

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
DOUTORADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

RODRIGO THEOPHILO FOLHES

OS *ESTRANGEIROS* E SUAS HISTÓRIAS NO CAMINHO DOS KINJA

São Luís – MA

2018

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
DOUTORADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

RODRIGO THEOPHILO FOLHES

OS *ESTRANGEIROS* E SUAS HISTÓRIAS NO CAMINHO DOS KINJA

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão para como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Elizabeth Maria Beserra Coelho

São Luís – MA

2018

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Núcleo Integrado de Bibliotecas/UFMA

Folhes, Rodrigo Theophilo.

Os estrangeiros e suas histórias no caminho dos Kinja
/ Rodrigo Theophilo Folhes. - 2018.

309 p.

Orientador(a): Elizabeth Maria Beserra Coelho.

Tese (Doutorado) - Programa de Pós-graduação em
Ciências Sociais/cch, Universidade Federal do Maranhão,
São Luís, 2018.

1. Etno-história. 2. Relações interétnicas. 3. Etnografias.
4. Kinja. I.

Coelho, Elizabeth Maria Beserra. II. Título.

RODRIGO THEOPHILO FOLHES

Os estrangeiros e suas histórias no caminho dos Kinja

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão para como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Elizabeth Maria Beserra Coelho

Aprovada em de setembro de 2018.

BANCA EXAMINADORA:

Prof.^a Dr.^a Elizabeth Maria Beserra Coelho
(PPGSoc/UFMA-Orientador)

Prof. Frederico César Barbosa de Oliveira
(Lakehead University, Canadá)

Prof. Adalberto Luiz Rizzo de Oliveira
(UFMA)

Prof. Luiz Alberto Alves Couceiro
(/UFMA)

Prof.^a Rejane Valvano Corrêa da Silva
(UFMA)

Sendo pertencente a primeira geração de minha família a concluir a graduação e ainda conseguir finalizar a pós-graduação, dedico esta Tese, *in memoriam*, aos meus avós, maternos e paternos, e a todos e todas que lutaram e lutam por uma Universidade pública e de qualidade.

AGRADECIMENTOS

Fazer um doutoramento longe da família extensa é possível graças ao apoio dela, dos amigos, das instituições, e de muita paciência da família nuclear. Fazer uma tese com um povo indígena requer outro conjunto de pessoas e instituições para tornar possível sua realização.

Primeiro, agradeço aos Kinja que me receberam de maneira entusiasta, me abriram as portas de suas histórias, suas músicas, suas vidas, de suas casas e de seu mundo. Não escreverei aqui os nomes dos 50 kinja que me acompanharam de maneira mais direta ao longo de nosso trabalho. Nos divertimos muito, nos estressamos, nos relacionamos à maneira ditada por eles. Sou particularmente agradecido a Waracaxi, Anerepy, Dawuna, Kabaha, Temehe, Waika, Tykarxina, Maika, Aprixe, Sawa, Kwakwaxi, Wiribia, Iarymaky, Maikon e Parywe.

A Elizabeth Beserra Coelho por ter extrapolado a condição de orientadora. Foi antes de tudo uma grande amiga, compreendeu como ninguém minhas dificuldades, ajudou na sobrevivência de minha família e se adequou a todas as mudanças de última hora. Fez todo o possível dentro dos limitadíssimos prazos que a impus. Se esta não saiu a seu feitio, deve-se aos meus próprios atropelos. Meus estudos com povos indígenas se iniciaram com sua ajuda ainda na graduação e agora fechamos um ciclo.

Aos professores do Departamento de Sociologia e Antropologia, dos quais me tornei colega institucional, particularmente à Marcelo Carneiro, Horácio Antunes, Igor Grill e minha orientadora pelas contribuições de formação acadêmica. Ao casal de professores Luiz Couceiro e Rejane Silva sou grato pelos incentivos e acolhida ao retornar para o Maranhão. O primeiro me acompanhando desde quando fizemos juntos o Mestrado no IFCS/UFRJ. Meu parceiro dentro e fora do campo (de futebol, mesmo). Compartilhamos ao longo desses anos não só questões acadêmicas, mas, sobretudo o sentimento verde, branco e grená. Participou de minhas bancas de projeto e qualificação, dando boas sugestões para o andamento do trabalho, assim como o Prof. Adalberto Rizzo. Aos três professores e a Frederico Barbosa Oliveira sou grato pela generosidade com que aceitaram o convite para compor a banca.

Sou ainda particularmente agradecido a Iara Ferraz, a única antropóloga que se disponibilizou a ler e comentar meu trabalho quando ainda estava na fase de qualificação. O mesmo posso dizer do Prof. Edson Vicente da Silva, vulgo Cacao, geógrafo, que desde quando eu era criança me cativou pelo entendimento e respeito às diferenças. Mesmo na correria de seus inúmeros compromissos, achou tempo para ajudar. Ambos não viram as mudanças que a tese tomou.

À Antonio Carlos de Souza Lima, por aguentar meus lamúrios desde o tempo da graduação e tentar sempre que possível me mostrar caminhos de discussão do fazer antropológico. Não participou das discussões da tese, mas sempre procurou abrir portas em minha formação.

A todos os colegas de doutorado do PPGSoc, em particular aqueles que se tornaram amigos próximos, como Joelma Santos, Ariel T. Pereira e Antonio Carlos L. Gomes.

Aos colegas do GPPEMP e do FLUTUA.

Agradeço ao apoio financeiro da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Capes com a bolsa de doutorado ofertada ao longo dos quatro anos do curso.

À Porfírio de Carvalho, pela confiança e respeito ao meu trabalho. Para mim, sempre abriu as portas. Certamente, o indigenismo perdeu um de seus maiores nomes.

Em Manaus sou grato a todos os funcionários do PWA, em especial Marcelo Cavalcanti, Walter Bloss, Katia, Kissia, Dona Lili e Antonio Carlos por toda a ajuda prestada.

Em Brasília, sou grato aos servidores da DPT, que iniciaram o procedimento de reestudo de limites e me apoiaram no que foi possível.

Aos amigos do GT, Claudio Emídio, Robert Miller e Raquel Daldegan, pelos ensinamentos e companheirismo ao longo de nossa pesquisa. Robert já havia sido um colega de trabalho na Funai e um grande amigo em Brasília. Por sua generosidade e distribuição do saber, considero-o como meu professor.

Aos companheiros do ECI, no Rio de Janeiro, Priscila Barreto, Renata Stopiglia, Mariza Goulart, Priscilla Cobra, Leandro Gonçalvez e Daniel Novaes.

Em São Luís, muitas pessoas me ajudaram ao longo dessa trajetória, certamente deixarei pessoas de fora. Agradeço à Claudio Costa e Katia Dias, por me ensinarem que a arte sempre valerá a pena. Aos irmãos Anacleto e Wagner por me salvaram de inúmeras situações com o uso de meus deficitários instrumentos tecnológicos, como computadores e HD. Wagner ainda tenta salvar todo meu material de pesquisa que foi perdido.

À Jurema Folhes e Carlos Magno Cesarano, por terem levado a sério a tarefa de serem meus padrinhos. São como pais. Me apoiaram ao longo de toda a minha formação escolar e acadêmica.

Aos meus irmãos Marcelo, Ricardo e Odara. Infelizmente a nossa vida acadêmica e profissional nos levou para lugares distantes onde a convivência se tornou extremamente rara.

À minha companheira, Valeria P. Salomão, pelas dificuldades em que coloquei nossa família ao retornar para a academia. Precisou se desdobrar para que eu pudesse obter recursos

para além do doutorado e escrever essa tese, enquanto ela mesma também precisava trabalhar, ser mãe e dona de casa. Não é fácil ser mulher numa sociedade machista como a nossa.

Por fim, aqueles sem o qual esse esforço não teria sentido: minhas filhas Coral e Moara. Esta última nascida no começo de meu doutorado. Não foi fácil, para mim, privá-las das brincadeiras com o pai para que eu me dedicasse a pesquisa e escrita desta tese. E meus pais, Ylnah C. Theophilo e Jorge Folhes, e seus cônjuges, Anélio S. Miranda e Isabel Queiroz, que foram essenciais nessa aventura que é viver. A estes meus agradecimentos extrapolam os limites dessa tese.

