados obtidos em:
<http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-acoas/povos-indigenas-isolados-e-de-recente-contato>
Acesso em 30 nov 2019

para recém-contatados e de recém-contatados para contatados é inteira da Coordenação Geral de Índios Isolados e de Recente Contato (CGIIRC). É a CGIIRC também a responsável por coordenar e implementar a política de Estado e garantir que sejam cumpridos os direitos dos índios classificados nessas categorias - em especial a proteção ao território e o acesso à saúde.

Embora outros grupos possam, conforme as *Diretrizes de Proteção para os Povos Indígenas Isolados e em Contato Inicial da Região Amazônica, Gran Chaco e Região Oriental do Paraguai* do ACNUDH (Alto Comissariado das Nações Unidas para os Direitos Humanos) ser caracterizados como recém-contatados, ao final a decisão acaba se dando conforme a capacidade operacional da Funai. Dominique Tilkin Gallois equaciona bem a questão (1994: 122):

Até quando e até onde se exerce a proteção especial? Se olharmos através deste prisma, torna-se evidente que a emancipação da condição de isolados não é definida pelo grupo, mas pela política indigenista oficial, que num certo momento deixa de exercer tal proteção, a que só uma nova leva de povos em transição têm direito. Inversamente, se olharmos para o início do processo, veremos que muitos grupos considerados isolados mantêm, de longa data, relações com segmentos da sociedade nacional e só estão incluídos na categoria de isolados por serem considerados ameaçados ou frágeis, ainda que provisoriamente. Vista desta perspectiva, a construção desta categoria continua fundamentalmente delineada pela relação de dominação que nossa sociedade impõe às sociedades indígenas. A condição de isolado resulta de uma classificação operada, em via única, pela sociedade nacional.

Até 1987, o paradigma utilizado pela Funai para garantir a “proteção” dos índios era o contato. Esse paradigma estava atrelado à política assimilacionista, cuja finalidade maior era integrar o índio à sociedade “civilizada”. Neste ano - passados exatamente 20 anos da recriação do órgão indigenista -, um encontro de sertanistas organizado por Sidney Possuelo (então nomeado chefe da Coordenação de Índios Arredios da Funai) redefiniu as premissas da relação entre o Estado e os índios isolados do território brasileiro, que passa a ser pelo não-contato - a menos que haja grave ameaça de extermínio ou por iniciativa dos índios.

Ainda em 1987, o termo “arredios” foi substituído por “isolados” no nome da Coordenação, e em 2007 os grupos de recente contato foram oficialmente

institucionalizados com a criação do Sistema de Proteção e Promoção de Direitos para Índios Isolados e de Recente Contato (SPIIRC) (VAZ, 2014). Em meio a isso, é importante destacar que a política brasileira para povos indígenas isolados e de recente contato é considerada referência para muitos países sul-americanos.

Indo ao encontro do novo paradigma se deu a demarcação da Terra Indígena Massaco, localizada próxima à fronteira entre Brasil e Bolívia e também coordenada pela FPE Guaporé. A “Massaco” representou um marco dentro da política para os povos isolados, sendo a primeira TI homologada dentro do território brasileiro sem que houvesse necessidade do contato, fruto de uma experiência inédita do órgão indigenista na Reserva Biológica do Guaporé entre 1989 e 1994.

Para que isso fosse possível foi necessário que também se alterassem os métodos de delimitação e demarcação da terra (ver anexo D, com o estágio das referências sobre os índios isolados e suas fases de ação). Nessa nova metodologia, a materialidade da presença dos índios (necessária às burocracias institucionais) é produzida pelos vestígios deixados por eles no espaço ou pelo registro de seu avistamento, como explica Amanda Villa Pereira (2018: 77) em dissertação produzida sobre a TI Massaco:

Enquanto as referências podem partir de informações oriundas de habitantes indígenas e não indígenas da região, ou até mesmo de organizações independentes ou governamentais que de alguma forma identifiquem alguma dessas referências, a confirmação, por sua vez, depende do direcionamento de verbas e pessoal capacitado para que um trabalho de reconhecimento seja iniciado. A quantidade e qualidade das referências disponíveis podem influenciar na rapidez com a qual esse trabalho será realizado, e a confirmação da existência de povos vivendo em isolamento dependerá, também, do volume e da qualidade das evidências orais e materiais comprobatórias. Em geral, o chamado “avistamento” do grupo indígena – que ele seja visto e, idealmente, fotografado ou filmado – é considerado a coroação do processo de conversão de uma “referência” em uma “confirmação”.

A “ponta de lança” do Estado: os sertanistas

Embora o termo “sertanista” venha sendo usado desde o Brasil colonial para designar os atores engajados na vanguarda do contato com as populações

indígenas, foi só na década de 1960 que o cargo foi oficialmente institucionalizado na Funai. A prática sertanista se transformou ao longo dos séculos: foi dos primeiros bandeirantes paulistas que capturavam e escravizavam os nativos brasileiros no século XVII aos servidores públicos contemporâneos que atuam na proteção do território de índios isolados. Em todos os casos eles atuaram como primeiros mediadores das relações entre Estado e populações indígenas. Carlos Augusto Freire, em tese sobre a trajetória dos sertanistas do SPI e Funai, desenvolve uma definição mais específica do ofício (2005: 6):

Falar de sertanistas pode enganar à primeira vista: logo surge a imagem de um grupo profissional coeso, detendo normas e técnicas próprias, onde alguns indivíduos se destacaram atuando junto aos povos indígenas. Como técnica de ruptura para substituir essa noção do senso comum, estabelecemos nesta tese uma “definição provisória” (Bourdieu et al., 1975, p. 28-29; 134-137) de sertanista como o servidor do Estado Brasileiro que, ao longo do séc. XX, chefiou em campo trabalhos de atração e pacificação de povos indígenas. Indigenista é o agente do Estado que em várias funções desenvolve as atividades de assistência e proteção aos Índios (chefe de posto, técnico indigenista, auxiliar de sertão, etc.). Quando estiver vinculado a ONGs e à sociedade civil, será chamado de indigenista alternativo. Todo sertanista é indigenista, pois se trata de uma especialização do trabalho indigenista.

Na história do sertanismo, marcantes foram as figuras de Rondon e dos irmãos Villas-Bôas, que ajudaram a construir no imaginário nacional o ethos do indigenista herói, caracterizado pelo sacrifício em prol das comunidades indígenas. Marcante também foi o I Encontro de Sertanistas da Funai, em 1987, que redefiniu o paradigma do contato com um fim em si mesmo para o contato como última opção. O chefe da FC Guaporé, Altair Algayer, sabe bem o impacto que essa mudança de paradigma teve em sua profissão. Altair coordena atualmente três Terras Indígenas. Em duas delas não houve necessidade do contato (direto) e em uma, o Omerê, o contato aconteceu devido a constatação de que os índios estavam em perigo eminente de extermínio.

Altair foi para Rondônia na terceira onda migratória do estado, em 1985. Era o mais velho dos seis filhos de uma família catarinense. Seu pai tinha o sonho de ser dono da própria terra e resolveu mudar com a família para lá, confiante na promessa

do *Eldorado* amazônico. Altair e sua família fizeram parte das mais de 600 mil pessoas que chegaram ao estado na década entre 1970 e 1980 (TEIXEIRA, 1999). Com a constatação de que não haveria terra para todos, a família se mudou do campo para a cidade e Altair começou a trabalhar numa madeireira - uma das únicas atividades econômicas da região - em Alta Floresta do Oeste. A propriedade do madeireiro situava-se a 11 km da Reserva Biológica do Guaporé, atual Terra Indígena Massaco, e foi lá que Altair teve seu primeiro contato com a Funai (MILANEZ, 2015).

Na época, os sertanistas da Funai ainda buscavam vestígios da presença indígena no local. Um desses sertanistas era Antenor Vaz. O trabalho com os índios sempre despertara a curiosidade de Altair e ele acabou se voluntariando para trabalhar junto ao órgão: “Na hora que vocês precisarem, eu queria tentar para ver se dá certo...” (MILANEZ, 2015: 358). E deu. Em 1992, Alemão já acompanhava Antenor Vaz nas expedições da Funai. Não teve dificuldade para se adaptar ao trabalho, como acontecia a funcionários sem a experiência de campo, pois já havia trabalhado no mato com os madeireiros. A paixão que Alemão desenvolveu pelo trabalho e seu respeito pelos índios fica claro quando ele fala sobre o assunto (: 362-363):

Em 1994, ainda na Massaco, numa expedição com Antenor, Rogério Motta e um índio da etnia Tupari, Juari Tupari, eu vi dois índios. Era um casal de índios isolados. Foram os três, quatro minutos mais longos. O meu coração batia muito forte vendo aquelas figuras na minha frente. Os índios estavam a uns dez metros, ou menos ainda, de distância, e eu parado num lugar limpo de floresta. Não queria fazer nenhum barulho para não chamar a atenção. Eles não nos viram. Se eles levantassem o olho iam ver eu e Rogério, porque estávamos à vista. Eles já tinham visto um vestígio nosso: uma folha de palmeira que eu tinha cortado. Encontrar com pessoas como essas na mata é diferente de você encontrar alguém na rua. Eu penso que ali estão pessoas com uma inteligência incrível e uma capacidade de explorar todos os recursos naturais para sobreviver, fazendo isso muito bem, de forma muito sofisticada, e ainda se defenderem das ameaças que os cercavam.

Quando Marcelo dos Santos assumiu a chefia da FC Guaporé, no início da década de 1990, ele e Altair se engajaram na tarefa de encontrar os índios que

havia sobrevivido ao massacre de 1985. Seguiram-se pouco mais de um ano de buscas, quando foi feito o primeiro contato com os Kanoê, em setembro de 1995, seguido do contato com os Akuntsú, em outubro do mesmo ano. A vigília incessante dos peões e jagunços das fazendas próximas (SANTOS; ALGAYER, 1995b), no entanto, mostravam que o contato não havia sido o bastante para garantir a vida dos índios. O Omerê estava cercado. A permanência da Funai no local era imprescindível.



Figura 17 - Marcelo dos Santos coletando palavras com Txinamaty, logo após o primeiro contato, em 1995. Fonte: Funai, 1995b

Quando retornaram à cidade para informar ao Departamento de Índios Isolados da Funai que o contato havia sido feito com os Kanoê, Marcelo descobriu por acaso que haviam 10 pistoleiros aguardando a equipe da Frente de Contato embaixo da ponte do Rio Omerê, local onde instintivamente evitaram passar no dia anterior (MILANEZ, 2010: 347). A vida dos sertanistas estivera por um triz. A história dos Kanoê e Akuntsú provavelmente nunca teria sido contada caso Marcelo dos Santos e Altair Algayer tivessem decidido pegar o caminho mais rápido de volta.

A trajetória dos sertanistas da Funai é marcada por noções de sacrifício e heroísmo (FREIRE, 2005). Os perigos enfrentados são inúmeros. Além das frequentes ameaças de morte por parte de pistoleiros e jagunços, bem como da

iminente possibilidade de contra-ataque dos índios ao adentrarem seu território, os sertanistas estão expostos também a um série de doenças como fruto das condições extremas de trabalho e dos longos períodos dentro da floresta - em especial, a malária. Altair, por exemplo, conta até o momento 28 malárias, reflexo de muitos anos de experiência “no mato”. É principalmente na experiência que os sertanistas se distinguem dos indigenistas, como escreve Freire (2005: 347):

Na interpretação dos sertanistas, é a experiência que os diferencia dos demais indigenistas. Esse envolvimento pode ser exemplificado por uma hierarquia das malárias, onde a declaração do número de malárias adquirido pode reduzir um interlocutor a “um nada” (Sydney Possuelo, entrevista ao autor, 2003). Isto era produto da “natureza essencialmente diacrítica, diferencial, distintiva do poder simbólico” (Bourdieu, 1996, p. 106) adquirido a partir das experiências nas FAs (e doenças) acumuladas.

O “sacrifício” se dá também a nível da abnegação da vida pessoal e familiar, já que muitas vezes o ofício exige a permanência em campo por meses a fio. Como consequência, o envolvimento com a comunidade indígena e a criação de profundos laços afetivos nestes espaços é algo mais que natural (e quiçá necessário) no bom desenvolvimento do trabalho. O sertanista clássico é aquele que abdica de tudo em nome do amor à profissão, do “amor aos índios”. Conforme bem lembra o antropólogo Pereira Neto (apud FREIRE, 2005: 272), o ofício sertanista se equipara ao sacerdócio.

Muitas vezes é preciso trazer (ou fazer) a família para perto da comunidade. Tanto a companheira de Marcelo, quanto a de Altair eram enfermeiras e ajudaram no atendimento de saúde no Omerê em períodos delicados. Também as famílias dos dois sertanistas acompanharam-nos em algum momento em seu trabalho no campo, como conta Altair a Milanez (2015) sobre o auxílio de sua esposa durante uma epidemia de gripe entre os Akuntsú, e Freire (2005) sobre Marcelo dos Santos:

Logo que casei, no final de 1995, a Jussara foi trabalhar comigo no Omerê. Os índios, tanto os Kanoê quanto os Akuntsú, gostam muito dela, e também das minhas filhas, que vieram em seguida. A mais velha, inclusive, quase nasceu na aldeia. E Jussara veio ajudar a trabalhar para controlar essa epidemia (MILANEZ, 2015: 377).

O indigenista usou seu salário para financiar o trabalho junto aos Nambiquara durante seis anos, deixando a vida familiar em segundo plano. Os filhos foram morar na aldeia, ao mesmo tempo em que via outros funcionários da FUNAI comprando casa, carro, etc (FREIRE, 2005: 219).

Nos anos 2000, após aposentadoria de Marcelo, Alemão tornou-se chefe da FC (FREIRE, 2005: 237), mas foi afastado contra sua vontade no ano seguinte, estando fora da Terra Indígena entre 2001 e 2003. Durante o período em que esteve fora, morreram o filho mais velho, Operá, e a mãe de Txinamãty, Tutuá. Os Kanoê foram todos levados para a cidade para realização de exames e nesse período, Txinamãty, desolada, tentou se matar pulando do segundo andar de uma casa. A causa das mortes de Operá e Tutuá permanecem nebulosas. Os relatórios do período falam da ingestão de um tatu em estado de putrefação e depois de malária e diarreia infecciosa, mas a demora no atendimento certamente foi um dos agravantes. Seguiu-se uma série de acusações sobre quem seriam os culpados pela desassistência dos índios, mas ao final ninguém foi responsabilizado (FUNAI, 2007).

Os Kanoê e os Akuntsú não entendem o poder de tutela do Estado ou as diretrizes do órgão indigenista, mas eles confiam em Altair, que fez parte do primeiro contato e convive com os Kanoê e Akuntsú há 25 anos, quase tanto tempo quanto os dois grupos têm convivido entre si. As mulheres Akuntsú, quando fazem chicha produzem três baldes: um para elas, um para os Kanoê e um para Alemão.



Figura 18 - Alemão fazendo carinho em Pugapía, 2017. Fonte: Acervo Próprio

Altair é uma figura de fundamental importância na Terra Indígena. É somente pela dedicação do sertanista que atuação da Funai na TI se manteve coerente e os efeitos da política de desmonte do órgão indigenista têm sido pouco sentidos na vida cotidiana dos Kanoê e Akuntsú. Embora a serviço de um órgão de Estado, a relação que Altair estabeleceu com os seis sobreviventes do Omerê é uma relação de cuidado, uma relação pessoal. E é por projetarem a instituição em suas relações pessoais com os funcionários da Funai que os índios hoje vivem ao lado da base. Se a experiência prévia dos dois grupos com os brancos até o momento do contato era de violência - o que fez que por muito tempo fugissem desse contato -, a experiência dos últimos anos os têm levado para cada vez mais perto da Funai.

Hoje muitos produtos consumidos pelos índios são fornecidos pela Funai, como o arroz, o feijão, o açúcar, o café, o alho e a farinha. Bukwá, Purá e as mulheres Akuntsú vendem parte das castanhas coletadas e quebradas aos pesquisadores e funcionários do Omerê ou na cidade por meio de Altair. O pagamento é utilizado para a compra de alguns produtos que só conseguem por meio dos brancos. As mulheres Akuntsú investiram em novas lanternas e Bukwá, em

um celular. Altair organizou um sistema de caixa de forma que os índios sempre possam saber o quanto possuem e o que podem comprar com aquilo. É ele também quem se compromete em fazer as compras dos objetos.

A Funai também mantém no Omerê dois tanques de piscicultura, um galinheiro, um pomar, uma roça e uma pequena horta, além das roças dos índios. Os cuidados são divididos entre a Funai e os índios. Na base sempre há o que fazer. Seja no plantio da roça, na manutenção das instalações ou na fiscalização dos limites da Terra Indígena. Aos dois ou três funcionários da Funai somam-se alguns trabalhadores nativos das TIs vizinhas, como a TI Rio Mequéns, a TI Kwazá do Rio São Pedro e a TI Tubarão/ Latundê. Esses índios em geral são pagos por empreitada e acabam ficando de um a dois meses corridos no Omerê. São índios Kwazá, Aikanã, Nambiquara, Mequém, entre outros. Além dos funcionários da Funai, da Sesai⁴⁰, e dos pesquisadores, esses índios são as únicas pessoas com quem os Kanoê do Omerê e os Akuntsú tem um contato mais frequente.