Isto é para quando você vier. É preciso estar preparado. Alguém terá que preveni-lo. Vai entrar numa terra em que a verdade e a mentira não têm mais os sentidos que o trouxeram até aqui. Pergunte aos índios. Qualquer coisa. O que primeiro lhe passar pela cabeça. E amanhã, ao acordar, faça de novo a mesma pergunta. E depois de amanhã, mais uma vez. Sempre a mesma pergunta. E a cada dia receberá uma resposta diferente. A verdade está perdida entre todas as contradições e os disparates. Quando vier à procura do que o passado enterrou, é preciso saber que estará às portas de uma terra em que a memória não pode ser exumada, pois o segredo, sendo o único bem que se leva para o túmulo, é também a única herança que se deixa aos que ficam, como você e eu, à espera de um sentido, nem que seja pela suposição do mistério, para acabar morrendo de curiosidade.(Carvalho, 2002)

RESUMO

Este trabalho redimensiona a etno-história do povo indígena Kinja (Waimiri-Atroari), habitantes das cabeceiras da margem esquerda do baixo rio Negro e as cabeceiras do alto rio Uatumã. Muito do que se escreveu sobre eles, a partir dos anos 1970, pautou-se em apresentar o colapso de seu sistema social provocado pelo choque com as *frentes de expansão* do Estado, que avançavam vertiginosamente na Amazônia. Através da etnografia das descrições de cronistas, naturalistas, indigenistas e antropólogos busco refletir sobre a construção de alteridades marcada por processos culturais, políticos, econômicos e epistemológicos. A tese do antropólogo Stephen Baines conduziu-me a discutir a história dos contatos pretéritos dos Kinja com os agentes da civilização para melhor situar historicamente e entender sociologicamente o par subordinação/dominação que orienta as análises deste antropólogo. A partir de novos contextos e desafios colocados à prática antropológica, procuro ir além do enquadramento das perdas, qual seja, da aniquilação dos “Waimiri-Atroari”.

Palavras-chave: Etno-história. Relações interétnicas. Etnografias. Kinja.

ABSTRACT

This work resizes the ethnohistory of the Kinja (Waimiri-Atroari) indigenous people, inhabitants of the headwaters of the left bank of the lower Negro river and the headwaters of the upper Uatumã river. Much of what has been written about them from the 1970s onwards was that the collapse of their social system was brought about by the collision with the state's expanding fronts, which were skyrocketing in the Amazon. Through the ethnography of the descriptions of chroniclers, naturalists, indigenists and anthropologists I seek to reflect on the construction of otherness marked by cultural, political, economic and epistemological processes. Anthropologist Stephen Baines' thesis led me to discuss the history of Kinja's past contacts with the agents of civilization in order to better situate historically and understand sociologically the subordination / domination pair that guides the analyzes of this anthropologist. From new contexts and challenges posed to anthropological practice, I seek to go beyond the framing of losses, namely, the annihilation of the "Waimiri-Atroari".

Key words: Ethno-history. Interethnic relations. Ethnographies. Kinja.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Localização das unidades étnicas nos séculos XVI e XVII.	87
Figura 2: Uma das versões do mapa do padre Samuel Fritz, de 1710, que traz a localização dos principais grupos indígenas da várzea amazônica e de alguns de terra firme	88
Figura 3: Detalhe do Mapa dos confins do Brasil, com destaque para a localização das missões, 1749.....	90
Figura 4: Desenho feito a partir de uma “photographia” de Barbosa Rodrigues.....	106
Figura 5: Tabela da evolução demográfica dos Kinja.	119
Figura 6: Histórico das delimitações traçadas pelo Estado no território Kinja.....	225
Figura 7: Imagem de satélite com os empreendimentos e a os limites da TI WA.	230

LISTA DE FOTOS

Foto 1: Foto de Stradelli - Jauapery - O momento da refeição (Uruarú).....	100
Foto 2: Foto de Stradelli da Expedição de Barbosa Rodrigues – Mulheres do Rio Negro.	100
Foto 3: Foto de Stradelli - Jauapery. Nossa escolta.....	101
Foto 4: Foto de Stradelli - Distribuição dos presentes.....	101
Foto 5: O “lendário retiro” (1912).....	112
Foto 6 :Foto aérea de uma <i>kinja mydy</i> (casa comunal, maloca, aldeia).	129

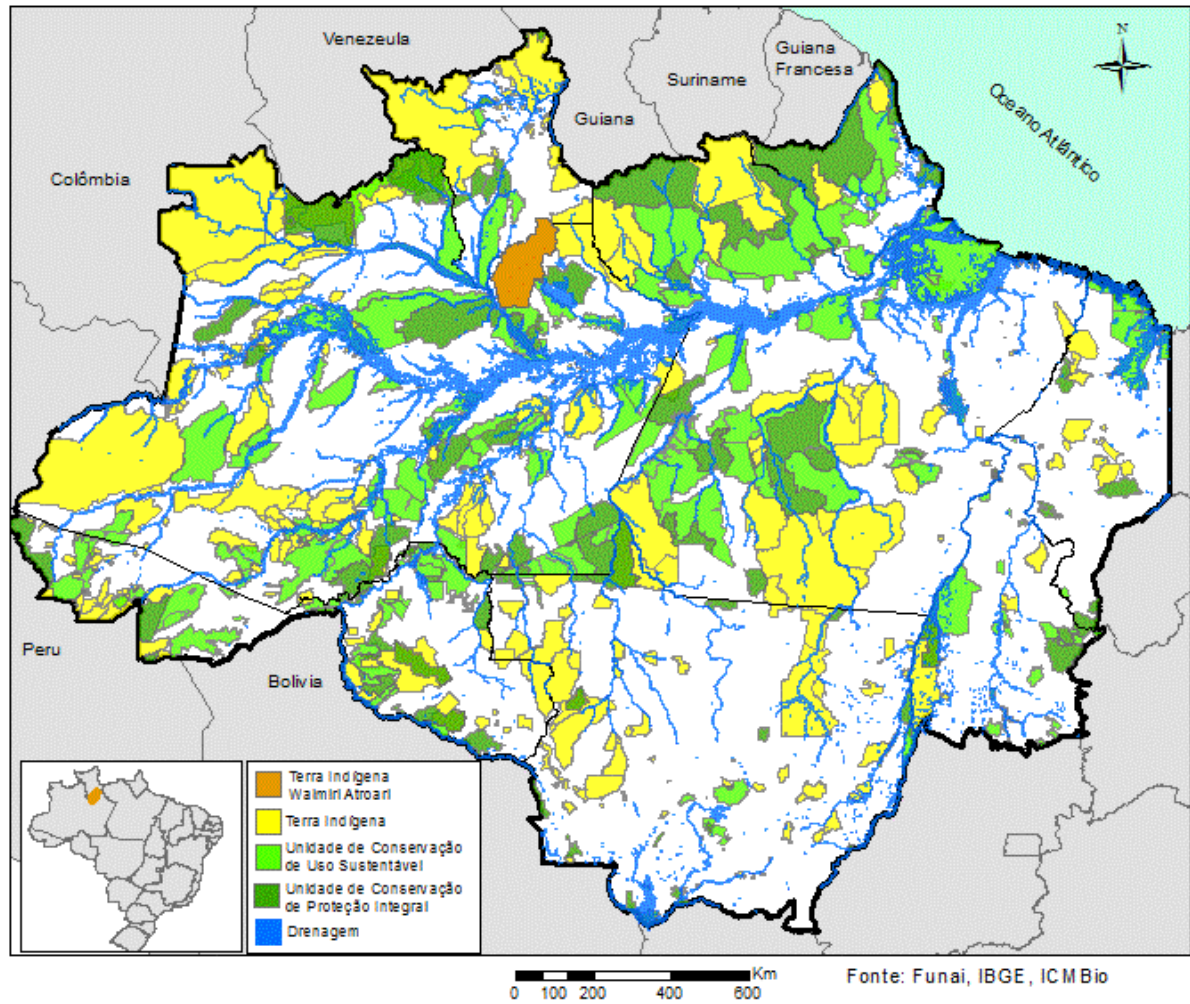
LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

6° BEC - 6° Batalhão de Engenharia e Construção
AAI - Avaliação Ambiental Integrada
ABA - Associação Brasileira de Antropologia
ABMC - American Battle Monuments Commission
ACWA - Associação da Comunidade Indígena Waimiri Atroari
AESP – Assessoria de Estudos e Pesquisas/FUNAI
AHE - Aproveitamento Hidroelétrico
AI-5 – Ato Institucional 5
ANAI - Associação Nacional de Ação Indigenista
ANEEL- Agência Nacional de Energia Elétrica
ARENA - Aliança Renovadora Nacional
BIS - Batalhão de Infantaria de Selva
CGGAM -Coordenação Geral de Gestão Ambiental/FUNAI
CGID - Condenação Geral de Identificação e Delimitação/FUNAI
CGIIRC - Coordenação Geral de Índios Isolados e Recente Contato/FUNAI
CGLIC - Coordenação Geral de Licenciamento Ambiental/FUNAI
CGPIMA - Coordenação Geral de Patrimônio Indígena e Meio Ambiente/FUNAI
CIMI – Centro Indigenista Missionário
CMAM - Coordenação de Meio Ambiente/FUNAI
CNPI – Conselho Nacional de Proteção aos Índios
COAMA - Coordenação da Amazônia/FUNAI
COLIC - Coordenação de Licenciamento Ambiental/FUNAI
COPID - Coordenação de Planejamento de Identificação e Delimitação/FUNAI
CPI – Comissão Parlamentar de Inquérito
CR - Coordenação Regional da FUNAI
CSN – Conselho de Segurança Nacional
CTI - Centro de Trabalho Indigenista
DAS - Direção e Assessoramento Superior
DER-AM - Departamento Estadual de Rodagens do Estado do Amazonas
DGO – Departamento Geral de Operações/FUNAI
DGPC - Departamento Geral de Planejamento Comunitário
DNER - Departamento Nacional de Estradas e Rodagem
DNOCS - Departamento de Obras contra as Secas
DNPM – Departamaneto Nacional de Produção Mineral
DPDS - Diretoria de Promoção e Desenvolvimento Social
DPT - Direção de Proteção Territorial/FUNAI
ECI - Estudo do Componente Indígena
EIA - Estudo de Impacto Ambiental
ELN – Eletronorte

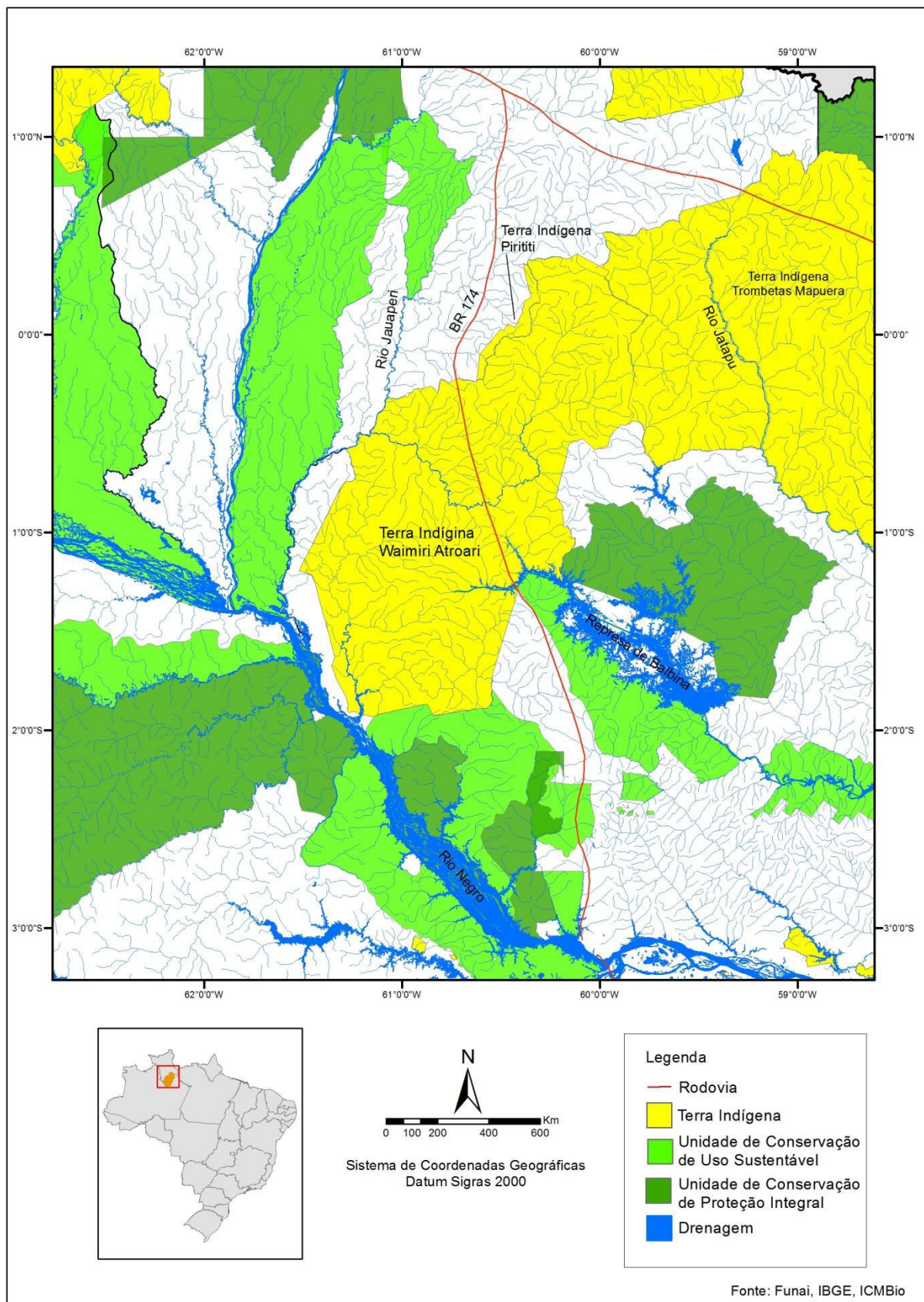
ELS – Eletrosul
FUNAI - Fundação Nacional do Índio
GIZ - Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit
GPEMPP - Grupo de Pesquisa Estado Multicultural e Políticas Públicas
GPS – Sistema de Posicionamento Global (via satélite)
GT - Grupo de Trabalho
GTZ - Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit
IBAMA – Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
ICHL-Instituto de Ciências Humanas e Letras
ICMBio – Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade
IFCS - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais
IHGB – Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro
INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
IPHAN - Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
IR – Inspetoria Regional do SPI
ITERAM – Instituto de Terras e Colonização do Amazonas
JB – Jornal do Brasil
LACED – Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento (Museu Nacional)
LI - Licença de Instalação
LO - Licença de Operação
LP - Licença Prévia
LT - Linha de Transmissão
MAIC - Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio
MAREWA - Movimento de Apoio à Resistência WaimiriAtoari
MEB - Movimento Educacional de Base
MEVA – Missão Evangélica da Amazônia
MMA - Ministério de Meio Ambiente
MME - Ministério de Minas e Energia
MN – Museu Nacional
MPF- Ministério Público Federal
MPOG - Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão
NAWA - Núcleo de Apoio Waimiri Atoari
OIT – Organização Internacional do Trabalho
ONG – Organização Não Governamental
OPAN – Operação Amazônia Nativa
PAC - Programa de Aceleração do Crescimento
PEC - Proposta de Emenda Constitucional
PFE - Procuradoria Federal Especializada
PI – Posto Indígena
PIA – Posto Indígena de Atração
PIN – Plano de Integração Nacional
PO - Plano Operacional

PPGSA- Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia
PPGsoc - Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais
PPTAL – Projeto Integrado de Proteção às Terras e Populações Indígenas da Amazônia Legal
PQXIN – Parque Indígena do Xingu
PROC – Processo
PUC – Pontifícia Universidade Católica
PV – Posto de Vigilância
PWA - Programa Waimiri Atroari
RADAM - Projeto Radar da Amazônia
RCID - Relatório Consubstanciado de Identificação e Delimitação
REBIO – Reserva Biológica
SBI - Sociedade Brasileira de Indigenistas
SGPR - Secretaria Geral da Presidência
SIN - Sistema Interligado Nacional
SNI - Serviço Nacional de Informações
SPI - Serviço de Proteção aos Índios
SPILTN - Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhador Nacional
STF - Superior Tribunal Federal
TI - Terra Indígena
TI WA – Terra Indígena Waimiri Atroari
TNE - Transporte Energia
TR - Termo de Referência
TRP - Técnico Responsável pelo Processo
UDN - União Democrática Nacional
UFAM - Universidade Federal do Amazonas
UFMA - Universidade Federal do Maranhão
UFRJ - Universidade Federal do Rio de Janeiro
UHE - Usina Hidrelétrica
UNB – Universidade de Brasília
UNI – União das Nações Indígenas
USAID - Agência para o Desenvolvimento Internacional dos EUA
USP – Universidade de São Paulo
WA – Waimiri-Atroari

Mapas



Mapa 1: Amazônia legal. Elaborado por Ricardo Folhes.



Mapa 2: Destaque da Terra Indígena Waimiri Atoari e as UC do entorno. Elaborado por Ricardo Folhes.

SUMÁRIO

1.	INTRODUÇÃO	20
1.1	Os caminhos que me levaram aos Kinja.....	25
1.2.	Entrando no <i>kinja wuma</i>	30
1.3	Etnografando ações junto aos Kinja.....	62
2.	CONTANDO HISTÓRIAS: <i>kaminja ikaa</i>	70
2.1	Histórias de <i>pacificação</i>	74
2.2	Primeiras referências: cronistas e seus leitores	80
2.3	Aldeamentos, resgates, guerras justas e descimentos	85
2.4	Primeiras povoações.....	91
2.5	Processo Pacificador e o “lendário retiro”	98
3.	<i>KINJA IKAA</i> : encontros e desencontros com os <i>kaminja</i>	115
3.1	Antes <i>kaminja</i> não existia.....	132
3.2	Ritualizando o ser kinja: <i>maryba</i>	138
3.3	Registros contemporâneos dos primeiros contatos dos Kinja com os <i>kaminja</i> 144	
3.3.1	<i>Iakyny mare!!! Iakyny mare!!!</i>	145
3.3.2	“Naquele tempo não tinha conversa”	158
4.	CAMINHOS DA ANTROPOLOGIA DE BAINES.....	189
4.1	O contexto acadêmico.....	190
4.2.	O contexto militar.....	196
4.3.	Ativismo e desenvolvimento sustentável.....	201
4.4.	Desafio coletivo do Indigenismo.....	210
5.	FAZENDO CAMPO EM UM CAMPO MINADO.....	213
5.2.	<i>Kaminja wuma</i>	214
5.3.	Taboca	222
5.4.	Balbina.....	228

5.5. Situação de pesquisa.....	232
5.6. O sistema de apelidos da escrita etnográfica.....	237
5.7. Rios, canoas e remos.....	241
5.8. Novas rotas?	250
5.9. Instituição total atípica.....	259
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS	267
REFERÊNCIAS	286

1. INTRODUÇÃO

A proposta desta tese foi se configurando quando, sufocado pelo prazo de conclusão de duas tarefas institucionais, senti-me instigado a pensá-las antropologicamente, como partes de um mesmo processo. Inicialmente, não concebia que unir essa pretensa heterodoxia seria possível. Naquele momento, sempre me pareceram atividades totalmente distintas. Foi nessa relutância, que se somava às dificuldades normais de um pesquisador que precisa se desdobrar para garantir a sobrevivência de sua família, longe das redes de sociabilidade da família extensa e de amigos mais próximos, que decidi problematizar o fazer antropológico.