Objetivei mostrar aqui, por meio dos diversos eventos retratados, as nuances da atuação da Funai. Diante de uma instituição que se ergueu sob a noção de *transitividade* do ser índio, como lidar com a *permanência* do ser índio? Como transformar o poder tutelar em algo que respeite plenamente a autonomia e a cultura desses povos, sem no entanto reduzi-los a estereótipos? E mais, como fazer isso com populações ameaçadas de desaparecimento? Até que ponto o Estado deve ou não intervir?

A ideia de respeitar a autonomia política dos povos nativos é ainda algo muito recente na história das relações entre o Estado nacional e esses povos. Com pouco mais de 30 anos, a política indigenista brasileira para povos isolados e de recente contato é ainda objeto de experimentações. Uma nova forma de convívio que necessita ser continuamente amadurecida, e onde a experiência dos funcionários da Funai que atuam diretamente com essas populações têm papel fundamental. A presença do órgão indigenista continua a ser tão imprescindível hoje na vida dos Kanoê e Akuntsú quanto era a 25 anos atrás, quando a Frente de Contato Guaporé os encontrou refugiados às margens do rio Omerê.

⁴⁰ Atualmente, a Sesai mantém ao menos uma técnica de enfermagem no posto de saúde do Omerê.

Capítulo III - A dádiva no Omerê



Figura 19 - Igarapé Omerê durante o período de seca, 2017. Fonte: Acervo Próprio

O Omerê como zona de refúgio

Quando os Kanoê e os Akuntsú foram empurrados pelo avanço das frentes de expansão a um dos pontos restantes de floresta nas margens do igarapé Omerê, os dois grupos foram obrigados a conviver. Embora habitassem espaços contíguos, até o início da década de 1990 eles não mantinham relações diretas entre si, e talvez se considerassem inimigos ou afins potenciais. Do encontro resultou a busca por refúgio, os Kanoê e Akuntsú foram unidos pelo inimigo comum: os brancos. E assim, como fruto do convívio passaram a trocar - de objetos a conhecimentos, de parceiros sexuais a arranjos de casamento.

Em 1995, os dois grupos encontraram um novo aliado em potencial: a Frente de Contato Guaporé. Embora fossem brancos, a equipe da FC agia diferente da maior parte dos outros “aparabia”⁴¹ que haviam conhecido até então. Ofereciam-lhes

⁴¹ “Aparabia” é como os Kanoê se referem aos não-índios.

presentes, mostravam-se interessados em seus hábitos e em sua língua, e pareciam garantir-lhes alguma proteção diante de ameaças externas. Sem muita opção de escolha frente a um cenário de guerra e com medo de novos massacres, os Kanoê e Akuntsú ficaram. Passaram a se relacionar também com aquele outro grupo, que ali se instalou permanentemente. E embora a maioria daqueles brancos⁴² estivessem apenas de passagem, Marcelo e Alemão iam, mas sempre voltavam.

Imagino o Omerê enquanto uma comunidade formada por três partes: os Kanoê, os Akuntsú e a Funai. No capítulo anterior objectivei mostrar as diferentes faces da relação da Funai, uma instituição de Estado que é representada por indivíduos pessoalmente comprometidos, com os índios do Omerê. Agora, no capítulo que segue, buscarei tratar das diferentes formas de relacionamento entre os Kanoê e os Akuntsú.

Depois do contato com a Funai, eles se aproximaram ainda mais. Assim também, pelas muitas experimentações relacionais, se reconheceram diferentes, se mataram e se vingaram. Mas é no processo relacional que os índios do Omerê têm encontrado novas formas de resistência. É no processo relacional que dois grupos habitantes de um mesmo território, mas com línguas, costumes e tradições diferentes, conseguiram engendrar formas de sobreviver ao extermínio.

O encontro com os Outros

Cerca de quinze anos antes do contato⁴³, quando os Kanoê do Omerê viviam nas proximidades do igarapé Toru⁴⁴ - fora de onde atualmente estão os limites da Terra Indígena - haviam três homens no grupo: Tonqué, Operá e Txutxu. Txutxu era o mais velho e morava sozinho em uma casa. Operá vivia com Tutuá, mãe de Purá e Txinamãty, em outra casa. Tonqué vivia com uma mulher chamada Teté em outra. Um dia os três homens saíram para caçar e nunca mais voltaram. “Aparabia matou”, conta Purá. Sobraram na aldeia apenas as mulheres e as crianças⁴⁵.

⁴² Após o primeiro contato, à equipe da FC se uniram também antropólogos, linguistas, jornalistas, outros funcionários da Funai e agentes de saúde.

⁴³ Estimativa da autora a partir dos relatos de Purá.

⁴⁴ Chamado pelos brancos de “igarapé Esperança”.

⁴⁵ A história contada por Purá difere em vários pontos daquela narrada por Tutuá e traduzida por seu Munuzinho Kanoê logo após o contato. A diferença possivelmente se dê em função de problemas de tradução. Segundo a matriarca, há cerca de 25 anos antes do contato - ou seja, por volta de 1970 - apareceram na aldeia Kanoê quatro homens não-índios (dois negros e dois brancos). Esses homens

Algum tempo depois, ainda no Toru, Peperó, a mulher mais velha do grupo, foi fazer veneno para matar um berne⁴⁶ que crescia na cabeça de Txinamãty. Mas o veneno ficou muito mais forte do que o esperado e Peperó acabou envenenando a quase todos do grupo, inclusive a si própria. Peperó, Teté e o filho de Teté, um menino também chamado Bukwá, acabaram falecendo. Depois do envenenamento os quatro Kanoê sobreviventes - Tutuá, seus dois filhos e sua jovem sobrinha, Oaymoró - enterraram os mortos dentro de suas casas, como de costume, e se mudaram de lá, vindo parar na margem direita do Omerê. Nunca mais voltaram ao Toru. “Se comer tatu que passou pelo veneno, fica doente de novo”, adverte Purá.

Na fuga do Toru, os Kanoê deixaram para trás todas as suas sementes e decidiram não fazer nova roça. Passaram a viver da caça, da coleta e do furto de alimentos e objetos dos peões das fazendas próximas. Assim permaneceram por algum tempo na margem direita do Omerê quando, aproximadamente cinco anos antes do contato com a Funai⁴⁷, encontraram os chamados “Akuntsú” pela primeira vez. O segundo grupo, assustado, fugiu, deixando para trás aldeia e roçado. E os Kanoê, até então sem roça, aproveitaram da fuga para pegar as sementes de milho preto deles. A apropriação das sementes inaugurou o contato entre os dois grupos, conforme conta Purá.

teriam morado na aldeia e tiveram filhos (também homens) com as mulheres. Depois de alguns anos, resolveram partir, deixando as mulheres e levando as crianças consigo. A tristeza pela partida dos forasteiros teria levado as mulheres a cometerem um suicídio coletivo usando o mesmo veneno que colocavam na pele para a retirada do berne, ao qual somente Tutuá, seus filhos e sua sobrinha, Oaymoró, sobreviveram (FUNAI, 1996).

⁴⁶ Infecção causada na pele pela larva da mosca *Dermatobia hominis*.

⁴⁷ Segundo os cálculos de Altair Algayer, feitos por meio do número de roças plantadas pelos Kanoê no período entre o encontro com os Akuntsú e o contato.

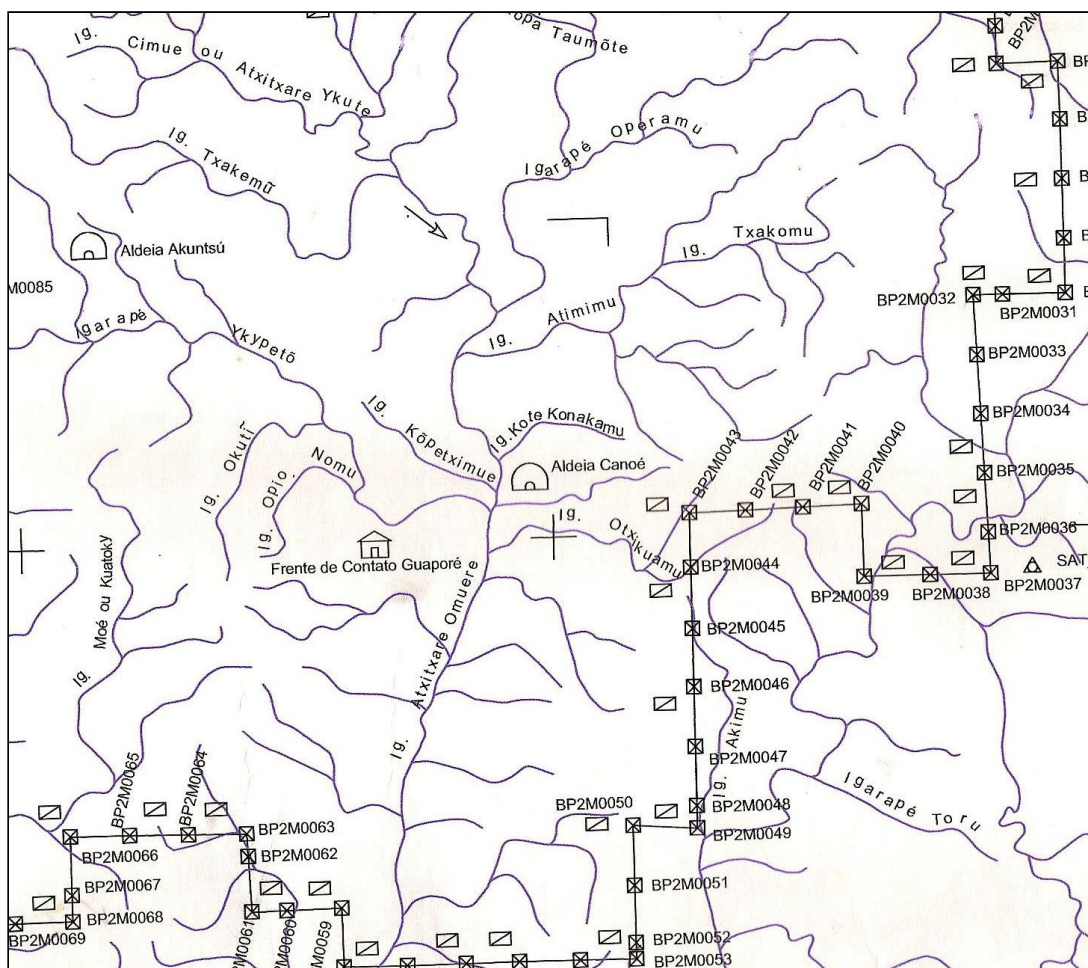


Figura 20 - Parte da hidrografia do território tradicional Kanoê. Fonte: Frente de Proteção Etnoambiental Guaporé/Funai

“Akuntsú” foi o nome utilizado pelos Kanoê para se referirem ao grupo que encontraram nas margens do Omerê, mas como tantos outros etnônimos, não é uma autoidentificação. A palavra “akuntsú” vem da língua kwazá e é popularmente utilizada entre indígenas da região para se referir a “índios estranhos”, índios outros (BACELAR, 2004: 298). Tradicionalmente, os Akuntsú se autodenominavam *Babawro*, cujo significado literal é “cabeça vermelha como o pica-pau”, por conta do costume de pintar os cabelos com tinta de urucum durante as festas de lua nova. Franz Caspar também faz menção ao nome quando fala dos povos sobre os quais contavam os Tupari:

Viviam, por exemplo, na direção do este, bem longe, os lendários *Wakótson*. Eram sujeitos selvagens que não conheciam uma habitação coberta e nem o arco e flecha. Em vez de atirarem, paralisavam sua presa por esconjuramentos e a golpeavam com um

Depois de um tempo, ao perceberem a proximidade cada vez maior dos brancos, os “Emãpri’á” decidiram ir atrás dos “Akuntsú”. Cruzaram o rio Omerê, o pasto e o “arame velho” das fazendas, como lembra Purá, vindo morar na margem esquerda do Omerê. Ali, entre a guerra e a aliança, os Akuntsú e Kanoê passaram a se relacionar com mais proximidade. Ali também aconteceria o primeiro contato com um outro grupo importante na compreensão dessas relações, a Frente de Contato Guaporé.

Aprendendo a conviver

Na margem esquerda do Omerê os Akuntsú e Kanoê passaram a viver em aldeias bem próximas e a trocar com frequência. Os Kanoê, que por muitos anos viveram exclusivamente da caça e da coleta, levavam para os Akuntsú utensílios e materiais diversos que furtavam das fazendas próximas ou obtinham pelo caminho, como panelas de alumínio, facões, machados e pedaços de plástico (para a confecção de colares e brincos), além de parte de toda caça que conseguiam.

Quando conta sobre a época anterior ao contato com a Funai, Purá lembra que Konibú - o chefe Akuntsú - só tinha “panela de barro e facão muito velho” quando os encontraram. Lembra também que levou carne de boi - uma das caças mais abundantes numa região tomada pelas pastagens - para eles, mas os Akuntsú “cuspiram tudo”. A carne de boi passaria a ser um dos grandes tabus alimentares do segundo grupo.

Além da caça e da coleta, os Kanoê dominavam a técnica do trançado, a partir da qual produziam admiráveis chapéus de fibra de buriti (feitos em dois modelos diferentes - um inteiriço e outro com um gorro de tecido ou couro animal) e que também eram presenteados aos Akuntsú, como relata Virgínia Valadão no segundo relatório pós-contato (1995b: 2):

(...). Os homens usam estojo peniano e uma franja de palha sobre o sexo, o mesmo corte de cabelo e os mesmos colares que as mulheres, além da boina de tecido com aba circular de cipó igual aos chapéus "Kanoê". Segundo as mulheres "Kanoê", foram elas que confeccionaram os chapéus para o pessoal de segundo grupo.



Figura 22 e 23 - Na primeira imagem, Operá (Purá), usando o chapéu Kanoê de duas partes e na segunda, Konibú usando o chapéu Kanoê inteiriço. Ambas as fotos retiradas nos meses seguintes ao contato. Fonte: Santos e Algayer, 1995b

Os Akuntsú, por sua vez, um grupo maior e com a presença de velhos e crianças, compartilhavam com os Kanoê seus conhecimentos xamânicos, além da fabricação e uso das flautas, bem como as sementes que faltavam aos Kanoê para o início de novo um roçado. Os Akuntsú, mesmo fortemente ameaçados pela presença dos brancos, desenvolveram uma eficiente estratégia de fuga em que foi possível manter a prática da agricultura, fato que levou à aproximação inicial dos Kanoê.

Assim que passaram a se relacionar, Konibú, líder e pajé Akuntsú, reconheceu em Txinamãty um grande potencial, como enfatizado por Aragon, “(...) De acordo com Konibú, uma das coisas mais importantes de seu encontro [com os Kanoê] foi conhecer Txinamãty, cujo poder xamânico era/é muito precioso para o povo Akuntsú” (2014: 9 - tradução minha). Purá revela que depois do episódio do envenenamento no Toru, Txinamãty só tornou a ficar “boa” depois de muitas sessões de pajelança de Konibú.

O pajé é quem possui o canal aberto com os espíritos. Seus poderes são usados para muitas finalidades, desde a cura física à vingança pelos mortos. Um

dos principais instrumentos da pajelança é o rapé de angico, um alucinógeno tradicional entre os grupos da margem direita do Guaporé (MALDI, 1991). O rapé é feito a partir da semente de angico socada com cinza e um pouco de água até que vire uma pasta grossa. A pasta é colocada numa taquara e secada ao fogo. Quando endurecida é retirada do fogo e novamente pilada, até que se transforme em pó. Por vezes mistura-se ao pó também o tabaco (VALADÃO, 1996b). O tabaco, contudo, só seria recuperado no rapé depois do encontro com a Frente de Contato Guaporé.

A sessão de pajelança inicia com a cheiração de rapé. Depois, o pajé entra em transe, sugando, capturando e lançando espíritos no ar, limpando o seu corpo e daqueles à sua volta. Em seguida, gesticula como se estivesse se transformando em pássaro, incorporando as penas e com os braços abertos, a voar. A pajelança também pode ser feita para um indivíduo específico, em caráter de cura ou mesmo preventivamente. Nesse caso, a pessoa senta-se em frente ao pajé, enquanto este recolhe os espíritos ruins e lhe devolve os bons.

E assim os dois grupos foram estabelecendo uma relação de reciprocidade. As inúmeras trocas materiais levaram a antropóloga Virgínia Valadão a afirmar, na época do contato, que a cultura material dos dois grupos do Omerê era “basicamente a mesma” (1995b), embora hajam diferenças bem marcantes entre elas (ARAGON, 2014).

Tabela 1 - Quadro comparativo dos principais objetos de troca entre os grupos

Fonte: Elaboração própria.

Quadro comparativo das trocas	
Kanoê	Akuntsú
4 pessoas (3 mulheres, 1 homem)	7 pessoas (5 mulheres, 2 homens)
caça	agricultura
coleta/furto de materiais e utensílios	poder de cura física e espiritual
domínio do trançado (chapéus)	domínio da música (flauta)

Tão logo intercambiaram conhecimentos e objetos, os dois grupos do Omerê passaram a trocar também parceiros. Purá revela que Txinamãty se relacionava sexualmente com Konibú e Pupak, enquanto Oaymoró relacionava-se apenas com

Konibú. Segundo Purá, isso se devia ao fato de Pupak ser “mais feio”. A recusa de Oaymoró não era encarada com tranquilidade pelos Akuntsú, no entanto. Ao contrário, tornou-se motivo de estranhamento entre os grupos e, ainda de acordo com Purá, foi o que levou à construção de uma “cerca” separando as duas aldeias.

Quando Konibú ensinou a Txinamäty a prática xamânica ou quando Tutuá presenteou os Akuntsú com uma parte de toda sua caçada, eles não o faziam apenas em seu nome, mas em nome de todo grupo. A troca, o contrato e a obrigação são feitos entre as coletividades, entre pessoas morais (MAUSS, 2017 [1925]). E assim o é também a recusa. Os Kanoê e os Akuntsú haviam iniciado uma relação de reciprocidade a partir da troca de dons, mas quando Oaymoró recusou retribuir os presentes oferecidos pelo outro grupo, ela quebrou o princípio da reciprocidade e enfraqueceu a aliança. O presente dado gera a obrigação de retribuir, “recusar dar, negligenciar convidar, assim como recusar receber, equivale a declarar guerra; é recusar a aliança e a comunhão” (MAUSS, 2017 [1925]: 209).

Tutuá e Txinamäty esperavam concretizar definitivamente a aliança entre os dois grupos por meio do casamento exogâmico entre Purá e a filha mais nova do líder Akuntsú, Babawru (BACELAR, 2004). Afinal, o sistema das obrigações inclui o casamento e é a continuação dele (LÉVI-STRAUSS, 1982 [1908]: 106). Konibú, no entanto, não permitia a união. Somente o fez ao final de sua vida e até hoje a mesma nunca saiu da possibilidade. Verdadeiramente, Purá almejava o casamento com sua prima cruzada, filha do irmão de sua mãe, Oaymoró. Segundo Purá, Oaymoró também desejava casar-se com ele.

Embora ainda criança, a filha mais nova de Konibú era a única possibilidade ao casamento exogâmico com os Kanoê. Isso porque Aiga, a filha mais velha de Konibú, era, até pouco antes do contato em 1995, casada com Pupák - considerando como “casamento” a mudança de local de residência tendo em vista a virilocalidade. Pupák era irmão de Pugapía - mãe de Aiga e mulher de Konibú (ver figura 24). A mãe de Pugapía e Pupák era Kwaká, irmã de Konibú e Ururu. Observa-se assim o casamento avuncular (entre tio e sobrinha) tanto no par Konibú/Pugapía, quanto em Pupák/Aiga. O próprio Konibú revela, no entanto, que essas uniões seriam consideradas quebras das regras matrimoniais, necessárias em

razão das enormes perdas demográficas para a continuidade física do grupo (ARAGON, 2014: 9).

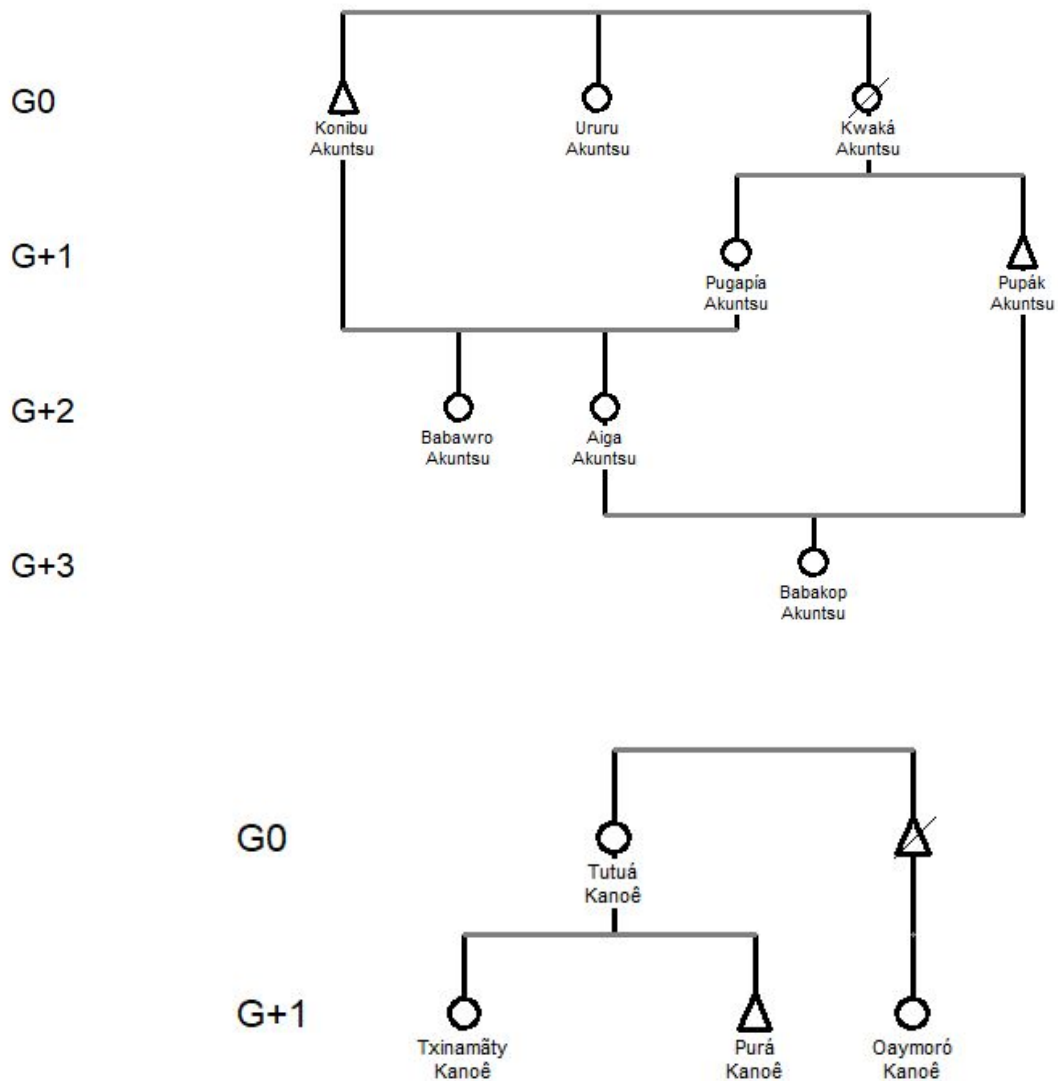


Figura 24 e 25 - Diagramas de parentesco dos Akuntsú e dos Kanoê, respectivamente, em 1995. Fonte: Elaboração própria

Em 1995 um novo termo entrou na equação: a Funai. Foram os Kanoê quem levaram os Akuntsú, contra sua vontade, até a equipe da FC. Depois disso eles passaram a mediar todos os contatos dos brancos com o segundo grupo. Se uma panela era dada pela FC de presente aos Akuntsú, os Kanoê pegavam a nova e deixavam outra velha para eles (CORUMBIARA, 2009). Se a equipe ia até a aldeia do segundo grupo, os Kanoê iam juntos. Os Kanoê possuíam uma postura de

superioridade em relação aos Akuntsú e ela se manifestava principalmente nas ações de Oaymoró.

Em 1996, nasceu Operá, o primeiro filho de Txinamáty. Embora ela nunca tenha confirmado a paternidade do menino, Oaymoró dizia ser fruto do relacionamento com Pupák. Os Akuntsú e Kanoê, povos diferentes em inúmeros aspectos, optaram por estabelecer um com o outro relações de aliança, dado que estavam numa situação de vulnerabilidade e possuíam a sua volta muitos inimigos. Mas ao mesmo tempo em que tentavam se relacionar, os atritos e as ameaças de morte entre os dois grupos eram constantes.

As vinganças

O assassinato de Oaymoró



Figura 26 - Oaymoró. Fonte: ALGAYER e SANTOS, 1995b

Segundo múltiplos relatos, a sobrinha de Tutuá era bastante agressiva com os Akuntsú. Além de tratá-los com desdém e por vezes roubá-los alguns objetos, Oaymoró também obrigava-os a tomarem banho no rio e a cortarem os cabelos (VALADÃO, 1995b). Os Akuntsú tem bastante ojeriza aos banhos de rio. Eles acreditam, assim como os Tupari (CASPAR, 1975; MINDLIN, 1993), que o espírito

dos mortos - os *pabit* - fazem seu caminho para o céu passando pelo curso dos rios. Por isso, não realizam travessias em rios e igarapés, e tampouco consomem água corrente. Na mitologia Tupari, a origem da morte é atribuída a uma velha chorona que persegue Patopkiá, o líder das almas dos mortos. Patopkiá tenta despistar a velha criando um fio d'água, o início de um rio, pensando que ela jamais tentaria atravessá-lo. Mas a velha, teimosa, vai atrás de Patopkiá e fica atolada no meio do rio. Assim é criada a morte.

Segundo Caspar (1975 apud MINDLIN, 1993), os *pabit* se parecem com criancinhas. Quando uma pessoa morre, sua alma sai do corpo, se transforma em criança e vai em direção a casa de *Patopkiá*. Os pajés guiam o caminho dos *pabit*. Um segundo ser forma-se no coração do morto após seu sepultamento, o *kiapoga-pot*, que precisa logo ser alimentado. Os parentes homens do morto saem então à caça enquanto o pajé prepara três sessões de aspiração de rapé. Em seguida, o pajé nutre e limpa o *kiapoga-pot* e só depois ele sobe aos céus para o encontro dos Tarupá. Os Tarupás são os espíritos ruins da floresta e também o nome que os Tuparis deram aos brancos, que carregam consigo as doenças e a morte⁴⁸.

Em 1997, Oaymoró foi brutalmente assassinada pelos Akuntsú. Altair foi quem encontrou o corpo e narra a sequência dos acontecimentos:

Eles tinham uma relação muito próxima, o Purá e a Oaymoró. Mas ela morava numa maloca separada e o Purá morava com a mãe e a irmã, na casa deles. Não tinham essa relação de marido e mulher. E depois que ela morre, o Purá é o que mais ficou triste. Ele mesmo falava que a mulher que ele queria morreu. A gente só não entendeu se eles moravam tanto tempo juntos, e estavam juntos, próximos... porque não moravam juntos? (...) No outro dia cedinho eu tava aqui, ela veio. (...) Aí ela falou que ia buscar banana e mamão na roça velha. E eu ainda brinquei com ela, disse: "você vai é ver os Akuntsú!" Ela saiu rindo, a gente meio brincando... porque eles tinham essa relação... elas iam lá, flertavam com os homens e no outro dia ou no mesmo dia vinham embora. Aí chegou de noite ela não vinha, não vinha... Ainda falei no rádio de noite "Só a Oaymoró foi e ainda não veio hoje". Porque quando eles acham um tatu num buraco, eles acampam ali e ficam uns três, quatro dias, pra matar aquele tatu.. aí eu ainda falei, "ou ela achou um tatu, ou está lá nos

⁴⁸ Entre 1948 e 1954, as epidemias de sarampo trazidas pelo contato com o maior seringal do Rio Branco, o São Luís, dizimaram cerca de ¼ da população Tupari, conforme os registros de Franz Caspar (MINDLIN, 1993: 16).

Akuntsú”. Aí no outro dia cedinho, cedo mesmo, eu tava fazendo o café, tava clareando o dia e chegou o Purá. Aí o Purá já veio olhando pra dentro da maloca. (...) Eu falei que ela tinha ido de manhã cedo pra lá. E ele falou que ia atrás e a gente foi junto. Chegamos na roça velha deles e estava lá o balaio dela cheio, carregado de mamão e banana, pronto pra vir embora. E aí seguindo o caminho estava o rastro dela de ida. Aí quando nós chegamos na abertura da aldeia dos Akuntsú a gente já viu que tinha acontecido alguma coisa, porque eram três casas e só estava de pé a casa do Konibú. O Pupak e a Ururu queimaram a casa deles, tinha até uma fumacinha saindo. A do Konibú ficou. E a gente viu que eles juntaram as coisas que eles não conseguiram carregar dentro da casa do Konibú. O resto de plantação, milho, batata. O resto de cará que cada um tinha... e coisas deles, panelas... eles socaram tudo dentro da casa do Konibú, que era um pouco maior, trancaram ela, e foram embora. E aconteceu um dia antes e foi antes do almoço, pelo que a gente viu. Ela só arrumou a carga dela e foi lá pra ver eles e logo eles já mataram. E esconderam o corpo. (...) E aí tinha uma mancha de sangue e um pouco de cabelo cortado no terreiro ali na frente. E uma poça de sangue. E mais nada. Aí a gente viu logo que não tinha outro rastro. O Purá ficou igual uma estátua ali. A gente foi acompanhando ele, fui eu e um índio do Rio Branco que tava aqui, o Adonias. Aí fui andando, fui andando e eles meio que carregaram ela pra não deixar marca, porque era um terreiro meio limpo. Aí quando chegou num matinho a frente, beirando uma mandioca assim, aí tinha um arrastado.. aí fui seguindo o arrastado e eles tinham escondido o corpo lá no meio da roça deles, cobriram com mato. Aí eu vi que era ela. Quando eu voltei o Purá meio que perguntou se ela era que tava lá. Aí eu falei que era. E ele começou um choro assim, ficou olhando e não sabia o que fazer. Sabe quando cai a base, assim? (...) Aí ele pegou a flecha e começou a jogar flecha nas galinhas, pra matar as galinhas. Aí viemos embora. Ele demorou pra falar [para a mãe e irmã]. (...) Ele começou a chorar, chorar.. aí todo mundo ficou quieto e ele contou. A mãe dele começou a chorar... aí ela logo levantou, foi lá na casa dela [da Oaymoró] chorando, matou o macaco dela, pegou as coisas dela, as rede... tudo que era coisa dela, botou dentro de um balaio e veio o caminho inteiro chorando. (...). E eu achei que eles iam enterrar na aldeia deles. (...) Aí chegamos lá [na aldeia dos Akuntsú] e resolveram enterrar dentro da casa do velho, do Konibú. E aquilo foi pra mim uma das maiores ofensas. Enterrando ali, o Konibú, o pessoal, nunca mais iria morar ali. (...) Eles mantêm um fogo em cima da cova. E aí a cada dois dias - nos primeiros dez, quinze dias - o Purá vinha aqui, me chamava, e a primeira coisa que ele pedia pra eu levar era a espingarda. Só ia se eu levasse a espingarda. (...) (Entrevista de Altair à autora, julho de 2017)

Poderiam se interpretar esses fatos à luz de Lévi-Strauss (1982): o assassinato de Oaymoró foi fruto de sua recusa à retribuição do dom, da quebra da reciprocidade. A troca e guerra possuem um vínculo de continuidade e a segunda ocorre como resultado das transações malsucedidas (1982: 107). Segundo Clastres (2017 [1980]: 264), no entanto, o engano de Lévi-Strauss estaria em reduzir o ser social tão somente à troca: “A sociedade primitiva é o espaço da troca e é *também o lugar da violência*”. A sociedade primitiva só poderia existir enquanto tal como grupos locais, “uma multiplicidade de comunidades separadas, cada uma zelando pela integridade de seu território, uma série de neomônadas, cada uma delas afirmando entre as outras sua diferença” (2017: 239). Por isso, a guerra nas sociedades indígenas seria muito mais do que apenas um objetivo frustrado, seria o próprio meio de um fim: sua dispersão espacial.

Ainda de acordo com Clastres, a lógica da chamada “sociedade primitiva” seria uma lógica da diferença, por isso a troca generalizada, por sua capacidade de identificação de todos com todos, representaria a morte dessa mesma sociedade. Com a supressão da diferença entre o Outro e o Nós, a sociedade primitiva desapareceria. A guerra é, assim, uma estrutura dessas sociedades, um fim para a manutenção de sua própria existência. Clastres enxerga ainda uma prevalência da guerra sobre a aliança, considerando que é apenas muito a contragosto que se tolera a segunda, e apenas como estratégia política do empreendimento militar: “o estado de guerra entre os grupos torna necessária a busca por aliança, a qual provoca a troca de mulheres” (CLASTRES, 2017: 248).