Procurei então tecer as relações existentes entre a minha experiência profissional como servidor da Funai, objeto inicial de meu projeto de doutorado, com as experiências subsequentes como coordenador de estudos de impacto ambiental e de elaboração de relatórios de identificação e delimitação de terra indígena, ambos com os Kinja¹. Fui refletindo sobre minhas práticas profissionais como assessor da presidência da Funai, articulando-as com uma atividade paralela, voluntária, de coordenação de um Grupo de Trabalho (GT) para fins de reestudo dos limites da Terra Indígena Waimiri Atroari. Esta última iniciou-se antes mesmo de meu ingresso no programa de doutorado e vai perdurar, possivelmente, para bem depois dele.

Fui levado então a voltar o olhar para o fazer etnográfico e os embates indigenistas que estão no cerne das relações de poder entre os diferentes agentes que trabalham com os povos indígenas e os próprios povos indígenas. No caso específico da Terra Indígena Waimiri Atroari (TI WA), ao olhar para a dinâmica das relações sociais entre os indigenistas, os Kinja e os antropólogos que escreveram sobre eles, a partir de meu próprio lugar multisituado entre a

¹ Este termo refere-se à autodenominação de um povo indígena que ao longo do processo de “invenção da tradição” ficaram mais conhecidos pela denominação Waimiri-Atroari. Perceber-se-á ao longo desta tese que aparecerão, basicamente três modelos de grafia adotadas pelos *kaminja* (“brancos”). Quando aparecer Waimiri Atroari (sem aspas), estará associado a como os indigenistas a grafaram, em seu aspecto delimitador de identidades; Waimiri-Atroari (com aspas), a como Stephen Baines e muitos antropólogos posteriores a ele o fizeram, em seu aspecto de substantivo-composto; e Kinja quando estiver relacionado as minhas descrições, de modo a assumir uma autodenominação mais recente. Sobre as autodesignações supostamente ingênuas e arrogantes, ver Viveiros de Castro (2018, p. 47, nota 12). Os Kinja falam uma língua classificada pelos linguistas como pertencente a família Karib ou Caribe (BRUNO, 1996, 2003). Os Kinja denominam a sua língua de *kinja iara* (“língua de gente”). Habitam uma única terra indígena, situada entre os limites territoriais do sul do estado de Roraima e norte do estado do Amazonas, tendo o rio Alalaú como divisor natural entre eles. Em maio de 2016, de acordo com os dados do PWA, somavam 1898 pessoas distribuídas em 41 *mydy taha* (aldeia, casa ou maloca comunal). Os Kinja não reconhecem nenhum indivíduo, que, por ventura, tenha se criado fora dos limites reconhecidos como seu território tradicional, embora tenham aparecido, nos últimos anos, pelo menos duas pessoas que se intitulam “Waimiri-Atroari”.

antropologia aplicada, em sua parcela voltada para ações indigenistas e seus contextos institucionais, e uma antropologia *stricto sensu* acadêmica, percebi que essa relação se apoia em diferentes entendimentos acerca das questões que envolvem as categorias *trabalho*² e *subordinação*.

A ligação que os Kinja estabeleceram com o território, compreendido por uma ampla região entre os principais formadores dos rios Alalaú, Jauaperi, Camanaú, Curiaú, na margem esquerda do baixo rio Negro, e os afluentes do alto rio Uatumã, remonta, só em termos documentais, há mais de quatro séculos. Está presente em relatos históricos de cronistas e viajantes seiscentistas, passando por descrições de naturalistas e etnólogos no século XIX e início do XX, chegando aos indigenistas, no início da primeira república, e antropólogos, durante o regime militar. Para além dos documentos, essa ligação se encontra ainda presente em narrativas míticas e histórias dos Kinja, transmitidas oralmente ao longo dos séculos de ocupação territorial e afetiva, configurando-se como um marco histórico, cultural e ecológico que legitima uma afirmação territorial própria. As inúmeras pressões exercidas pelos diferentes representantes da sociedade nacional em busca de incorporá-los a regimes de trabalho e com isso subordiná-los aos seus interesses foram variadas ao longo desses quatro séculos. Os Kinja elaboraram, mediante artifícios variados, distintas formas de contato e enfrentamento para se manterem em seu *kinja itxiri* (uma das expressões que os Kinja utilizam para se referirem ao que hoje denominamos *território tradicional*). Diante de inúmeros fluxos de contato amistosos e mortíferos e de reorganizações territoriais, nas últimas décadas do século XX, entendo que a maneira mais eficaz que os Kinja produziram para se manter vivos e afirmarem sua identidade étnica foi por meio de um engajamento prático de seus jovens com os *kaminja*,³ para, sobretudo, não perderem as relações com o seu ambiente ancestral.

A expansão das relações mercantis que marcaram a história das *frentes de expansão*, para os povos indígenas no Brasil e as conflituosas relações decorrentes delas, tornou premente a necessidade de aprenderem e dominarem a língua portuguesa. Quem melhor a dominava passava a ser o interlocutor privilegiado junto aos “brancos”. Estes, desde a o período da administração colonial intitularam os interlocutores indígenas de “chefes”, “tuxauas”,

² A noção de trabalho como característica evolutiva dos homens e de separação das antinomias natureza e cultura é deveras reificada na cosmologia ocidental. Engels (1999 [1876]), por exemplo, estimulado pelos estudos de Darwin notava que o “sinal distintivo” que marcava a diferença das manadas de macacos e a sociedade humana era o trabalho. A perspectiva ideológica de dominação do homem sobre a natureza mediada pela noção de trabalho contribuiu para uma dialética de oposição que visa o controle e domínio constante dos recursos naturais.

³ Termo que faz oposição à condição de *kinja*. Sua tradução ficou comumente associada ao “branco”.

“capitães” ou “caciques”. No entanto, para além da visão utilitarista desses papéis sociais pelos agentes coloniais, é mister afirmar que muitos povos, por meio de suas lideranças, investiram na formação desses jovens, antes mesmo das campanhas sustentadas pelos movimentos sociais de apoio à questão indígena se fazerem presentes nos anos de 1970.⁴

A maneira pela qual os não-índios observaram esse engajamento indígena produziu outras modalidades de engajamento prático e teórico que concorreram e/ou reduziram o conhecimento indígena, no afã de produzirem suas próprias verdades. No caso dos Waimiri-Atroari, um antropólogo se destaca na produção etnográfica sobre esse povo, não só por apresentar uma realidade pouco conhecida sobre a administração governamental sobre os povos indígenas, ao privilegiar uma leitura da complexa realidade que perpassa a política indigenista, como de, nesse processo, apontar a sujeição individual e coletiva Waimiri-Atroari. Entendo que Stephen Baines nos traz parte desse entendimento ao etnografar a *Frente de Atração dos Waimiri Atroari* (FAWA) e primar por uma análise de discursos produzidos no cotidiano dessa frente de maneira inovadora, no tocante à ação local da administração indigenista, mas reificada por uma teoria da coerção. Ao revelar como os servidores acreditavam estar se apropriando do engajamento indígena para manipular identidades étnicas, também se colocou como produtor de uma das modalidades ao plano específico da dominação.

Observo que tanto a ação indigenista praticada sobre os Waimiri-Atroari, em tempos mais recentes, quanto a antropologia que focou essa relação, podem ser analisadas à luz de outros contextos. Observar o contato com os Kinja numa perspectiva de ação do Estado concorreu para perceber não só a política indigenista como a política indígena. Ler as etnografias realizadas sobre os Waimiri-Atroari, em perspectivas específicas do fazer antropológico, levou-me ao diálogo com trabalhos clássicos e formadores das ciências sociais. Esse conjunto prático-teórico me possibilitou o questionamento sobre o fazer etnográfico em distintos contextos de produção. Por esse caminho, de que antropologia está se falando quando

⁴ O documentário “Estratégia Xavante”, recuperou um desses episódios onde oito crianças foram deliberadamente encaminhadas para serem criadas por famílias de Ribeirão Preto/SP, que tinham fazendas nos territórios tradicionais Xavante em Mato Grosso, para terem o domínio da língua portuguesa e entender a “cultura” contra a qual teriam que guerrear, pelo domínio das tecnologias⁴ da sociedade moderna. Disponível em <https://www.youtube.com/playlist?list=PL94CE2D05E2C89E0B>. O sentido de tecnologia evoca tanto o domínio da nova língua, quanto o uso de metal, de motores, de novas possibilidades de realização de seus próprios rituais e do entendimento de outros, como o ritual do branco, personificado pelo Estado. Passa também pelas novas possibilidades de construção de memória, de fortalecimento da identidade e de apropriação do que lhes convém desse mundo dos brancos. Foi isso que fizeram os Xavante de Pimentel Barbosa para manter-se A’uwêe uptabi (gente de verdade). As crianças que deixaram o ambiente familiar indígena para serem criadas pelos fazendeiros na cidade retornaram para a terra indígena e são hoje parte das lideranças das aldeias. Para uma visualização mais ampliada do que significa ser A’uwêe uptabi (o povo verdadeiro), ver o documentário de mesmo nome, disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=UDOuRnR3Fpk>.

pensamos nos Waimiri-Atroari? Como a categoria *trabalho*, mobilizou/acionou diferentes entendimentos sobre como programar o futuro dessa população? Como a retórica do trabalho e da relação subjugação/dominação acionou diferentes formas de engajamento político? E, particularmente, como a antropologia deve lidar com essas leituras realizadas em contextos históricos específicos à luz das novas relações indígenas com o Estado?