Quiçá haja outra explicação. Se o raciocínio de Lévi-Strauss relega à guerra um papel secundário, o de Clastres, por sua vez, ignora que a guerra gera vingança e que a vingança é um elo de ligação com os inimigos. Como salienta Viveiros de Castro (2013) a partir dos relatos sobre os Tupinambá, longe de representar a busca incessante por autonomia, o ódio mortal que conecta os adversários é um indício de sua indispensabilidade. Numa sociedade em que o valor fundamental é a relação com o outro (e não a diferença, como pensava Clastres), a guerra de vingança é parte essencial não porque separa, mas porque mantém vivas essas relações. A vingança serve à busca pelo contínuo devir na medida em que ela é a própria produtora da memória social:

Assim, não era o resgate da memória dos finados do grupo que estava em jogo, mas a persistência de uma relação com os inimigos. Estes eram os guardiães da memória coletiva, pois a memória do grupo - nomes, tatuagens, discursos, cantos - era a memória dos inimigos. (...) a guerra de vingança tupinambá era a manifestação de uma heteronomia primeira, o reconhecimento de que a heteronomia era a condição de autonomia. O que é a vingança como motivo, senão um modo de reconhecer que a “verdade da sociedade”, para hegelianizarmos com Bataille (1973: 64), está sempre nas mãos dos outros? (...) Constância e inconstância, abertura e teimosia, eram duas faces de de uma mesma verdade: a indispensabilidade dos outros, ou a impensabilidade de um mundo sem Outrem (Deleuze 1969) (VIVEIROS DE CASTRO, 2013: 241).

Depois da morte de Oaymoró, os Akuntsú se mudaram para bem longe, o mais longe que estiveram dos Kanoê desde que os dois grupos se encontraram nas margens do Omerê no início da década. A Funai passou quatorze meses à sua procura, deixando alguns presentes onde encontravam vestígios de sua passagem (SANTOS; ALGAYER, 1998). Mesmo depois de reestabelecido o contato da FC com os Akuntsú, em 1998, os dois grupos continuaram se comunicando unicamente por meio das ameaças de morte. Nos relatórios do período, os indigenistas demonstravam grande preocupação com a animosidade das relações, incumbindo a FC a “amortecer o ímpeto de revanche dos Canoê” (SANTOS; ALGAYER, 1998: 3).

O assassinato de Oaymoró era o elo de ligação entre os dois grupos e clamava por vingança. A preocupação dos indigenistas em amortecer a revanche dos Kanoê mostra que todos no Omerê sabiam disso, inclusive a Funai. No ano 2000, uma forte tempestade derrubou uma árvore em cima das duas malocas da família - a mulher, as duas filhas e a neta - do chefe Akuntsú, matando sua neta, Babakop, e ocasionando uma fratura em seu fêmur. Depois de um longo período na cidade, uma cirurgia e vários pinos, Konibú retornou à aldeia com a recomendação de que ficasse 90 dias sem apoiar o pé no chão (FUNAI, 2000). Ele e sua família mudaram-se então para o acampamento da base.



Figura 27 - Família de Konibú. Da esquerda para a direita: Babawru, Pugapía, Babakop e Aiga.
Fonte: SANTOS; ALGAYER, 1995b.

Quando chegou ao acampamento da base, Konibú insistia sem cessar pela pajelança de Txinamãty. Ainda que hesitante e em desacordo com a mãe e o irmão, ela foi ao encontro daquele que havia sido seu mentor nos ensinamentos xamânicos. Altair conta que, nesse dia, os dois passaram o dia todo cheirando rapé. O infortúnio com a árvore foi a vingança dos Kanoê que se abateu sobre o grupo familiar de Konibú. E a cheiração do rapé foi o gesto ritual que reinaugurou a paz e as trocas e entre os dois grupos. Em 2002, nasceu o segundo filho de Txinamãty, Bukwá. Os Akuntsú consideram-o filho de Konibú.

De forma simplificada, a representação esquemática do ciclo de relações entre os dois grupos poderia ser traçada da seguinte forma: trocas -> quebra da reciprocidade -> negação do casamento -> assassinato de Oaymoró -> vingança (queda da árvore/corpo de Oaymoró enterrado dentro da casa dos Akuntsú) -> reconciliação (xamanismo) -> trocas -> filhos. Mas a história da aliança entre os Kanoê e os Akuntsú ainda teria algumas reviravoltas.



Figura 28 - “Tiramantu ajudando na recuperação da perna do Babá [Konibú]”. Fonte: Funai, 2000

O assassinato de Pupák

Quando o núcleo familiar de Konibú e ele vieram morar nas proximidades da base, no início dos anos 2000, passaram a acusar Pupák como o responsável pelo assassinato de Oaymoró. Segundo os relatórios da época, por isso e por considerá-lo agressivo, Konibú não permitia novamente o casamento entre ele e uma de suas filhas (FUNAI, 2000: 4). Purá conta que na época em que eles encontraram pela primeira vez os Akuntsú, no início da década de 1990, o casal Aiga e Pupák ainda vivia junto em uma casa separada de Konibú. Do relacionamento nasceu Babakop, mas as constantes agressões de Pupák à filha do líder Akuntsú fizeram com que ele a tomasse de volta. Aiga possui até hoje uma cicatriz de queimadura na perna, a qual Purá atribui a culpa à Pupák.

Em maio de 2016, quando faleceu Konibú, as mulheres Akuntsú foram tomadas de uma grande insegurança física e espiritual. Mudaram-se então para a aldeia dos Kanoê, localizada às margens do Omerê (FUNAI, 2016), onde poderiam contar com a pajelança de Txinamãty e a força dos homens Kanoê. Durante o

período que lá estiveram, hospedaram-se na casa de Bukwá. Depois da morte de Konibú, a aliança entre os dois grupos e o elo de parentesco de Bukwá era cada vez mais necessário às mulheres Akuntsú. Pupák, por sua vez, permaneceu na aldeia antiga, nas imediações da base da Funai. Quanto mais se aproximavam dos Kanoê, no entanto, mais as mulheres se distanciavam de Pupák.

Em 2017, quando estive na TI pela primeira vez, notei que Pupák era objeto de um certo ostracismo por parte das mulheres Akuntsú. Embora ele ainda respondesse por muitas das decisões do grupo, especialmente aquelas relativas ao tradicional papel masculino na caça e na pesca - como os peixes do tanque da Funai que poderiam comer, etc - o único momento em que Pupák se juntava às mulheres era quando a técnica da Sesai vinha checar a pressão dos Akuntsú⁴⁹.

Ainda em julho de 2017, estávamos eu, Purá, Luciene (técnica da Funai), Bukwá e Jardel (índio Aikanã) sentados na grande mesa da cozinha da base da Funai, quando ouvimos um grande estrondo. Os trabalhadores das Terras Indígenas vizinhas que prestavam serviços para a Frente de Proteção Etnoambiental Guaporé estavam fazendo uma derrubada para a abertura de uma nova roça para os índios do Omerê. Era uma das enormes árvores amazônicas que ia ao chão. Nesse momento, Purá, num tom de zombaria, disse: “Ih, matou Pupák!”, ao que todos riram. Eu não demoraria muito a entender que a brincadeira era menos uma piada do que um anseio.

Antes de sua morte, Konibú havia finalmente concedido permissão para o casamento entre Purá e Babawru. Mas era Aiga quem realmente se mostrava interessada em Purá. Na base da Funai, em 2017, todos comentavam as insistentes investidas de Aiga. Certa vez cheguei a comentar com Purá o assunto, ao que ele imediatamente retrucou: “É doido! Pupák mata eu!”. Pupák era um impedimento para o relacionamento entre os dois.

⁴⁹ Pupák, Pugapía e Aiga eram hipertensos e necessitavam de medicações diárias, ministradas pelas técnicas da Sesai.



Figura 29: Pupák se aquece sozinho sentado perto ao fogo, longe do grupo das mulheres Akuntsú, julho/2017. Fonte: Acervo próprio

Em agosto de 2017, Pupák foi encontrado morto próximo a um dos Igarapés afluentes do Omerê. Suas mãos estavam amarradas e haviam duas flechadas em suas costas. Mais a frente, a equipe da FPE Guaporé encontrou a arma do crime: pedaços das próprias flechas de Pupák. A Funai havia passado uma semana à procura do homem Akuntsú. Durante esse período, as mulheres Akuntsú distribuíram suas flechas a Bukwá e Purá, embora usualmente os objetos pessoais do morto sejam queimados junto ao corpo. Depois, quando o corpo foi encontrado, Aiga e Babawru foram até o local, constataram que a causa da morte haviam sido as flechadas e retornaram contando a Pugapía que Pupák havia sido morto pelo espírito da onça. Também por medo do espírito da onça, as mulheres mudaram de casa, indo morar a vinte metros da base da Funai no Omerê.

Alguns dias depois, Bukwá confessou o homicídio aos brancos, justificando que o matara em legítima defesa. Afirma, contudo, que não fora ele quem amarrara seus braços, sem no entanto revelar quem o teria feito. Diante do ocorrido, a

Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai) enviou, a pedido da Funai, uma psicóloga ao Omerê.

Apenas fiquei sabendo do evento porque, quando estive pela segunda vez em campo em fevereiro de 2018, seis meses depois da morte de Pupák, Bukwá me contou que ele já não era mais o mesmo do ano anterior, que agora quando saía para caçar e corria muito sentia o coração acelerar e vontade de desmaiar, atribuindo os sintomas a um “problema no coração”. Depois, em conversa com Altair e Luciene, descobri que aquilo havia sido dito a ele pela psicóloga da Sesai. Muito provavelmente tal diagnóstico não era correspondente a um adoecimento físico, já que ela não teria meios ou capacitação para fazê-lo, mas a um julgamento moral. O problema no coração de Bukwá seria a “maldade”.

A morte de Pupák acabou tornando-se um tabu entre os funcionários da TI e raramente se falava sobre isso. Quando muito, a percepção geral era de que Bukwá de fato era um jovem desajustado e superprotegido, uma criança que crescera sem o convívio com outras crianças, e que o assassinato de Pupák fora fruto de sua “maldade”. A relação dos brancos com o rapaz havia se alterado profundamente e agora reinava um forte clima de desconfiança e cautela com relação a ele. O “menino” Bukwá de 2017, cheio de energia e curiosidade, que me recebera pela primeira vez no Omerê com um abraço apertado, com quem eu brincara de bola, pega-pega e estilingue e que aparecia na janela do meu quarto na base quase todo dia me chamando para brincar agora me parecia um jovem cansado, cheio de responsabilidades e com um olhar amuado e distante. Aquele acontecimento o transformara.

Sobre o tema, é relevante a contribuição de Fausto em *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia* (2014 [2001]). A partir do estudo do comportamento bélico dos Parakanã, juntamente a um extenso material etnográfico, o autor propõe que se desloque da guerra ameríndia a ênfase no âmbito da *circulação* - traduzida nas ideias de vingança e reciprocidade - para o âmbito da *produção* (FAUSTO, 2014). Ele observa que a “assepsia” (2014: 327) concedida ao tema pela antropologia (e justificada, em parte, pelo contexto político em que a disciplina foi construída) sublimou uma dimensão fundamental da guerra nas sociedades indígenas: a destruição da pessoa.

Tendo em vista incorporar essa dimensão à análise, Fausto sugere a substituição do conceito de Mauss pela exploração das potencialidades da noção de “consumo produtivo” (gasto material e energético necessário a produção de objetos), elaborada a partir de Karl Marx. De forma resumida, ao transpor essa noção para o exame da guerra ameríndia a intenção é sugerir que a destruição - ou o *consumo* - do inimigo em sentido material e imaterial gera a produção social de pessoas. Um teatro de corpos feitos a partir de outros que são desfeitos, como explica o autor:

o consumo não é apenas perda, mas gasto produtivo: a morte do inimigo produz em casa corpos, nomes, identidades, virtualidades de existência - a morte fertiliza a vida, não necessariamente como um ciclo fechado de troca de energia, mas como um ciclo aberto e assimétrico (mesmo quando circunstancialmente equilibrado) (FAUSTO, 2014: 328).

O assassinato de Pupák provocou em Bukwá a captura de qualidades e identidades da alteridade no exterior (FAUSTO, 2014: 330). A destruição e o consumo (imaterial) do corpo do inimigo produziram efeitos simbólicos que foram transformados em qualidades interiores e se evidenciaram numa mudança de personalidade. O menino se transformou em homem. Mas, para além da produção de pessoas (FAUSTO, 1999; 2014), é notável que o assassinato estava envolto em outras razões. Além de uma possível vingança pelo assassinato de Oaymoró, a morte de Pupák também representava o fim das barreiras ao relacionamento de Purá e Aiga.

O homicídio possuiu ainda um aspecto político. Bukwá, além de ser o mais jovem indivíduo que vive na Terra Indígena e o único com intenções de firmar alianças com grupos externos, é também, depois da morte de Pupák, o único homem aparentado das mulheres Akuntsú. Tem se tornado o líder inato do grupo e pelo bom domínio das três línguas do Omerê (o kanoê, o akuntsú e o português), também o grande interlocutor. Antes mesmo da morte de Pupák, Bukwá já era responsável pela tarefa de caçar para as mulheres Akuntsú - Pupák cumpria um papel secundário nessa tarefa, já que não possuía o mesmo vigor físico do (ainda) menino. Aos poucos, as mulheres demonstravam se aproximar cada vez mais dos Kanoê, legitimando Bukwá como seu futuro líder.

Por tudo isso, fica evidente que a morte de Pupák não foi fruto de um comportamento socialmente desajustado por parte do jovem Kanoê, como deram a entender os ações da Sesai e a postura dos funcionários da Funai. Ao contrário, ela é produto de um cenário sociológico complexo, consequência de um processo de amadurecimento e transformação individual, assim como das muitas experimentações relacionais entre os dois grupos. Colocá-la no âmbito da maldade ou da patologia é ignorar por completo seu caráter social.



Figura 30 - Bukwá se escondendo da câmera, julho/2017. Fonte: Acervo próprio

Cuidar para não morrer: as mulheres e os pássaros

Na segunda vez em que estive no Omerê, em fevereiro de 2018, eu estava grávida de sete meses. As mulheres Akuntsú, curiosas com aquela novidade, pediam quase todos os dias para ver minha barriga. Queriam acompanhar de perto o crescimento do bebê dentro de mim. Certo dia, Babawru, observando as modificações em meu corpo, gesticulou me mostrando que o bebê, quando

chegasse, iria mamar em meu seio. Depois, pegou seu maracanã⁵⁰ e brincou como se ele estivesse mamando em seu peito também, me mostrando que aquele era seu filho.

Nos últimos 25 anos apenas duas crianças nasceram no Omerê. Ambas eram filhos de Txinamãty. O mais velho, Operá, acabou falecendo aos 7 anos de idade, de causa ainda misteriosa (ALGAYER; LENNIN, 2007). Bukwá, o mais jovem índio do Omerê, hoje com 18 anos, cresceu em uma comunidade onde não haviam outras crianças. A quase nula natalidade tem tido um impacto grande no mundo social dos índios do Omerê, especialmente entre as mulheres Akuntsú, inclusive com reflexos nas construções linguísticas, como explica Carolina Aragon:

Tipologicamente, a língua akuntsú revelou interessantes características fonológicas e morfológicas. (...) O morfema usado nas línguas Makuráp, Tuparí e Mekéns relacionadas (membros da subfamília Tuparí), identificado como classificador genitivo para sinalizar posse de animais é, em Akuntsú, *substituído por termos de parentesco, como se os animais possuídos fossem agora tratados como filhos ou filhas*. Essa perda do classificador genitivo mostra que as drásticas mudanças sociais que sofreram ao serem reduzidos a cinco membros se refletem de fato em uma construção linguística específica (2014: vi-vii - tradução minha, grifo meu).

Diante da falta dos filhos, a criação e o cuidado com os pássaros passou a ter uma importância vital na vida das mulheres Akuntsú. A eles se referem como *u mempit peru*, cuja tradução literal é “meu filho papagaio”, conforme explicado por Aragon no trecho traduzido acima. Em sua pequena maloca, Pugapía, Aiga e Babawru vivem junto com mais de dez aves, entre papagaios, periquitos, pica-paus e tantos outros. Os mais queridos são os maracanãs, que carregam nos ombros ou apoiados em um pedaço de pau para todo lugar onde vão. O cuidado com os maracanãs, assim como o cuidado com os filhos, restringe-se ao mundo feminino.

Com as aves as mulheres compartilham alguns dos alimentos que mais apreciam, como o mamão, o cará, a batata-doce, os biscoitos doces e salgadinhos dados pela Funai e o coró⁵¹. Durante meu período em campo tive a oportunidade de

⁵⁰ *Diopsittaca nobilis*, ave da família dos papagaios.

⁵¹ “Coró” é uma designação comum a diferentes espécies de larvas de besouros que são obtidas por meio dos troncos de árvores derrubadas para a abertura do roçado, deixadas muitas vezes com esse

acompanhar a obtenção do coró a partir dos coquinhos da palmeira licuri (*Syagrus coronata*). Aiga e Babawru coletaram e quebraram os coquinhos da palmeira, e os maiores corós conseguidos eram colocados diretamente na boca de seus *mempit*.