Em torno do interesse pelo estudo etnográfico dos Waimiri-Atroari e da tentativa de realizar costuras entre pesquisas que privilegiam histórias locais dos povos indígenas amazônicos e pesquisas que se voltam para temas da *governança* e *administração*,⁵ configura-se a intenção de aprofundar diálogos com diferentes tradições da etnografia e da teoria antropológica.

O trabalho de maior impacto e fonte de pesquisa antropológica sobre os Waimiri-Atroari é o de Stephen Baines (1991). Esse autor destaca o impacto da chegada de projetos em grande escala, levados a efeito pelo Estado, na vida cotidiana dos Waimiri-Atroari, buscando sinais de racionalidade administrativa e hierárquica da Frente de Atração da Funai (como a “linguagem de dominação”, “discurso de dominação” e a pedagogia da pacificação e/ou conversão), que estabeleceu, segundo o autor, a subordinação dos indígenas ao aparato regulatório do Estado burocrático centralizado. De modo subliminar, seu trabalho apresenta a conquista do território Waimiri Atroari e a forma pela qual se processa o uso legítimo da força pelo Estado, sob a justificativa de manutenção do “interesse nacional”, e assim se impõe articulado com interesses empresariais. A descrição desse exercício de poder do Estado, numa região amazônica em que se tinha pouco controle administrativo-legal, exemplificaria como o uso da violência e da vigilância rotineira, na prática, teria um alto custo para essa população indígena.

O meu primeiro contato com os Kinja também se inicia observando os impactos de projetos de desenvolvimento, em contextos totalmente distintos de Baines, como veremos ao

⁵ *Administração* entendida não somente enquanto “administração (“pública”) governamental direta (municipal, estadual, federal)”, mas entendendo-a como integrando “a própria forma social acreditada como ordenando uma coletividade (no caso do Estado Nacional brasileiro, o regime republicano e a democracia), na qual se combinam crença e materialidade” (TEIXEIRA; SOUZA LIMA, 2010, p. 55). Estão incluídos nesse tema tanto o jogo político partidário e a esfera do direito como as organizações ditas não-governamentais, as redes de agências de cooperação técnica internacional (governamental e não-governamental), segmentos do empresariado e do “mundo do mercado”. Por *governança* atribui-se o “sentido foucaultiano de tecnologias de governo (FOUCAULT, 2000, 2008a, 2008b), de invenção de segmentos sociais específicos por dispositivos que se estatizam ao longo do tempo, ainda que não sejam exclusivamente limitados aos exercícios de poder da chamada administração direta” (TEIXEIRA; SOUZA LIMA, op. cit.).

longo desta tese. Observei, ao contrário, os Kinja em outro contexto, como sujeitos históricos (FOLHES et al, 2014). Notei as práticas cotidianas que eles estabelecem com o ambiente circundante, para além dos limites definidos pelo contorno da terra indígena atualmente demarcada, respeitando-os em seus saberes e posições. Vi outras relações estabelecidas com o PWA, que não passavam necessariamente pelo conceito sociológico de dominação, estando mais próximas do conceito de aliança.⁶ Comecei, então, a observar que a história territorial dos Kinja se fundou em comportamentos relacionais estabelecidos na história oral, nos lugares sagrados (caminhados, imaginados e sonhados), nas festas (*maryba*), nas rotas percorridas por personagens mitológicos ou antigos habitantes, nos novos e antigos deslocamentos entre as *mydy taha* (aldeia, casa, moradia ou maloca comunal) - constituindo, por fim, “sua região” a partir de linhas de afetividade que se cruzam e se fundam em experiências ecológicas íntimas com esses lugares -⁷, e, tudo isso, em estreita relação com o PWA. A partir dessa perspectiva uma nova chave de entendimento se abriu para refletir sobre as relações de contato interétnico anteriores a narrativa do antropólogo Stephen Baines. Busquei entender como os “brancos” (*kaminja*) contaram essa história e de como os próprios Kinja a observaram.

Este trabalho, portanto, analisa as narrativas históricas dos encontros realizados entre os *kaminja* e o povo indígena Kinja, tomando como motivador analítico a etnografia de Stephen Baines. Em 1982, esse antropólogo inicia sua pesquisa com o objetivo de investigar as *relações interétnicas* que estavam se processando no calor da execução de projetos de desenvolvimento em larga escala. Os projetos eram parte integrante do Plano de Integração Nacional (PIN), iniciado no governo do general Emilio Garrastazu Médici.

⁶ As combinações de relações interpessoais apresentadas por Landé (1977) como “relação diádica”, “grupo diádico não-corporado”, e “rede social” configuram-se como inspiradoras para a noção de aliança que pretendo adotar nesta tese. Os desdobramentos de sua análise sobre as bases diádicas do clientelismo contribuíram para uma série de trabalhos sobre relações pessoais e patronagem (Weingrod (1986), e Gryszpan, (1990)). O mesmo pode ser dito em relação à ideia de rede social, composta por uma série de relações diádicas, formada “por todas aquelas pessoas que estão ligadas umas às outras direta ou indiretamente”. A partir de Mayer (1966), o autor esclarece que as redes sociais têm sido definidas como “matrizes de relações sociais” ou como “campos sociais feitos de relações entre pessoas”. Incluiriam, portanto, todos os indivíduos que se encontram em um dado campo e que estão, direta ou indiretamente, em contato uns com os outros. Isto significa que inclui todos os indivíduos que estão conectados diretamente com ao menos um outro membro da rede (1977, p. xxxiii). Todavia, Scott me chamou mais atenção ao minimizar o papel da coerção nas relações de submissão entre patrão-cliente e subir o tom nas relações de reciprocidade que amparam sua legitimidade. Guardadas as devidas proporções, entendo que as relações dos Kinja com o PWA podem ser observadas como um tipo de quebra da verticalização das relações de poder. O que os Kinja esperam do PWA, parafraseando Scott em relação ao “patrão”, é que ele exerça o “papel de mediação, ou seja, a capacidade de utilizar seu poder de negociação fora da comunidade, especialmente para conseguir benefícios para ele e seus clientes” (SCOTT, 1985, p. 38). Uma relação que cobra do PWA garantias de seus modos de vida, de sua integridade física e quaisquer conflitos provenientes de grupos de interesse por recurso naturais (pescadores, madeireiros, pequenos e grandes exploradores minerais, poder público e privado).

⁷ Um trabalho orientador para essa perspectiva foi o de Barbosa de Oliveira (2012).

1.1 Os caminhos que me levaram aos Kinja

Entre os anos de 2009 e 2012 trabalhei como assessor da Funai, lotado na então Coordenação de Licenciamento (COLIC) hoje, Coordenação Geral de Licenciamento (CGLIC), ligada à Coordenação Geral de Gestão Ambiental (CGGAM) e à Diretoria de Promoção e Desenvolvimento Social (DPDS). Esse período foi marcado pela gestão mais longeva de um presidente da Funai, o antropólogo Marcio Meira, e de mudanças marcantes propiciadas pelo projeto de reestruturação do órgão indigenista, visando a sua “modernização” e aparelhamento dentro do próprio Estado.

Fui um agente do campo ambiental indigenista - uma espécie de subcampo que perpassa outros tantos: como o campo indigenista (SOUZA LIMA, 1985), o campo da política ambiental (CARNEIRO, 2003), o campo de desenvolvimento (RIBEIRO, 1992), todos decorrentes do referencial analítico de campo político (BOURDIEU, 2010), participando do espaço de luta pelo poder “de arbitrar sobre os destinos dos povos indígenas no Brasil” (SOUZA LIMA, 1987, p. 153). Observei, bem de perto, o que significa, na estrutura administrativa governamental, agentes com maior capital simbólico imporem aos demais decisões coletivamente impositivas.⁸ Se esse lugar me abre uma porta de análise, também fecha outras tantas.⁹

O cargo em comissão por mim ocupado era um dos seis cargos de Grupo-Direção e Assessoramento Superior - DAS¹⁰ “emprestados” pelo Ministério do Planejamento, Orçamento

⁸ Tipo de situação emblemática à exposição de Luís Cardoso de Oliveira (2012, p.98-101) acerca da *Moral e Ética* nos campos da Antropologia e do Direito, quando trata da (falsa) impressão do Estado em produzir “uma solução normativamente correta ou justa”. Aqui, a suposta, imparcialidade da decisão normativamente válida e justa teria o caráter de garantir o direito à manifestação de todos os participantes na disputa (lideranças indígenas, movimentos sociais e indígenas, Funai, Ibama, MMA, MME, SGPR, etc.), à sombra da razão, mas implementados impositivamente pelo uso da força. Entre o *legal* e a *moral* os “juizes” tenderiam mais ao primeiro, sem as devidas considerações de todos os interessados. Por fim, sem uma atitude *ética* – menos pelo consenso do que pela arbitrariedade do procedimento que carrega em si o “etnocentrismo da perspectiva monológica ou unilateral encantada com a lógica argumentativa do pseudo-universalismo que a caracteriza” (Cardoso de Oliveira, 2012, p.99).

⁹ Penso não só nas dificuldades encontradas por Frederico Neiburg (1997) e Jose Carlos Gomes dos Anjos (2002) ao fazer investigações antropológicas no próprio grupo de origem, mas no constrangimento de situar colegas de trabalho nesse empreendimento, enquanto um “*insider ethnography*”, tal qual relatado por Mosse (2005) e por Bronz (2011, 2014). “Sobre o mal-estar na antropologia”, ver Pacheco de Oliveira (2004). Sobre outros constrangimentos que envolvem a relação pesquisador-pesquisado e o “mal-estar deontológico”, ver Offerlé (2009).

¹⁰ Cinco desses “DAS 102.4” foram incorporados pelo órgão indigenista oficial, por meio de remanejamento de cargos em comissão, em tratativas com o governo federal quando da criação da CGLIC, por meio do Decreto Nº 7.778, de 27 de julho de 2012, cumprindo com a promessa do presidente Marcio Meira aos servidores da DPDS, particularmente, à CGGAM, que até então concentrava os técnicos do licenciamento ambiental.

e Gestão (MPOG) ao órgão indigenista, a partir de 2008. Essa ação visava ampliar e “qualificar” o quadro de *servidores* lotados na CGPIMA, mais especificamente na, então, Coordenação de Meio Ambiente (CMAM), que concentrava os esforços de acompanhar os processos de licenciamento ambiental na FUNAI e que deu origem à Coordenação Geral de Licenciamento Ambiental (CGLIC). A criação dessa coordenação resultou de *estratégias e consensos* de distintos agentes do governo federal para atenuar os problemas relativos à demanda da agenda ambiental referentes às obras do Programa de Aceleração do Crescimento - PAC, qual sejam, as licenças ambientais.

Meu trabalho¹¹ consistia, basicamente, em fazer gestão institucional, a fim de aprimorar procedimentos, alimentar processos com a produção de documentos relativos ao licenciamento ambiental, elaborar despachos, informações técnicas, notas técnicas, pareceres, minutar memorandos e ofícios, levantar e responder questionamentos à Procuradoria-Geral Especializada da FUNAI, avaliar estudos e programas ambientais do *componente indígena* e atualizar planilhas dos processos que estavam sob minha responsabilidade para pautar a direção do órgão indigenista nas reuniões na “sala de situação do PAC”. Marcava e participava de reuniões de governo e reuniões com povos indígenas, entre outras atribuições concernentes à agenda ambiental, ou “agenda marrom”, como apelidada nos corredores institucionais por servidores que se consideravam mais “nobres”.¹²

Essa inserção profissional me possibilitou ser um observador direto do ambiente político-administrativo dos aparelhos estatizados de poder em seu exercício cotidiano junto aos povos indígenas. A necessidade histórico-estrutural da administração pública de fundamentar procedimentos, de ler, escrever e analisar documentos e estudos resultantes dos procedimentos administrativos de licenciamento ambiental do componente indígena, motivou-me a construir um interesse de pesquisa para o projeto de doutorado relacionado às práticas de produção de documentos no fazer indigenista.

¹¹ Existem muitas leituras acerca de como deveria se pautar o trabalho de um “assessor do PAC”. Objetivamente, para o governo e, particularmente, para parte das alianças formadas para efetivar o “empréstimo” de cargos comissionados e das justificativas dadas a terceiros, esperava-se dele que os processos “andassem” para atender às expectativas de reciprocidades na troca de benefícios. Para o indigenismo, essa relação ganha outros contornos e volta-se para distintos caminhos de “proteção” aos povos indígenas.

¹² Como demonstra Leite Lopes (2006, p.35), ao pesquisar a área institucional do *meio ambiente*, “marrom” se constitui por oposição à sua outra parte, “verde”. Então, no sentido, das intervenções praticadas pelos agentes e instituições, bem como da incorporação da retórica do meio ambiente, percebi que quanto mais *verde*, mais *nobre* é considerado o seu trabalho.

Minha iniciação no campo ambiental começou em 2001, quando fui convidado por uma amiga antropóloga, que trabalhava com consultoria ambiental,¹³ para fazer um diagnóstico socioeconômico do setor pesqueiro no Espírito Santo.¹⁴ Em 2004 fui novamente chamado para trabalhar como *consultor externo*¹⁵ para a empresa de consultoria ambiental *Ecology and Environment* do Brasil, por outra antropóloga,¹⁶ para realizar pesquisas de campo, junto às comunidades de pesca do estado do Rio de Janeiro. Como *antropólogo consultor*, participei (antes de ir para a Funai) de 14 procedimentos de licenciamento ambiental, em cinco empresas de consultoria, sendo oito deles com populações caiçaras (pescadores) e seis com povos indígenas no Brasil.

Foi a partir dessas experiências que, em meados de 2009, surgiu o convite para trabalhar na Coordenação Geral de Patrimônio e Meio Ambiente Indígena (CGPIMA), atual Coordenação Geral de Gestão Ambiental (CGGAM), como assessor da Presidência da FUNAI. A servidora Julia Paiva, também antropóloga, fez-me um convite informal por telefone e email. Tínhamos trabalhado num mesmo procedimento de obtenção de licenças ambientais, ela, como *Técnico Responsável pelo Processo – TRP*, acumulado em determinados momentos com cargos de chefia, e eu como *Antropólogo-coordenador* do componente indígena da Duplicação da BR-222. Declinei no primeiro momento, menos pelo receio de trabalhar na Funai, do que motivado pelo nascimento de minha primeira filha. Esse marcante acontecimento originou uma mudança para uma casa que personificava o avesso do cotidiano de trabalho com a “agenda marrom” na Funai. Todas as janelas da casa davam vista para um mar estonteantemente azul. Ainda hoje sou capaz de lembrar a visão de cada uma delas, especialmente aquelas onde praticava *shantala* na pequena Coral, aos primeiros raios de sol da manhã. Nunca mais morei em tão pitoresco lugar.¹⁷ Último refúgio de minha infância e adolescência.

¹³ Trabalhava na empresa Biodinâmica, sediada no Rio de Janeiro.

¹⁴ O intuito do trabalho era caracterizar a atividade de pesca em Vitória e Vila Velha, no estado do Espírito Santo, a fim de identificar as comunidades pesqueiras, os tipos de embarcações predominantes, as artes de pesca, os locais e rotas de pesca e aspectos da comercialização do pescado, com o objetivo de aprofundar o conhecimento da dinâmica da pesca na região, observar os conflitos existentes no uso do espaço marítimo do que, nos procedimentos de licenciamento ambiental, se denomina de *área de influência* (AI) da atividade de prospecção de petróleo. O meu “diagnóstico” seria incorporado aos estudos de impacto ambiental (EIA) de um empreendimento petrolífero em águas profundas (*offshore*), de responsabilidade da empresa Esso Brasileira de Petróleo Ltda. De posse dos diferentes diagnósticos, os *gerentes de projeto* e sua equipe técnica construíam análises de impacto e suas possíveis mitigações para o andamento das licenças ambientais junto ao órgão licenciador.

¹⁵ Categoria utilizada para referenciar aqueles que não são do quadro de funcionários da empresa. São contratados para o atendimento de itens específicos do Termo de Referência publicado pelo Ibama.

¹⁶ Ambas foram contemporâneas no período de formação acadêmica em Ciências Sociais no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

¹⁷ Lembro-me do indigenista Porfírio Carvalho, nos últimos anos de sua vida, me dizendo que queria colocar os pés na areia no delta do Parnaíba e descansar. Talvez lá ele esteja. Um dia também retorno para a minha praia.

No entanto, a sondagem pela Funai não parou, visto que não era fácil encontrar um antropólogo que se dispusesse a trabalhar com licenciamento ambiental no órgão indigenista, apesar do cargo em comissão DAS 102.4 gozar de um certo *status* na estrutura burocrática hierarquizada da administração pública. Mais difícil ainda era conseguir um antropólogo com alguma experiência no campo do licenciamento ambiental. Em novembro de 2009, decidi aceitar o convite e, após os trâmites burocráticos para posse, me desloquei para Brasília com a expectativa de ficar no máximo seis meses. Permaneci por quase três anos, antes de ser *exonerado a pedido*.