Figura 31 - Aiga e Babawru voltando da roça com seus maracanãs, fev/2018. Fonte: Acervo próprio

As relações de “dono” ou “mestre” que as mulheres Akuntsú estabelecem com *seus* maracanãs estão dentro daquilo que Fausto (2008) caracteriza como “maestria”. Essa categoria ultrapassa em muito a simples ideia de propriedade, constituindo um modo comum de relação que representa as interações entre humanos, entre não-humanos, então humanos e não-humanos e entre pessoas e coisas (FAUSTO, 2008). Na Amazônia, um mundo permeado por relações de domínio, tudo pode ter um dono: os objetos, a roça, o rio, a floresta, os animais, mas também os cantos, os feitiços, as rezas. Assim,

único propósito. Segundo Aragon (2009), os Akuntsú obtém o coró de dentro do buriti (*Mauritia flexuosa*), do mamoiim (*Vasconcellea quercifolia*) e do inajá (*Attalea maripa*).

Se a categoria supõe uma relação, ela pede uma categoria recíproca, a qual parece oscilar entre “filho” e “animal familiar”, ambas tendo como traço subjacente a idéia de adoção. A relação modelar de maestria-domínio seria, pois, a filiação adotiva, relação que não é dada, mas constituída freqüentemente pela dinâmica que denominei predação familiarizante (FAUSTO, 2008: 333).

No mundo ameríndio é comum a presença de xerimbabos, filhotes dos animais mortos em caçadas que são capturados e criados como filhos adotivos no interior do grupo. A partir da investigação das relações de maestria entre os xerimbabos e os Kanamari, povo habitante do extremo oeste da Amazônia brasileira, Luiz Costa (2013) demonstra a primazia da alimentação na criação das relações de comensalidade⁵² e afeto. Para os Kanamari, aquele que alimenta é o mestre daquele que é alimentado. A alimentação é um dos principais meios por onde o controle se instaura e é, também, âmbito da produção de pessoas (2013: 477).

O vínculo vital entre o animal e seu dono humano se expressa na dependência alimentar. O xerimbabo apenas sobrevive se o dono o alimenta. O animal, contudo, deve aprender a compartilhar os hábitos alimentares do dono, o que por vezes pode incluir ingerir a carne cozida ou mesmo de sua própria espécie como parte do processo de identificação. Conforme o xerimbabo compartilha daquela comida, passa de um estado selvagem para um estado “doméstico” (COSTA, 2013: 479).

As mulheres têm um papel de preponderância na familiarização e, como em quase toda a Amazônia, são elas que cuidam dos animais, sendo consideradas “mães” dos xerimbabos. A relação criada com os animais é semelhante àquela criada entre a mãe e a criança, na medida em que tanto os xerimbabos quanto as crianças precisam ser alimentados para que sobrevivam e se desenvolvam. O vínculo materno se estabelece ali a partir do vínculo alimentar. Assim também, conforme a criança vai crescendo e torna-se capaz de alimentar outros seres, como os irmãos mais novos ou os animais, estabelece os próprios laços de “corpo-dono” (COSTA, 2013: 483). Ser um adulto humano implica construir laços de maestria com outros, para só então se tornar um comensal:

⁵² Função social da refeição.

Quando uma criança deixa de ser alimentada, é porque está alimentando alguém; e quando aquele primeiro laço dá lugar a outras orientações sociais, os novos laços de alimentação estabelecidos criam novas relações de dependência que vão constituir o alimentador enquanto adulto. (COSTA, 2013: 485)

Até 2017, Babawru se autodenominava *Kanin*. A palavra vem da língua kanoê e significa “criança”. Babawru é a única das três mulheres Akuntsú atualmente vivas que nunca teve filhos, e por isso era ainda percebida como um sujeito incompleto. Como explica Seeger (1981 apud COSTA, 2013: 484), em muitas sociedades ameríndias o que caracteriza a chegada da vida adulta é o “ter filhos”.

Mas Babawru agora possui seus próprios *mempit*, cujo vínculo de filiação ela divide com Aiga e Pugapía, que são também “mães” das aves pelo vínculo alimentar. Diferentemente dos Kanamari, no entanto, as mulheres não obrigam os animais a um paladar semelhante ao seu (COSTA, 2013: 479). Elas os nutrem com os alimentos que possuem ali naquele ambiente, não restringindo-os aos que consomem. Tampouco os obrigam às mesmas formas de preparo. O coró, por exemplo, é consumido torrado na folha de bananeira pelas mulheres, mas oferecido ainda vivo aos pássaros.

Os pássaros criados pelas Akuntsú são muito mais do que familiarizados, eles são *familiares*. Como há um enorme desajuste social fruto do contínuo processo de genocídio, o cuidado com os maracanãs, pica-paus, periquitos e tantos outros ocuparam o espaço deixado pela falta das crianças. Mas a semelhança com os pássaros não precisava ser repetidamente produzida, ela já era dada. Os pássaros não são “como” filhos, eles são filhos.

O espaço da intimidade e do cotidiano só pode existir enquanto existir de quem cuidar. Ao “cuidar” as mulheres investem grande parte de seu tempo diário, principalmente nos atos que envolvem o processo nutricional dos animais. Cada um dos pássaros é alimentado individualmente e os alimentos mais duros são mastigados pelas mulheres antes de serem colocados em seus bicos. Todos vivem dentro da pequena maloca, hermeticamente fechada para impedir que fujam, mas apenas aos maracanãs é permitido ficar do lado de fora da casa. Quando algum dos pássaros adocece, é grande a preocupação que causa às mulheres, que ficam recorrentemente soprando fumaça e sugando os maus espíritos para que melhorem

logo. Pouco antes de sua morte, em 2009, a velha Ururu, mesmo sem forças para alimentar a si própria, alimentou seu papagaio até o último instante (MILANEZ, 2010).

Em direção semelhante ao que apontam os trabalhos da coleção organizada por Overing e Passes (2000), que buscam analisar as noções da socialidade indígena sem a influência das separações ocidentais entre público/privado, coletivo/doméstico, formal/informal, observa-se, especialmente entre as Akuntsú, que o campo do cuidado, da intimidade e da alimentação - ou seja, de forma geral, do cotidiano - representam grande parte da vida social.

Txinamãty é também “corpo-dono” (COSTA, 2013) de um mutum filhote, que carrega consigo para todos os lugares enrolado num pedaço de pano, como se fosse um bebê. De tudo que come Txinamãty compartilha um pouco com o mutum, inclusive da carne cozida e temperada. Certa vez brinquei com ela dizendo que o pássaro era seu *kanin* e um sorriso confirmativo seu imediatamente se abriu. Foi uma das poucas vezes que vi aquela mulher de expressão tão dura dando risada.



Figura 32 - Txinamãty enrola seu mutum num pedaço de pano, mar/2018. Fonte: Acervo próprio

Cabe notar ainda que, se o vínculo alimentar gera uma relação de domínio (COSTA, 2013), essa relação não se dá exclusivamente entre as mulheres e seus pássaros. Ela também acontece entre Bukwá e as mulheres. Embora em diferentes graus, as mulheres Akuntsú possuem uma dependência alimentar de Bukwá, que se tornou ainda maior depois da morte de Pupák, reforçando a ideia de que o assassinato do último homem Akuntsú era de fato a eliminação de um obstáculo à liderança de Bukwá.

Os pássaros são os últimos, os que restaram. A proximidade ontológica que os Akuntsú conferem às aves é tema que necessita ainda de melhor investigação. Certamente não por acaso pintassem a cabeça de urucum, como os *babawro*⁵³, ao qual também correspondia sua autodenominação. Tampouco parece acaso que ao final do ritual de cheiração de rapé, o xamã, em transe profundo, torne-se pássaro e saia voando pelo Omerê. Os pássaros são partes fundamentais do universo social Akuntsú. Enquanto os pássaros vivem, vivem também os Akuntsú. Mas são também reflexos de um mundo onde as crianças não nascem mais, reflexos de um mundo que foi devastado.

Neste capítulo procurei analisar as nuances das relações entre os Kanoê e os *Babawro*. Refugiados numa pequena porção de terra às margens do rio Omerê, os dois grupos se encontraram e passaram a trocar. Primeiro, sementes. Depois, objetos e conhecimentos. Logo estavam trocando parceiros sexuais e casamentos. Pelas muitas diferenças, os conflitos e as vinganças foram inevitáveis. Mataram-se também para que continuassem a existir enquanto diferentes. Hoje, depois de cerca de 30 anos de convívio, os Kanoê e os Akuntsú vivem mais próximos do que nunca, ambos nos arredores da base da Funai e do posto da Sesai no Omerê. Por meio das relações os Kanoê e Akuntsú têm buscado formas de sobreviver ao extermínio. Formas de sobreviver aos “vazios”. Nada mais emblemático dessa busca do que o fato de que a última detentora do conhecimento xamânico Akuntsú, a única que ainda pode “tornar-se pássaro”, ser Txinamãty, uma mulher Kanoê.

⁵³ Pica-paus.



Figura 33 - Pugapía e seu “filho papagaio”, jul/2017. Fonte: Acervo próprio

Considerações Finais

“Kanoê acabou”, responde Purá quando questionado sobre seu povo. Os Kanoê do Omerê são hoje os últimos três falantes de sua língua, e junto aos Akuntsú, um dos povos mais vulneráveis e ameaçados do mundo. São alguns dos poucos sobreviventes de inúmeros massacres que aconteceram na região do Vale do Corumbiara como fruto do projeto de colonização amazônica. Depois de assistir a tantas tristezas e ver quase todos os seus entes queridos serem mortos, Purá não alimenta grandes expectativas sobre o futuro. O mito do território inabitado parece ter se tornado realidade. A maior crueldade da falácia dos vazios é justamente essa, afinal, seu efeito profético.

Ao primeiro olhar do colonizador lusitano a densa floresta amazônica era um ambiente envolto em mistério. A impressão era de uma homogênea mata selvagem, repleta de vida mas desprovida de vida humana. Sua ignorância era tremenda. Tão logo adentrou a ameaçadora floresta o colonizador descobriu que a primeira impressão em nada correspondia à realidade. A diversidade de povos que ali viviam era tão gigantesca que parecia impossível conhecer a todos.

Mas o colonizador ainda demoraria a entender que os padrões de subsistência e aproveitamento de recursos não se deviam a uma suposta “primitividade” daquelas populações. Ao contrário, eram fruto de uma sabedoria milenar de compreensão do território. Grande parte daquele ambiente fora produzido ao longo de milhares de anos justamente pelos povos que ali viviam (BALÉE, 2013).

Diante da cegueira colonial, muito têm custado ao Estado desvendar e dominar a floresta. O fracasso de construções faraônicas em meio a Amazônia, cujo representante mais icônico para mim é a “Ferrovia da Morte” - a Estrada de Ferro Madeira Mamoré -, deixaram isso bem claro. Em nome de um ilusório projeto de desenvolvimento, contudo, o obstinado Estado colonial não descansaria até que tivesse explorado o último rincão amazônico. E sobre a ignorância de grande parte da sociedade nacional a respeito do território crivou uma aceitável justificativa para o empreendimento: os vazios.

Ao longo do primeiro capítulo procurei demonstrar, a partir do recorte da margem direita do Guaporé, a falácia dos vazios. Os primeiros ocidentais que estiveram na região, entre funcionários do Estado, missionários e pesquisadores, já revelavam ser o Guaporé morada de um sem número de povos diferentes que compartilhavam de uma complexa rede de relações. Também os dados de Miller (1983) e Rodrigues (2011 [1959]) demonstram que a ocupação da região pelos grupos falantes da família linguística do akuntsú, a Tupi-tupari, data de pelo menos 2900 anos atrás. Em nome do projeto de colonização, no entanto, essas existências foram apagadas.

Para tanto, o órgão indigenista, erigido sobre a premissa da “proteção”, serviu especialmente bem. Através do princípio da tutela o Estado garantiu o monopólio da assistência às populações indígenas. E assim legitimou e fortaleceu seu domínio sobre essas populações. Depois da passagem da Comissão Rondon foram abertas as vias terrestres de acesso ao noroeste do país. Os grupos que habitavam as áreas de maior interesse econômico foram pouco a pouco deslocados pelo SPI de seu território tradicional.

A intenção não era tanto garantir sua adaptabilidade em um território menos cobiçado, alternativa que figura ainda hoje na boca de autoridades públicas - e que por si só já é objeto de repulsa - mas desagregar e desestruturar as comunidades no processo. Pensava-se que o inevitável extermínio de todas as sociedades indígenas, caso não se desse pelo genocídio, daria-se pela aculturação.

Pensava-se. Mas, de fato, os colonizadores nada sabiam sobre aquele território, tampouco sobre os povos que ali viviam. Durante as tentativas de remover as comunidades, inúmeros grupos indígenas ficaram para trás. Outros tantos nem sequer foram alcançados. Por algumas décadas esses grupos se mantiveram tendo cada vez mais contatos com os brancos, até que os projetos de colonização implantados principalmente durante o período ditatorial brasileiro deram o aval ao genocídio da população nativa. Os Kanoê e os Akuntsú foram alguns dos sobreviventes desse genocídio no Vale do Corumbiara.

Os dois grupos têm lutado com todas as armas que encontraram. A adaptação no modo de habitar à constante busca por refúgio e as alianças com os Outros são alguns exemplos dessas armas. Naturalmente, como parte do processo

relacional e de produção de alteridades, também se estranharam. Uma mulher Kanoê e um homem Akuntsú foram assassinados nesse processo.

Mas a união entre eles parece ter sido finalmente selada com a morte de Pupák. Se o laço de parentesco entre Bukwá, o mais jovem Kanoê do Omerê, e as mulheres Akuntsú já estabelecia uma obrigação alimentar que gerava uma relação de dependência, depois da morte de Pupák essa dependência se tornou ainda maior. Como salienta Costa (2013), a alimentação é um dos principais meios por onde o controle se estabelece. As mulheres alimentam os pássaros, Bukwá alimenta as mulheres. E assim o jovem Kanoê aparece cada vez mais como o grande interlocutor e líder dos índios do Omerê.

As mulheres Akuntsú, contudo, dependem tanto dos pássaros quanto os pássaros dependem dela. As aves têm permitido ao grupo manter vivo um aspecto vital de sua existência social: o cuidar. O mundo social Akuntsú não pode existir sem que exista de quem cuidar. A preponderância das aves na rotina das mulheres reverbera um mundo devastado pelo genocídio, um mundo onde as pessoas não nascem mais.



Figura 34 - Da esquerda para a direita, Babawru, Pugapía e Aiga, as três mulheres Akuntsú ainda vivas, mar/2018. Fonte: Acervo próprio

Hoje, a maior vulnerabilidade do Omerê é mesmo seu aspecto demográfico. Apenas duas crianças nasceram na Terra Indígena nos últimos vinte e cinco anos, em oposição às sete mortes. A baixíssima taxa de natalidade na TI é objeto de preocupação dos funcionários da FPE Guaporé e, por isso, as uniões entre os Kanoê e Akuntsú são bastante desejadas: parecem ser uma das poucas e mais viáveis possibilidades de contornar o extermínio.

Hoje, os Kanoê, os Akuntsú e a Funai se encontram o mais próximos que já estiveram - tanto fisicamente, já que tanto os três Kanoê (Bukwá, Purá e Txinamãty) quanto as três Akuntsú (Pugapía, Aiga e Babawru) se instalaram em casas a poucos metros da base, quanto socialmente, uma vez que pela proximidade física as trocas entre eles também têm sido bem mais frequentes.

A presença da Funai continua tão fundamental para a sobrevivência física dos Kanoê e Akuntsú quanto era na época do contato. Não bastasse a situação de vulnerabilidade demográfica e epidemiológica a que estão expostos, a Terra Indígena é também cercada pelas fazendas de todos os lados. Seus limites são compostos por “linhas secas”, e com exceção do pasto que corta a TI ao meio, representam o que restou de floresta deixado pelos fazendeiros, como conta Altair:

(...) A definição da Terra Indígena Rio Omerê tem os limites todos retos, linha seca que a gente chama.. porque as outras terras indígenas vocês podem ver que tem tudo uns traços tortos que vão acompanhando o curso de rio, porque os índios falam oh, nós vamos até o rio tal... aí tinha a questão do meio ambiente, a funai também prevê um pouco isso... e no Omerê não tinha como fazer. Aí ela pegou esses limites retos, tirando as pastagens fora... o que sobrou na mata. Então a Terra Indígena Rio Omerê é o resto, o que os fazendeiros deixaram. Não é o que os índios disseram que era deles. Konibú, quando fala onde ele nasceu, é tudo “pra lá”, “tá longe”. Ele tem uma história enorme desses rios que estão todos fora da Terra Indígena. Mas como é que você vai demarcar uma pastagem dessas? E qual é o aproveitamento dessa terra? Será que o Konibú quer ir morar lá no meio daquela braquiária só porque a mãe dele morreu ali ou alguma coisa assim? Então a Terra Indígena pegou a mata que sobrou, que os fazendeiros deixaram pra eles (...) (Entrevista de Altair Algayer à autora).