Participar coletivamente do cotidiano do órgão indigenista¹⁸ me estimulou a pensar em como produzir um conhecimento a partir de minhas experiências (INGOLD, 2011). Observar as tramas de vida, diferentemente de Ingold, nos interstícios dos conflitos e agenciamentos políticos e nos modos de fazer antropologia *en la latinoamerica*. Tendo em vista essa experiência e a necessidade pessoal cada vez maior de ampliar o interesse relacionado às pesquisas sobre os exercícios de poder, no meu caso, subjacentes aos processos de licenciamento ambiental sobre o “componente indígena”, vislumbrei, com a entrada no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade Federal do Maranhão, a possibilidade de amadurecimento teórico sobre esse tema.

No entanto, a construção do objeto de investigação que ora apresento precisou modificar a rota anteriormente traçada e, no bojo de semelhantes reflexões, trilhar outros caminhos, recuperando, inclusive, aqueles tomados por mim no mestrado, também resultado de meus fluxos de vida pregressos.¹⁹ Refiro-me ao período quando me confrontei com a questão

¹⁸ Sofrendo pressões, constrangimentos, conquistas e decepções, bem como de vivenciar a atmosfera monótona das repartições, beber café escutando a “rádio cipó”, sentir o cheiro dos arquivos, dividir o computador com as baratas, realizar constantes viagens para as Terras Indígenas, escutar os infundáveis casos dos indigenistas, sofrer prisões e ameaças dos índios, ter a desconfiança dos servidores *da ponta*, ou seja, dos “fluxos da vida” (INGOLD, 2011).

¹⁹ Iniciei meu aprendizado no campo das ciências sociais no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais – IFCS/UFRJ, em 1996. Aos poucos fui me interessando pela antropologia e a trajetória das ideias e dos modelos analíticos em suas diferentes vertentes intelectuais, assim como das potencialidades do exercício etnográfico. Ainda durante a graduação, intrigado com as dicotomias clássicas que movimentam epistemologicamente a disciplina, particularmente, o pêndulo teoria e prática (etnográfica), tranquei o último semestre que faltava para a minha formação e viajei pelo norte-nordeste, com uma namorada que estava ligada à cultura popular no Maranhão. Após alguns meses de viagem estabelecemo-nos em São Luís. Tive a oportunidade de conhecer, em Barra do Corda, interior do estado, os Tentehar/Guajajara e os Ramkokamekra-Canela, por intermédio da professora Elizabeth Maria Bezerra Coelho (Beta, hoje minha orientadora), enquanto cursava como ouvinte o curso de Etnologia Indígena na UFMA. Fiquei particularmente encantado com o intenso movimento cultural Ramkokamekra e, ao mesmo tempo, intrigado com a realidade com a qual me deparava. Assim, retornei ao Rio e apresentei um plano de estudo ao Prof. Marco Antonio Gonçalves, que se interessou pela minha experiência e pelo projeto. Como resultado, após uma mudança de foco do tema, apresentei-o para ingresso no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do IFCS/UFRJ, defendendo, em 2003, a dissertação intitulada: “O Antropólogo como Nativo: etnografia sobre o relacionamento etnográfico (William Crocker e os Ramkokamekra-Canela)”.

da prática etnográfica e das teorias que constroem ou moldam a forma de conduzir uma etnografia. Ao fazer minha primeira incursão em terras indígenas, como um antropólogo em formação, deparei-me com uma situação na aldeia Escalvado, Terra Indígena Canela, localizada no estado do Maranhão, que aos poucos construí como um dado etnográfico importante a ser examinado. Na primeira visita que fiz à aldeia Escalvado, ainda antes de ingressar no mestrado, observei que pequenos e modernos gravadores reproduziam músicas canela para a audição atenta de parte de seus integrantes. Atendia ao uso específico, pelos indígenas, de tentar atualizar a transmissão de conhecimento das cantigas tradicionais dos Canela. E, numa outra perspectiva, também era utilizado numa atualização de registros antropológicos. Além da reprodução das músicas tradicionais, notei que um dos chefes da família que havia me recebido e me batizado com um nome canela gravava seus próprios depoimentos. Posteriormente, percebi que esse instrumento de uso, até então consagrado pelos antropólogos, era usado por um *recorder*,²⁰ tanto para o atendimento a seus fins específicos, quanto como parte da empresa etnográfica montada pelo antropólogo estadunidense William Henry Crocker em seu longo relacionamento com os “Ramkokamekra-Canela”.²¹

A estrutura criada por esse antropólogo “para levar a cabo sua ambição de entender a *aculturação* Canela me animou a discutir a etnografia pela etnografia” (FOLHES, 2004, p, XXIII). Tive ainda a oportunidade de “acompanhar suas práticas de trabalho de campo, *in loco*, e não apenas seus textos”. Pude, com isso, ir além das perspectivas de Geertz (2002) e Silva (2000), de tomar uma totalidade subjacente à interpretação e à escrita, acrescentando ao debate a observação de um ritual antropológico, o trabalho de campo.

Deixei, portanto, em segundo plano a tentativa de produzir uma etnografia sobre a vida institucional da Funai em sua participação nos procedimentos administrativos de licenciamento ambiental e a estrutura criada para gerir os estudos de impacto ambiental do componente indígena, a partir de seus documentos. E passei a construir uma investigação focalizando

²⁰ Em 1964, Crocker criou o “*Canela Diary Program*”. A iniciativa, segundo ele, surgiu durante seu retorno à aldeia do Ponto, em seu segundo campo, ao constatar que “Marcelino Hãwpuu, “*a natural ethnologist*”, por sua livre e espontânea vontade, continuou a escrever sobre os assuntos ocorridos na aldeia - naquele momento passavam por um movimento messiânico - mesmo sem a sua presença, guardando esse material para vendê-lo quando retornasse” (FOLHES, 2004, p. 38-39). O ambicioso programa foi formado por indivíduos canela classificados como, “*writer*”, “*translator*” e “*recorder*”, todos considerados seus assistentes. Estes se dividiam em assistentes-*in* e assistentes-*out*. Segundo Crocker “o principal argumento deste programa era permitir que seus executores expressassem livremente os acontecimentos pessoais e os da aldeia, cotidianamente” (FOLHES, 2004, p. 38).

²¹ Hoje se autodenominam “Mêmöltumre” (SILVA JUNIOR, 2006). Para uma contextualização desse etnônimo ver Soares, Melo (2018)

novamente o fazer etnográfico, agora com a perspectiva analítica de transformar um trabalho aplicado em acadêmico, sem criar uma distinção entre ambos.

Entendo, portanto, que o esforço atual congrega também o interesse em dar continuidade a essa reflexão sobre o fazer antropológico, a partir do entendimento a respeito das diversas experiências de efetivá-lo. Nessa segunda empreitada, retomo “a minha pretensão de discutir o fazer etnográfico, pautado num caso específico de um relacionamento etnográfico” (FOLHES, 2004, p. 107), a partir de minha inserção profissional. Meu “nativo relativo”²² agora se volta, concidentemente, para outro estrangeiro. Desta feita, um que desenvolveu trabalho de campo com o povo indígena “Waimiri-Atroari”, influenciado pelo conceito de *fricção interétnica* de Roberto Cardoso de Oliveira (1964).

1.2. Entrando no *kinja wuma*

Cheguei na Terra Indígena Waimiri Atroari sem qualquer aprofundamento da literatura sobre os Kinja. Fazia parte de um grande número de pessoas que sabiam minimamente o sofrimento social a que esse povo indígena havia sido exposto, decorrente dos métodos utilizados pelo Estado para construir uma rodovia atravessando o seu território tradicional, e nada conhecia sobre suas especificidades socioculturais. Como estudante de Ciências Sociais no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS/UFRJ) pude cursar disciplinas específicas sobre povos indígenas. Ao me lembrar desses cursos observo agora o paradoxo que marcou meus primeiros entendimentos sobre os famosos Waimiri-Atroari. Embora não me lembrasse das pesquisas etnográficas realizados especificamente com esse povo, lembrava bem do infortúnio de antropólogos (Stephen Baines e Marcio Silva) que realizaram estudos antropológicos na “área indígena Waimiri-Atroari” (BAINES, 1991). Anos mais tarde, quando comecei a trabalhar na sede da Funai em Brasília/DF, pude me deparar com as diferentes leituras de servidores e antropólogos, que atuavam dentro e fora do Estado, sobre as ações realizadas pelo Programa Waimiri Atroari (PWA). No primeiro caso, remetido ao período universitário, ressaltavam os contextos sobre a atuação antropológica; no segundo, as narrativas se voltavam para os modelos de indigenismo e a atuação do principal articulador do programa, o Sr. José Porfirio Fontenele de Carvalho. Personagem marcante do indigenismo brasileiro,

²² Faço alusão ao texto de Viveiros de Castro (2002a) em que discute as relações sociais entre o antropólogo e o nativo. Sendo a minha relação de “outrem” marcada pelo outro Eu antropólogo.