Na carta Imagem de 2010 (ver figura 32) é possível notar como a área ao redor da Terra Indígena foi intensamente desmatada, tornando-se uma grande “ilha” de floresta cercada por pasto e monocultura. Como consequência, a fauna nativa que habitava a área degradada acabou se refugiando ao longo do rio Omerê, tornando a TI abundante em caça.

Não raro é possível presenciar, mesmo nos arredores da base (localizada dentro da antiga área de pasto), encontros com grandes bandos de porcos do mato, macacos de diversas espécies e até onças. Outro efeito da proximidade das fazendas é a intensa poluição das águas e do solo causada pelo uso indiscriminado de defensivos agrícolas. O grau de contaminação do igarapé Omerê e seus afluentes chegou a tal ponto que a Funai foi obrigada a cavar um poço para garantir água potável para os índios. É a supressão do livre acesso a uma das fontes mais elementares da existência física e social dos Kanoê e Akuntsú - o rio.

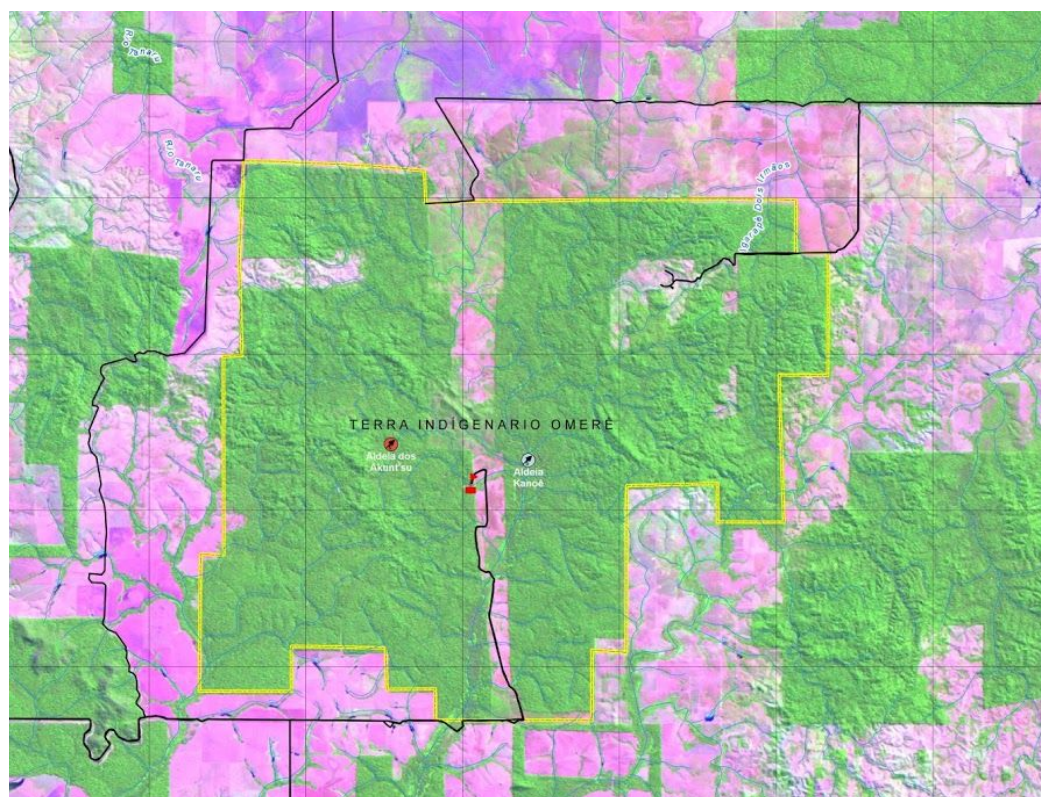


Figura 35 - Retirada da Carta Imagem da Terra Indígena Rio Omerê de 2010, onde é possível ver, com o contraste em rosa, a área desmatada. Os dois pontos marcados ao meio representam a aldeia dos Akuntsú e dos Kanoê na época do registro. Fonte: Frente de Proteção Etnoambiental Guaporé/Funai

Se a presença da Funai segue indispensável para garantir a existência física dos Kanoê e Akuntsú, muito mais preocupante do que as taxas de natalidade da TI é a atual tentativa de desmonte do órgão indigenista. Há muito a escassez crônica de recursos humanos e a contínua redução orçamentária das Frentes de Proteção Etnoambiental já apontavam para o risco iminente de novos genocídios dos povos isolados e recém-contatados (RIBEIRO; AMORIM, 2017). No presente, entretanto, as ameaças parecem ter se tornado ainda maiores.

Certamente um dos horizontes de maior preocupação é o Projeto de Lei nº 191/2020, de autoria do governo de Jair Bolsonaro, que regulamenta a exploração hídrica e de minério em Terras Indígenas. Apoiado sobre o falso e desonesto argumento do livre exercício econômico dos indígenas em suas terras, o projeto prevê a consulta à comunidade como mera formalidade, criando a possibilidade de instalação de hidrelétricas e mineradoras de forma compulsória. Um estudo encomendado pela Associação Brasileira de Empresas de Pesquisa Mineral (ABPM) mostrou que metade das Terras Indígenas de toda a Amazônia Legal são alvo de interesses minerários⁵⁴.

O Projeto de Lei 191/2020 é uma aberração jurídica e fere tanto a convenção 169 da OIT, assinada pelo Brasil, quanto a própria Constituição brasileira, onde são garantidos os direitos desses povos ao consentimento livre, prévio e informado em questões que sejam de seu interesse (NEIVA; BATISTA, 2020). A letalidade do projeto de lei é ainda maior quando vista pelo enfoque dos povos indígenas isolados e de recente contato. Por sua maior vulnerabilidade (principalmente epidemiológica), esses povos são especialmente suscetíveis à invasão de seu território. A instalação de um garimpo dentro dessas TIs seria a própria autorização ao extermínio dessas populações.

Mas a política de desmonte não para por aí. Em entrevista à youtuber Ysani Kalapalo durante a campanha presidencial de 2018⁵⁵, Bolsonaro afirmava:

⁵⁴ *Metade das terras indígenas homologadas da Amazônia é alvo de mineração*. Disponível em <<https://oglobo.globo.com/brasil/metade-das-terras-indigenas-homologadas-da-amazonia-alvo-de-mineracao-24252961>> Acesso em 11 fev 2020.

⁵⁵ Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=FswTcWT49yw>> Acesso em 20 fev 2020

“(...) muitos querem condenar vocês a ficarem isolados dentro de uma terra indígena como se fosse algo raro que tem que ficar dentro de um zoológico. Não! Vocês não querem e não merecem isso daí. No que depender de mim vocês serão emancipados!”.

Quando alega que em seu governo os índios serão “emancipados” e deixarão de viver “dentro de um zoológico” - em referência aos parques e reservas indígenas -, Bolsonaro está atacando a política do não-contato e questionando o direito dessas populações à autodeterminação. A Coordenação Geral de Índios Isolados e de Recente Contato (CGIIRC), uma das áreas mais sensíveis da Funai, têm sido o novo alvo dos ataques da (des)política de Bolsonaro.

O mais recente capítulo dessa história foi a exoneração do antigo coordenador da CGIIRC sem motivos técnicos aparentes, seguida da alteração do regimento interno da Funai para que pudesse ser nomeado para o cargo um antropólogo e ex-missionário de fora do quadro administrativo do órgão, que atuou por dez anos na Missão Novas Tribos do Brasil - organização responsável pelo contato catastrófico com os zo'é no final da década de 1980, expulsa do território pela Funai⁵⁶. Os ataques à CGIIRC são a mais clara representação da política de genocídio, da política de criação dos vazios.

O discurso de Jair Bolsonaro parece realmente alinhado com a retórica do território inabitado e seus argumentos logicamente implicados, como a noção de proteção à soberania e a necessidade de desenvolvimento econômico do país. Surfando na onda conservadora, não raro o ouvimos acionar a ideia da “muita terra pra pouco índio”⁵⁷, ou “as enormidades de terra” que poderão vir a se tornar “novos países no futuro”⁵⁸. A falácia dos vazios não foi abandonada ao fim do período ditatorial brasileiro, como se nota.

⁵⁶ *Ex-missionário nomeado para Funai é acusado de manipular indígenas e dividir aldeias*. Disponível em

<<https://www.geledes.org.br/ex-missionario-nomeado-para-funai-e-acusado-de-manipular-indigenas-e-dividir-aldeias%EF%BB%BF/>> Acesso em 20 fev 2020

⁵⁷ *Bolsonaro quer rever demarcações: “É muita terra para pouco índio”*. Disponível em

<<https://www.metropoles.com/brasil/politica-br/bolsonaro-quer-rever-demarcacoes-e-muita-terra-para-pouco-indio>> Acesso em 11 fev 2020

⁵⁸ *Cada vez mais, o índio é um ser humano igual a nós*, diz Bolsonaro em transmissão nas redes sociais. Disponível em

<<https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/01/24/cada-vez-mais-o-indio-e-um-ser-humano-igual-a-nos-diz-bolsonaro-em-transmissao-nas-redes-sociais.ghtml>> Acesso em 11 fev 2020

Sob o governo de Bolsonaro, o processo de expansão das fronteiras econômicas em direção a Amazônia ganhou novo fôlego. As taxas de degradação e desmatamento da floresta têm atingido níveis históricos⁵⁹. Não seriam esses os verdadeiros vazios? De que outra forma caracterizar os milhares de quilômetros de monocultura e pasto senão como “desertos”?

A contradição de todo esse processo repousa justamente aí: milhares de indivíduos foram removidos de seu território tradicional para que depois enormes porções da floresta fossem derrubadas e transformadas em nada mais nada menos do que em espaços desabitados, em vazios. O sul do estado de Rondônia é *hoje* mais do que nunca uma região plena de vazios. Como bem revela o horizonte da BR-364: o vazio da monocultura e das pastagens vai até onde a vista alcança, o vazio é tudo o que se vê.

⁵⁹ *Degradação da Amazônia cresce 675% em agosto; desmatamento aumentou 63%*. Disponível em <<https://www.redebrasilatual.com.br/ambiente/2019/09/degradacao-da-amazonia-cresce-675-em-agosto-desmatamento-aumentou-63-no-mes/>> Acesso em 11 fev 2020

Referências Bibliográficas

ALGAYER, Altair; LENNIN, Leonardo. **Resumo histórico da criação da Terra Indígena Rio Omerê**. Frente de Proteção Etnoambiental Guaporé. Coordenação Geral de Índios Isolados. Funai, 2007.

ARAGON, Carolina. **Fonologia e aspectos morfológicos e sintáticos da língua akuntsú**. Dissertação de mestrado. Brasília: UnB, 2008.

ARAGON, Carolina. **A Grammar of Akuntsú, a Tupian Language**. Tese de doutorado. Mānoa: University of Hawai'i at Mānoa, 2014.

_____. **Relatório**. Frente de Proteção Etnoambiental Guaporé, Terra Indígena Rio Omerê: FUNAI, 2017.

_____. **Metáforas e Cultura em Akuntsú**. Anais do 3º Congresso Internacional de Povos Indígenas da América Latina, Brasília: UnB, 2019 (no prelo).

ARAGON, Carolina; ALGAYER, Altair. **Relatório**. Frente de Proteção Etnoambiental Guaporé, Terra Indígena Rio Omerê: FUNAI, 2018.

BACELAR, Laércio N. **Fonologia preliminar da língua Kanoê**. Brasília: Universidade de Brasília, Dissertação de Mestrado, 129 p, 1992.

BACELAR, Laércio. **Gramática da língua Kanoê**. Tese de Doutorado, Katholieke Universiteit Nijmegen, 2004.

BACELAR, Laércio. Verbete: Kanoê. **Povos Indígenas do Brasil**. ISA, 2002. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kano%c3%aa> Acesso em 14 nov 2019

BALÉE, William. **Cultural Forests of the Amazon: A Historical Ecology of People and Their Landscapes**. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 2013.

BECKER-DONNER, Etta. “Notizen über einige Stämme an den rechten Zuflüssen des Rio Guaporé.” In: **Archiv für Völkerkunde**, vol. 10, Wien: Wilhelm Braumüller Universitäts-Verlag. G.M.B.H., pp. 275-343, 1955.

BECKER, Bertha K. **Fronteira Amazônica: Questões Sobre a Gestão do Território**. In: BECKER, Bertha K; MIRANDA, Mariana Helena P. de; MACHADO, Lia Osório (org.) Brasília: Editora Universidade de Brasília; Rio de Janeiro: Editora Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1990.

BESSIRE, Lucas. “The politics of isolation: Refused relation as an emerging regime of bioglegitimacy.” **Comparative Studies in Society and History** 54 (3): 467–98, 2012.

BIGIO, Elias dos Santos. **Linhas telegráficas e a integração de povos indígenas: As estratégias políticas de Rondon (1889-1930)**. Brasília: Funai/CGDOC, 2003.

BONTKES, Willem. Kanoê. **Formulário dos vocabulários padrões para estudos comparativos preliminares nas línguas indígenas brasileiras – Questionário**. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1967.

BOBBIO, Norberto. “Pluralismo”. In BOBBIO, Norberto, MATTEUCCI, Nicola & PASQUINO, Gianfranco (Editores). **Dicionário de Política**. 5ª Edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1993.

BRASIL. **Lei nº 6.001 de 19 de dezembro de 1973**. Dispõe sobre o Estatuto do Índio.

CASPAR, Franz. **Tupari**: Entre os índios, nas florestas brasileiras. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1958.

_____. **Die Tupari**. Ein Indianerstamm in Westbrasilien. New York: Walter de Gruyter, 1975.

CAVALCANTE, José Luis. A Lei de Terras de 1850 e a reafirmação do poder básico do Estado sobre a terra. **Revista Eletrônica do Arquivo do Estado de São Paulo**, Edição n. 2, Ano 1, 2005.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado** - pesquisas de antropologia política. São Paulo: Ubu editora, 2017 [1974].

_____. **Arqueologia da Violência** - pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify, 2014 [1980].

COELHO, Mauro Cezar. A Construção de uma lei: o diretório dos índios. **Revista IHGB**, Rio de Janeiro, a. 168(437): 29-48, out./dez, 2007.

COELHO, Maria Cláudia. Sobre tropas e cornetas: apresentação à edição brasileira de *Writing Culture*. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (org.). **A escrita da cultura**: poética e política da etnografia. Rio de Janeiro: EdUERJ; Papéis selvagens edições, 2016.

CORUMBIARA. 2009. Direção: Vincent Carelli. Produção: Vídeo nas Aldeias. Rondônia. 117 min. Estéreo, colorido.

COSTA, Luiz. Alimentação e Comensalidade entre os Kanamari da Amazônia Ocidental. **Mana** 19(3): 473-504, 2013.

COY, Martin. Desenvolvimento regional na periferia amazonica: organização do espaço, conflitos de interesses e programas de planejamento dentro de uma região

de "fronteira": o caso de Rondônia. In: Aubertin Catherine (ed.), **Fronteiras**. Brasília: Universidade de Brasília, 1988.

CUNHA, Euclides da. **À margem da História**. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 2005 [1909]

CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das letras, 1992.

FAUSTO, Carlos. Of enemies and pets: warfare and shamanism in Amazonia. **American Ethnologist**, Vol. 26, No. 4, pp. 933-956, 1999.

_____. **Os índios antes do Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2000.

_____. **Inimigos Fiéis: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014 (2001).

FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **Sagas Sertanistas: Práticas e representações do campo indigenista no século XX**. Tese de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional. Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, 2005.

FUNAI. **Relatório nº II/2000 - Acidente com o grupo "Akunt'sun"**. Frente de Contato Guaporé. Departamento de índios isolados, 2000.

_____. **Relatório de atividades no acompanhamento ao atendimento de saúde ao Konibu Akuntsú**. Frente de Proteção Etnoambiental Guaporé. Coordenação Geral de Índios Isolados, 2016.

_____. Povos Indígenas Isolados e de Recente Contato. S.d. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-acoes/povos-indigenas-isolados-e-de-recente-contato?start=1#> Acesso em 18 jun 2020

GABAS, Nilson. **Segundo relatório técnico**. Frente de Contato Omerê, Funai, 1995.

GAGLIARDI, José Mauro. **O indígena e a República**. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1989.

GALLOIS, Dominique Tilkin. De arredio a isolado: perspectivas de autonomia para os povos indígenas isolados' In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org.). **Índios no Brasil**. São Paulo, Secretaria Municipal de Cultura/PMSP, 1992.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Zahar Ed., Rio de Janeiro, 1978.

GOW, Peter. **“Me deixa em paz!”** Um relato etnográfico preliminar sobre o isolamento voluntário dos Mashco. University of St Andrews, 2011.

GUÉRIN, Daniel. **Anarchism: From Theory to Practice**. New York: Monthly Review Press, 1970.

HARDMAN, Francisco F. **Trem Fantasma** (A Modernidade na Selva). São Paulo, Companhia das Letras, 1988.

HUERTAS CASTILLO, Beatriz. **Despojo territorial, conflicto social y exterminio - Pueblos indígenas en situación de aislamiento, contacto esporádico y contacto inicial de la Amazonía peruana**. IWGIA, Informe 9, 2010.

LEÃO, Maria Auxiliadora Cruz de Sá. **Relatório Antropológico Referente a Identificação da Al Guaporé-RO**. Funai/Minter, 1886.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. **Um Grande Cerco de Paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. Petrópolis, Vozes, 1995.

LITTLE, Paul E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. **Série Antropologia**, n. 322. Brasília, Unb, 2002.

LOPES, Ana Maria D'Ávila; MATTOS, Karine Rodrigues. O direito fundamental dos indígenas à terra: do Brasil-colônia ao Estado Democrático de Direito. **Revista de informação legislativa**, v. 43, n. 170, p. 221-234, 2006.

LOUKOTKA, Čestmír. La parenté des langues du bassin de la Madeira. **Lingua posnaniensis**, vol. 2, Poznań, pp. 123-144, 1950.

LÉVI-STRAUSS, C. **As Estruturas Elementares do Parentesco**. Petrópolis: Vozes, 1982 [1967].

MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Ubu editora, 2017 [1925].

MALDI, Denise. **Guardiães da fronteira**: Rio Guaporé, século XVIII. Petrópolis, Vozes, 1989.

_____. O Complexo Cultural do Marico: Sociedades Indígenas dos Rios Branco, Colorado e Mequens, Afluentes do Médio Guaporé. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Série Antropologia, vol. 7(2), p. 209-269, 1991.

MEGGERS, Betty J. **Amazônia, a ilusão de um paraíso**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1987 [1971].

MELATTI, Júlio Cezar. "Capítulo D5 - Mamoré–Guaporé" In: **Áreas etnográficas da América Indígena**, 2011. Página eletrônica elaborada por Júlio Cezar Melatti. Acesso em 24 abril 2019

MERE, Gleice. Emil-Heinrich Snethlage (1897-1939): nota biográfica, expedições e legado de uma carreira interrompida. **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi**. Cienc. Hum., Belém, v. 8, n. 3, p. 773-804, set.-dez, 2013.

MEZACASA, Roseline. As mulheres Makuráp e o saber-fazer do marico. **Revista Brasileira de Linguística Antropológica**, Vol. 10 (1): 23-45, 2018.

MINDLIN, Betty. **Tuparis e Tarupás**: narrativas dos índios Tupari de Rondônia. São Paulo: IAMÁ/Brasiliense/ EDUSP, 1993.

MILANEZ, Felipe. **Tristeza índia**. Revista Rolling Stone, 2010. Disponível em: <https://rollingstone.uol.com.br/edicao/39/ururu-tristeza-india/#imagem3> Acesso em 04 dez 2019

_____. **Memórias sertanistas**: cem anos de indigenismo no Brasil. São Paulo: Edições Sesc, 2015.

MILLER, Eurico Teophilo. **História da cultura indígena do alto-médio Guaporé**. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1983.

MILLIKAN, Brent H. Tropical Deforestation, Land Degradation, and Society: Lessons from Rondonia, Brazil. **Latin American Perspectives**, 19(1), 45-72, 1992.

MONTEBUGNOLI, Mariana. **Por dentro da rede**: um estudo das dinâmicas e interações de redes transnacionais de advocacy – o caso dos projetos Polonoroeste e Planaflores no estado de Rondônia. Dissertação de Mestrado. Brasília: UnB, 2015.

MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat, Baron de la. **Do espírito das leis**. São Paulo: Abril Cultural, 1979 [1748].

MOSER, Lilia Maria; ERNESTO, Eduardo Servo. A migração para Rondônia (Brasil) pós década de setenta: um olhar a partir dos estudos culturais. **Rev. Hist. UEG - Anápolis**, v.5, n.1, p. 74-102, jan./jul, 2016.

MUELLER, Charles C. Recent Frontier Expansion in Brazil: The Case of Rondonia. In: BARBIRA-SCAZZOCCHIO, F. (ed), **Land, People and Planning in Contemporary Amazonia**. Centre of Latin American Studies, University of Cambridge, 1980.

NEIVA, Julia; BATISTA, Juliana de Paula. **Mineração predatória como política de Governo**. Nexo Jornal. Disponível em: <https://www.nexojornal.com.br/ensaio/2020/Minera%C3%A7%C3%A3o-predat%C3%B3ria-como-pol%C3%ADtica-de-governo> Acesso em 17 fev 2020

NIMUENDAJÚ, Curt. Vocabulários Makuši, Wapičána, Ipurinã' e Kapišana'. **Journal de la Société des Américanistes**, nouvelle série – tome XLIV. Paris: Musée de l'Homme, pp.179-197, 1955.

_____. **Mapa etno-histórico de Curt Nimuendajú**. Rio de Janeiro: IBGE/Fundação Nacional Pró-Memória, 1981.

OCTAVIO, Conrado R; AZANHA, Gilberto. **Isolados – algumas questões para reflexão**. CTI, 2009.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Contexto e horizonte ideológico: reflexões sobre o Estatuto do Índio. In: SANTOS, Sílvio Coelho dos (org.) **Sociedades indígenas e o direito: uma questão de direitos humanos**. Florianópolis: Ed. UFSC: CNPq, 1985.

_____. **O Nosso Governo: Os Ticuna e o Regime Tutelar**. São Paulo/Brasília, Marco Zero/CNPq, 1988.

OPAS, Minna. On the Significance of Representations Concerning Indigenous People in Voluntary Isolation. **Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**: Vol. 14: Iss. 1, Article 11, 141-144, 2016.

OTT, Ari Miguel Teixeira. **Dos projetos de desenvolvimento, ao desenvolvimento dos projetos:** o PLANAFLORO em Rondônia. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2002.

OVERING, Joanna; PASSES, Alan (Ed.). **The anthropology of love and anger:** The esthetics of conviviality in native Amazonia. Routledge: London, 2000

PERES, João. **Corumbiara:** caso enterrado. Santo André, SP: Editora Elefante, 2015.

RAMOS, Alcida R. O papel político das epidemias: O caso Yanomami. **Série Antropologia.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 38 p, 1993.

_____. Amazônia: a estratégia do desperdício. **Dados Revista de Ciências Sociais,** Rio de Janeiro, Vol. 34, n. 3, 1991.

_____. **Indigenism: Ethnic Politics in Brazil.** Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1998.

_____. O pluralismo brasileiro na berlinda. **Etnográfica,** Vol. VIII (2), 2004.

RIBEIRO, Fábio; AMORIM, Fabrício. O desmantelamento da política pública indigenista e o risco de genocídio de povos isolados e de recente contato no Brasil. **ARACÊ – Direitos Humanos em Revista,** Ano 4, Número 5, 2017.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. A classificação do tronco lingüístico Tupi. **Revista Brasileira de Linguística Antropológica,** v. 3, número 2, 2011 [1959].

_____. **Línguas brasileiras:** para o conhecimento das línguas indígenas. São Paulo: Loyola, 1986.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna; CABRAL, Ana Suelly A. Tupían. The Indigenous Languages of South America: A Comprehensive Guide. In: CAMPBELL, Lyle; GRONDONA, Veronica (orgs.), **The World of Linguistics**, vol. 2, Berlin: Mouton de Gruyter, 2012.

RODRIGUES, Douglas A. **Proteção e Assistência em Saúde dos Povos Indígenas Isolados e Recém Contatados**. OTCA, 2014.

RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. Os Avá-Canoeiro do Araguaia e o tempo do cativo. **Anuário Antropológico** I, 2013. Disponível em: <http://journals.openedition.org/aa/402> Acesso em 30 setembro 2019

RONDON, Cândido Mariano Silva. Etnografia. **Revista Brasileira de Geografia**, ano II, n. 4 (outubro, 1940), p. 594-621, 1940.

SANTOS, Marcelo dos; CARDOSO, Ivaneide Bandeira; TERENA, Felipe Medina. **Relatório da segunda expedição ao Vale do Corumbiara**. Departamento de Índios Isolados. Funai, 1994.

SANTOS, Marcelo dos; ALGAYER, Altair. **Relatório nº V/95** - Índios Isolados do Vale do Corumbiara. Frente de Contato Guaporé. Departamento de Índios Isolados. Funai, 1995a.

_____. **Relatório nº VI/95** - Trabalhos realizados na Frente de Contato Omerê durante os meses de setembro e outubro de 1995. Frente de Contato Guaporé. Departamento de Índios Isolados. Funai, 1995b.

_____. **Relatório Referente aos Trabalhos nos Meses de Novembro e Dezembro**. Frente de Contato Guaporé. Departamento de Índios Isolados. Funai, 1995c.

_____. **Relato da história Canoê segundo a índia Yamõe.** Frente de Contato Guaporé. Departamento de Índios Isolados. Funai, 1996.

_____. **Relatório nº IX/98 - O reencontro.** Frente de Contato Guaporé. Departamento de Índios Isolados. Funai, 1998.

SCOTT, James C. **The art of not being governed: an anarchist history of upland Southeast Asia.** New Haven & London: Yale University Press, 2009.

SHEPERD, Glenn H. "Ceci N'est Pas un Contacte: the Fetishization of Isolated Indigenous People Along the Peru-Brazil Border," **Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America: Vol. 14: Iss. 1, Article 8, 135-137, 2016.**

SOARES, Nicole. **Do poder do sangue e da chicha: os Wajuru do Guaporé (Rondônia).** Dissertação de mestrado. Curitiba: UFPR, 2009.

TEIXEIRA, Carlos Corrêa. **Visões da Natureza.** Seringueiros e Colonos em Rondônia. São Paulo, EDUC/FAPESP, 1999.

VALADÃO, Virgínia. **Índios Isolados do Igarapé Umerê - outubro de 1995.** Relatório Antropológico 1, 1995a.

_____. **Índios Isolados do Igarapé Umerê - novembro de 1995.** Relatório Antropológico 2, 1995b

_____. **Índios Isolados do Igarapé Umerê - julho de 1996.** Relatório Antropológico 3, 1996a.

_____. **Índios Isolados do Igarapé Umerê - Dezembro de 1996.** Relatório Antropológico 4, 1996b.

_____. Os índios ilhados do igarapé Omerê. In: RICARDO, Carlos Alberto (org.), **Povos Indígenas no Brasil 1991-1995**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1996c.

VANDER VELDEN, Felipe F. Os Tupí em Rondônia: diversidade, estado do conhecimento e propostas de investigação. **Revista Brasileira de Linguística Antropológica**, Vol. 2 , n. 1, 2010.

VAZ, Antenor. **Política de Estado**: da tutela para a política de direitos – uma questão resolvida? IWGIA, Informe 10, 2011

_____. “A que será que se destinam?” In: **Le Monde Diplomatique**. São Paulo, 04 de agosto de 2014.

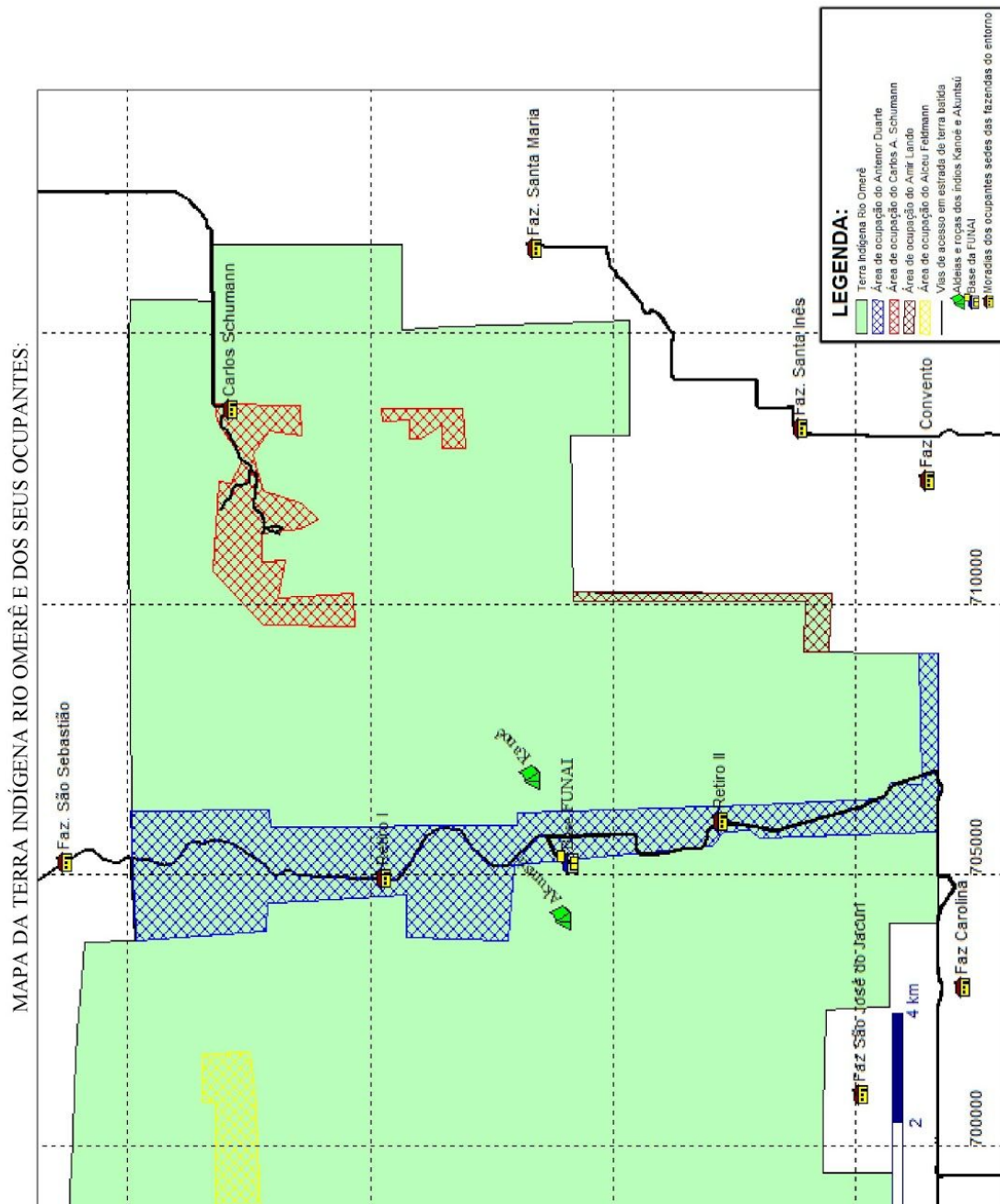
VILLA PEREIRA, Amanda. **Demarcando vestígios**: definindo (o território de) indígenas em isolamento. Dissertação (mestrado), Universidade Federal de São Carlos, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. Cosac Naify: São Paulo. 5ª Ed, 2013.

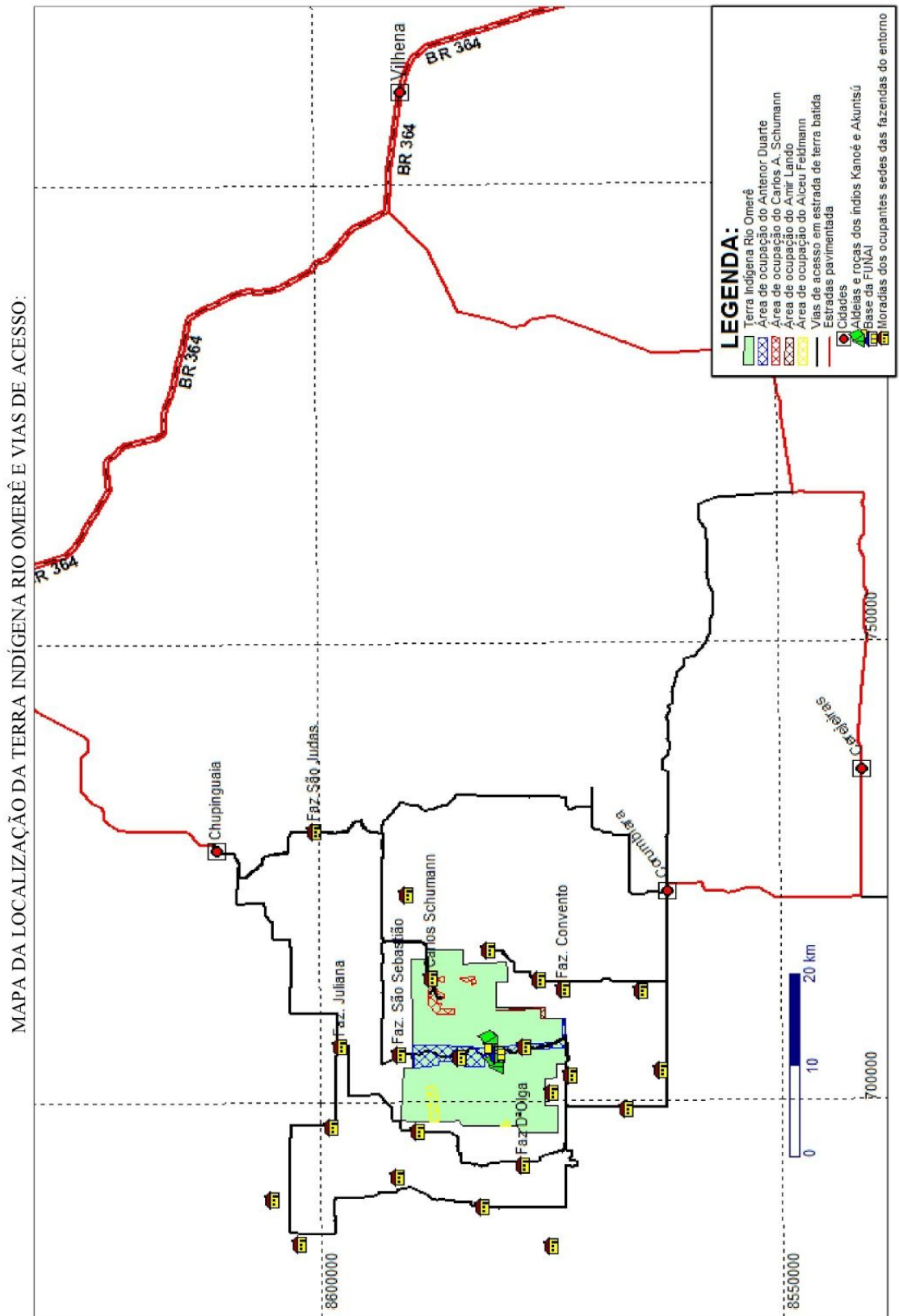
VON IHERING, Hermann A Anthropologia do Estado de São Paulo. **Revista do Museu Paulista**, VII, 1907.

ANEXOS

Anexo A - Mapa da Terra Indígena Rio Omerê e seus ocupantes. Fonte: Frente de Proteção Etnoambiental Guaporé/Funai



Anexo B - Mapa da Localização da Terra Indígena Rio Omerê e vias de acesso.
Fonte: Frente de Proteção Etnoambiental Guaporé/Funai



ANEXO C - Quadro da identificação, localização, classificação e atual situação das sociedades indígenas da margem direita do Guaporé. FONTE: Maldi, 1991: 236

SOCIEDADES INDÍGENAS NA MARGEM DIREITA DO GUAPORÉ

ETNÔNIO	ORIGEM DO ETNÔNIO	REGISTRO E LOCALIZAÇÃO	SOCIEDADE	CLASSIFICAÇÃO	SITUAÇÃO ATUAL
Guajarata	?	rio Mequens séc. XVIII	Pausema	Tupi-Guarani	remanescentes na Bolívia
Tapoya	?	rio Cautário, séc. XVIII	?	Txapakura (?)	?
Tapuava	?	rio Mequens, séc. XIX	Amniapá	Tupi-Tupari	extintos
Mequens Mekens	da palavra "moquen"	rio Mequens, séc. XVIII rio Mequens séc. XVIII rio Mequens, séc. XVIII rios Mequens e Verde séc. XX	Amniapá Guarategaja Koaratira Sakirap e Koaratira	Tupi-Tupari	extintos prováveis remanescentes grupos que habitam a Área Indígena Mequens
Palmela	nome do local onde apareceram no Guaporé	margem esquerda do Guaporé, séc. XIX margem direita do Guaporé, séc. XIX margem direita do Guaporé, séc. XX	?	Karib	extintos
Pawumwa ou Huanyam ou Abitana	Huanyam: palavra de língua Moré	rio São Miguel, séc. XX seringal Limoeiro (cerca de 1940)	?	Txapakura	desconhecida
Kumaná	?	rio Cautário, início do séc. XX	?	Txapakura	desconhecida
Kujuna	?	idem	?	Txapakura	desconhecida
Uomo ou Miguelheno	O segundo, devido ao rio São Miguel	rio São Miguel,?	?	Txapakura	desconhecida
Kanoé	?	rio Corumbiara, início do séc. XX	?	Isolada	alguns remanescentes
Puruborá	"as onças" na língua Puruborá	rio São Miguel, início do séc. XX	?	Tupi-Puruborá	desconhecida
Arikapú	?	alto curso da margem esquerda do rio Branco, 1ª metade do séc. XX	Arikapú	Jabutí	Alguns remanescentes
Jabutí	?	margem esq. do rio Branco, idem	Jabutí	Jabutí	P.I. Guaporé
Aruá	?	seringal São Luis, idem	Aruá	Tupi-Mondé	alguns remanescentes
Makurap	?	entre a margem esq. do rio Branco e ambas as margens do rio Colorado, idem	Makurap	Tupi-Tupari	P.I. Guaporé
Wayurú Wayoró, Ajuru	auto- denominação	entre a margem esq. do alto rio Colorado e o rio alto Terebito, idem.	Wayurú	Tupi-Tupari	P.I. Guaporé
Tupari	?	acima das cabeceiras do rio Branco, perto dos tributários sul do Ji-Paraná, idem.	Tupari	Tupi-Tupari	P.I. Guaporé e P.I. Rio Branco

ANEXO D - “Referências e suas fases de ação”. FONTE: Vaz, 2011.

TABELA I - REFERÊNCIAS E SUAS FASES DE AÇÃO		
SITUAÇÃO	FASES DA AÇÃO	DESCRIÇÃO
REFERÊNCIA EM ESTUDO Informações sobre a existência de índios isolados	Não trabalhada	Referência esparsa ou pontual sem confirmação. Ainda não trabalhada pela CGIRC/FUNAI.
	Documentada	Referência com informações e documentos vindos de mais de uma fonte e/ou fonte com trabalho local continuado.
	Pesquisada	Levantamento, investigação e pesquisa em campo com intuito de averiguar a procedência da informação.
REFERÊNCIA CONFIRMADA Confirmada a presença de índios isolados	Localização	Localização de índios isolados é o desenvolvimento de um conjunto de atividades, por meio de expedições em campo, que visam identificar a posição geográfica (áreas de ocupação); além de toda e qualquer informação e vestígios que contribuam para a proteção e caracterização da etnia (aspectos físicos, linguísticos, culturais e cosmológicos, etno-históricos); como também os possíveis perigos a que os isolados estão expostos.
	Monitoramento	O monitoramento consiste em acompanhar, por meio do trabalho da FPE e/ou fontes diversas, a dinâmica de ocupação territorial, aumento/decrécimo populacional dos índios isolados, bem como os possíveis riscos (diretos ou indiretos) a que o grupo está exposto.
	Vigilância e proteção	Proteção – Conjunto de ações, executadas por meio da localização, monitoramento, vigilância, educação ambiental, gestão socioambiental, tendo como foco a integridade física e cultural do índio. Vigilância - Ações rotineiras relacionadas à vigilância do território indígena e seu entorno, tendo em vista o impedimento de invasões e atividades que comprometam a sobrevivência física e cultural dos índios isolados e de recente contato.
	Gestão socioambiental	Atividade integrante do eixo etnoambiental realizado nas Terras Indígenas (TI) habitadas por índios isolados e de recente contato, com o intuito de levantar as reais disponibilidades de recursos provenientes de seus territórios, a médio e longo prazo, tendo em vista a sobrevivência dos índios.
	Em fase de contato	A Frente de Proteção Etnoambiental desencadeia metodologia de contato, uma vez que a ação tenha sido aprovada pelo Comitê de Gestão (Portaria n° 230/FUNAI/2006).
REFERÊNCIA RECÉM-CONTATADA Índios recém-contatados acompanhados pela CGIIRC	Contato estabelecido	Contato estabelecido com estrutura do Sistema de Proteção ao Índio Isolado e da Coordenação-Geral de Índios Isolados e Recém-Contatados (CGIRC) implantado.
	Contato estabelecido/não assistido	Contato estabelecido, no entanto a CGIRC ou outra instituição não desenvolve trabalho permanente. É uma situação existente que não deve ser considerada dentro das fases de trabalho.
REFERÊNCIA CONTACTADA	Repassado	Transferência de responsabilidade dos trabalhos junto aos índios que não mais são considerados de recente contato, da CGIIRC para outra instância da FUNAI.
REFERÊNCIA REFUTADA	Refutada	Após avaliação do Comitê Gestor, baseando-se no trabalho de levantamento da FPE, chega-se à conclusão de que a informação não tem fundamentação.

ANEXO E - Alguns fatos importantes da TI Rio Omerê, conforme sua ordem cronológica (fontes: CARDOSO; SANTOS e TERENA, 1994; ALGAYER e SANTOS, 1995; VALADÃO, 1996; ALGAYER e LENNIN, 2007):

1976 - O Projeto Nambiquara confirma a presença de índios isolados no vale do rio Pimenta Bueno e Corumbiara quando da atração do grupo Nambiquara do Norte/Latundê nas margens do rio Pimenta Bueno.

1984 - Madeireiros da serraria Chupinguaia, localizada na fazenda Yvypytã, comunicam a FUNAI que haviam topado com índios que dispararam flechas contra os tratores. A ação dos índios impede temporariamente o avanço das derrubadas.

1985 - Localizadas na fazenda Yvypytã pequenas roças e casas indígenas, com uma população estimada de 25 a 40 pessoas. O indigenista Marcelo dos Santos, acompanhado de índios Nambiquara, realiza uma segunda expedição à fazenda Yvypytã e constata, alarmado, que a fazenda havia adentrado a trilha com um trator de esteira e destruído 3 casas e 8 roças indígenas.

Abril de 1986 - É publicado no Diário Oficial da União a Portaria de Interdição nº 2030/E da "Área Indígena Igarapé Omerê" com 63.900 hectares, localizada no município de Colorado D'Oeste, para fins de estudo, definição e atração de índios.

Maio de 1986 - A fazenda Novo Oeste Madeireira Ltda e outros impetraram Mandato de Segurança Segunda Classe II contra a FUNAI, pela interdição da área.

Junho de 1986 - A FUNAI constata que a área interditada encontrava-se intensamente trabalhada, cortada em todas as direções por estradas para retirada de madeira, com intensa movimentação de caminhões e centenas de trabalhadores fazendo derrubadas de mais de 30 Km de comprimento. O objetivo da interdição, que era trabalhar no contato com os índios, é completamente corrompido.

Dezembro de 1986 - A área é desinterditada pelo então presidente da FUNAI, Romero Jucá.

1988-1990 - O indigenista Marcelo Santos, que chefiava a Frente de Contato na região de Corumbiara, é impedido de entrar nas fazendas da região.

1993 - Informações de duas pessoas apontavam para a existência de índios isolados. O indigenista Roque Simão, na época trabalhando na A. I. Mequém, soube através de Sr. Natal que viu e conversou com índios nus na fazenda de Moises de Freitas, no Município de Chupinguaia. Rogério Vargas Motta, engenheiro agrônomo, ouviu de índio Aikanã da T.I. Tubarão-Latundê, que atos de violência contra índios

isolados ocorriam na Fazenda do Antenor Duarte. De posse destas informações é realizada a primeira expedição no Vale do Corumbiara, onde se conclui que a região vivia “um desmatamento acelerado”. Mesmo com as dificuldades da viagem e o impedimento dos proprietários, a equipe observa quebradas, marcas de pés e cacos de panela. Estes últimos em local revolvido por trator.

1994 - Segunda expedição no Vale do Corumbiara. Novos relatos da presença de índios na região levam a equipe da FUNAI a um acampamento de índios isolados nas margens do Igarapé Omerê. Em depoimento, o gerente da fazenda de Amir Lando afirma que dois anos antes alguns trabalhadores da propriedade desmataram e queimaram uma roça indígena quando faziam derrubadas para a implantação de pastagens.

Junho de 1995 - A equipe da FUNAI consegue autorização judicial para adentrar as matas das fazendas do Vale do Corumbiara à procura dos índios isolados.

Agosto de 1995 - Guiados por uma imagem de fotossatélite, em nova expedição, Marcelo Santos e Altair Algayer encontram inegáveis vestígios da presença indígena no Vale do Corumbiara, sendo eles: árvores derrubadas para coleta de mel, uma trilha muito batida, um tapiri de caça, uma roça em uso, uma maloca com produtos armazenados (milho fofo, cará e banana) e objetos de uso (cocar, borduna/espada de pupunha, abanos, esteiras de palha, redes), entre outros. Na conclusão do relatório da expedição, Santos e Algayer afirmam ser de comum acordo da equipe - sertanistas, indigenistas e antropólogos - a necessidade de contato em razão da situação limite em que aquele grupo indígena estava vivendo. A Frente Guaporé recebe informações de que os fazendeiros envolvidos com a chacina de Corumbiara, haviam contratado jagunços para matar também os índios que restavam na região.

Setembro de 1995 - Junto a dois repórteres do jornal *O Estado de S. Paulo*, Pablo e Marcos, e um cinegrafista, Vincent Carelli, a equipe faz o primeiro contato com dois índios, uma mulher de aproximadamente 25 anos (Txiramãty) e um homem de aproximadamente 20 anos (Purá). As filmagens feitas por Carelli são transmitidas em rede nacional pelo Fantástico. Os trabalhos de identificação linguística revelam que os índios falam a língua Kanoê. Ao todo, os Kanoê eram quatro: Além dos dois irmãos haviam também a mãe deles, Tutuá, e a sobrinha de Tutuá, Oaymoró.

Outubro de 1995 - Depois de alguma insistência, os Kanoê concordam em levar a equipe da FUNAI à aldeia de um outro grupo indígena isolado, localizada a apenas 10 km dos primeiros e chamados por eles de “Akuntsú”. O segundo grupo é composto por 7 pessoas: dois homens, Konibú e Pupak; três mulheres, Ururu, Pugapía e Aiga; e duas crianças, Babawru e Babakop. O trabalho dos linguistas

revela que os Akuntsú falam uma língua da família Tupari, com alguma proximidade da língua Mequéns.

1996 - Um novo intérprete chega ao Omerê, dessa vez um índio Passaká Saquirabiat, melhorando o entendimento com os Akuntsú. Segundo surto de gripe entre os índios após o contato. Nasce Operá Kanoê, filho de Txinamãty.

Abril de 1997 - Oaymoró é assassinada pelos Akuntsú. Depois do ocorrido, os Akuntsú refugiam-se na mata, voltando a viver longe da equipe da FUNAI e dos Kanoê.

Outubro de 1997 - Verifica-se a invasão de fazendeiros dentro da área interdita para extração de madeira ilegal.

Junho de 1998 - A FUNAI retoma o contato com os Akuntsú.

Janeiro de 1999 - É definido o grupo técnico de trabalho para delimitação dos limites da Terra Indígena Rio Omerê.

Novembro de 1999 - Novas invasões de madeiras na T. I. Rio Omerê.

2000 - Durante o período de chuvas, uma árvore cai sobre a maloca do líder Akuntsú, causando-lhe uma fratura no fêmur e matando sua neta, Babakop. Konibú é levado pela primeira vez até a cidade e depois de avião até Cuiabá. Depois, durante sua recuperação, passa três meses alojado no acampamento da FUNAI no Omerê, período em que os Akuntsú e os Kanoê voltam a se reaproximar.

2002 - O Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da T.I. é publicado no Diário Oficial da União. Nasce Bukwá, filho de Txiramãty.

2003 - Durante o período de chuvas, Operá, o filho mais velho de Txinamãty, e sua mãe, Tutuá, são tomados por febre e diarreia. A demora no atendimento leva Tutuá a morte antes mesmo de chegar ao hospital. No dia seguinte, quando a equipe volta à T.I. com a notícia da morte de sua mãe, Txinamãty chora com seu filho mais velho morto nos braços. Todos os Kanoê são levados para a cidade para a realização de exames e durante a estadia na cidade, Txinamãty joga seu filho mais novo, Bukwá, de cima de uma casa, e depois tenta pular. Mãe e filho sobrevivem. Os Kanoê são diagnosticados com malária e diarreia infecciosa. Depois do episódio decidem não mais voltar para a antiga aldeia e passam a viver junto do posto de saúde da Funasa no Omerê.

Abril de 2006 – É homologada a Terra Indígena Rio Omerê.

setembro de 2009 - Todos os Akuntsú são hospitalizados com infecção respiratória. Konibú e Txiaruj, que apresentavam casos mais graves, ficam internados em Cacoal. O primeiro com um derrame cardíaco e a segunda para a retirada de um mioma uterino.

outubro de 2009 - Depois de receberem alta, Pupak, Ururu, Pugapía e Babawru voltam para a aldeia, mas Ururu continua reclamando de dores. Aos poucos, a mais velha mulher Akuntsú vai ficando cada vez mais fraca e rejeita o tratamento oferecido pelos brancos. No dia primeiro de outubro, Ururu morre.

2016 - Morre Konibú.

2017 - Pupák é assassinado por Bukwá.