Carvalho alimentava posicionamentos bastante antinômicos que perfaziam os rótulos de seus amigos ou inimigos.

Ir trabalhar com os Kinja representava, portanto, a entrada numa história extremamente complexa, rica e desafiadora. O meu ingresso na terra indígena, em julho de 2013, passou a ser tratado como o fio condutor da trama que vai articulando as dimensões das duas tarefas que, de início, me pareciam tão distintas.

Cheguei ao território kinja por meio de redes e relacionamentos pessoais que estruturam o campo do desenvolvimento.²³ Fui convidado pela empresa de consultoria ambiental Ecology Brasil, sediada na cidade do Rio de Janeiro, para coordenar o Estudo do Componente Indígena (ECI) da *Linha de Transmissão 500 kV Manaus-Boa Vista e Subestações Associadas*.²⁴ Dois fatores concorreram para o convite realizado por esta empresa de consultoria.

Eu já era uma pessoa conhecida pelos quadros organizativos da empresa: presidente, vice-presidente, alguns diretores, gerentes, coordenadores e técnicos. Alguns dos integrantes do corpo dirigente, especialmente, *gerentes de projetos* foram meus contemporâneos no período de graduação no curso de Ciências Sociais no IFCS/UFRJ, e, por essa razão, eu já havia sido convidado a trabalhar em outros *projetos* como *consultor externo* (primeiramente como *técnico* e depois como *especialista*). Uma das diretoras, em 2013, foi, inclusive, quem me oportunizou o primeiro emprego após concluir o mestrado,²⁵ em 2004. Outrossim, na época do convite, em 2013, eu estava justamente participando de outro projeto com essa empresa.

Em dezembro de 2012, recém-saído da Funai, buscava retornar para a academia após quase uma década afastado. Meses antes havia feito contato com o professor Antonio Carlos de Souza Lima, que havia sido meu professor no período de graduação no IFCS, para fazer o doutorado no Museu Nacional. Cheguei a me inscrever e participar do edital de seleção de 2012, mas não consegui tempo hábil para estudar a bibliografia do certame, uma vez que ainda estava

²³ O acesso a trabalhos de consultoria apoia-se, em grande medida, em relações pessoais com integrantes das redes do licenciamento ambiental. Para um debate sobre as “amizades instrumentais”, ver Wolf (2001). Sobre as redes e relacionamentos pessoais que estruturam o campo do desenvolvimento, caracterizando o “desenvolvimento como a expansão econômica adorando a si mesma”, ver Ribeiro (2012, p. 197). Já para uma reflexão acerca do capital específico do campo ambiental, ver Zhouri (2012).

²⁴ Terminologia que compunha o sistema de transmissão de energia elétrica do Lote A que foi a Leilão Nº 004/2011 promovido pela Agência Nacional de Energia Elétrica (ANEEL) cujo arrematante foi o Consórcio Boa Vista, formado pelas empresas Alupar Investimento S.A. e as Centrais Elétricas do Norte S.A. (Eletrobrás Eletronorte).

²⁵ Convite feito ainda no calor da defesa durante as comemorações no Bar Amarelinho, localizado na Cinelândia, no Rio de Janeiro.

vinculado à rotina administrativa da Funai. Ao fim do ano, aceitei o convite da Ecology Brasil para participar do estudo da *Avaliação Ambiental Integrada* (AAI) da bacia Tapajós-Jamanxim.

Havia a expectativa, por parte da gerência de projeto,²⁶ “de que a minha participação na avaliação de conflitos com os povos indígenas fosse um fator positivo, tendo em vista a experiência acumulada nos anos em que trabalhei como assessor da Funai, acompanhando procedimentos administrativos de licenciamento ambiental” (FOLHES, 2016, p. 148). Tinha ficado responsável pelo acompanhamento técnico dos procedimentos de licenciamento ambiental dos aproveitamentos hidrelétricos de Teles Pires, São Manoel e Foz do Apicás,²⁷ localizados no rio Teles Pires, afluente do rio Tapajós. Portanto, de minha parte, embora pudesse ser pouco perceptível, a minha condução “técnica” nesses procedimentos produzia efeitos de intervenção política em defesa dos direitos indígenas, imaginei que conseguiria fazer o mesmo com a AAI.

No entanto, nem as minhas expectativas, nem a do gerente de projetos foram correspondidas; a minha participação técnica na AAI foi extremamente complexa e desgastante,²⁸ em razão das tentativas de defesa, que empreendi junto ao Consórcio Tapajós, e dos argumentos descritos na avaliação de conflitos com povos indígenas. Enfrentei o dilema de tornar esse estudo mais sensível à questão indígena, ao passo que perdia o controle sobre a maneira como as minhas análises eram usadas e manipuladas. Foi o risco que corri ao trabalhar com poderosas organizações governamentais, como é o caso do setor elétrico e suas parcerias privadas. Em todo caso, minha relação com a empresa ainda não havia atingido suas repercussões finais quando fui convidado para coordenar o ECI na Terra Indígena Waimiri Atroari. Na ocasião, a empresa consultora – que já era a segunda contratada pelo empreendedor - já estava em tratativas com a Funai e o empreendedor, tendo elaborado um Plano de Trabalho, como diretriz solicitada pelo órgão indigenista para ser submetida à sua prévia avaliação.²⁹ Esse é um dos primeiros passos para o atendimento do procedimento instituído pela Funai e um dos

²⁶ A atribuição desses gerentes se coaduna como a definição de Boltanski e Chiapello para um novo significado que o termo adquire a partir de fins dos anos 80, que designa “todos aqueles que demonstrem excelência no gerenciamento de equipes, no tratamento com as pessoas, em oposição aos engenheiros, mais voltados para a técnica” (BOLTANSKI & CHIAPELLO, 2009, p. 107).

²⁷ O AHE Foz do Apicás saiu do planejamento energético do PAC 2, tendo em vista as difíceis negociações com os Kaiabi e Munduruku e a estratégia de executar as usinas com maior potencial hidrelétrico.

²⁸ Para uma reflexão sobre a minha participação nesse projeto ver FOLHES (2016).

²⁹ Posteriormente vim a descobrir que meu nome compunha esse Plano, sem o meu conhecimento e autorização. Essa é uma prática da consultoria, que sonda a disponibilidade da realização do trabalho por consultores externos e, sem qualquer relação contratual estabelecida, encaminham projetos para concorrerem em editais de contratação, pregões eletrônicos, etc., e só depois formalizam a contratação.

primeiros *produtos* que amparam o contrato entre as empresas e o *consultor externo*, no caso, o antropólogo.

Esse convite também precisa ser observado à luz de minha rede de relações estabelecidas na Funai. Possivelmente, integrantes dessa rede não só tenham cogitado meu nome junto à empresa Ecology, como também junto ao Programa Waimiri Atroari (PWA). É corriqueiro em licenciamentos de grandes empreendimentos existir sempre uma conversa nos bastidores entre empreendedores e altos funcionários e servidores de empresas de consultoria e Funai sobre eventuais nomes para a coordenação desses estudos. Na Funai eu havia trabalhado com Maria Janete Albuquerque de Carvalho, filha de José Porfírio Fontenelle de Carvalho, criador e coordenador-geral do PWA. Por parte da Ecology, foi-me confidenciado que alguns de seus gerentes tinham outro nome para coordenar esse estudo, mas a pretendente, uma antropóloga paulista, foi trabalhar justamente na Coordenação de Licenciamento da Funai, salvo engano, a partir do convite da própria Maria Janete. Seu nome havia sido ventilado, na Ecology, por outra assessora que tinha saído dessa empresa para trabalhar na CGLIC e havia retornado para a mesma empresa consultora, após sua exoneração da Funai.

A antropóloga que haviam cogitado para coordenar o estudo também era uma pessoa com trânsito entre índios, Funai, ministérios e outro setores da administração pública em que havia uma agenda relacionada à questão indígena. Nunca soube das articulações internas entre as pessoas vinculadas à Funai e ao Programa Waimiri Atroari, mas imagino que pode ter havido uma sinalização positiva de meu nome ao coordenador geral do Programa, Porfírio de Carvalho. Ele não me conhecia e certamente deve ter procurado saber de quem se tratava. Primeiro com sua própria filha e, dependendo da fonte com quem tenha conversado nas redes que mantinha com o setor elétrico e sua área de meio ambiente, pode ter recebido uma avaliação negativa por conta de meus posicionamentos e análises críticas acerca dos Aproveitamentos Hidrelétricos - AHE no rio Teles Pires, citados acima. Ou mesmo favoráveis, dependendo se as pessoas consultadas fizessem parte de sua rede no campo indigenista.

Por outro lado, Carvalho, à época, estava num confronto particular com o então diretor da Eletronorte e sua posição era de não realização do empreendimento, manifestada desde o período que antecedeu o leilão do lote do empreendimento.³⁰ Os dois tinham entendimentos

³⁰ Em 2010, a ELETROBRAS ELETRONORTE elaborou o Relatório R2 com o Detalhamento Técnico da Alternativa de Referência da LT 500 kV Manaus – Boa Vista e Subestações Associadas e o Relatório R3, contendo a Caracterização e Análise Socioambiental, com vistas a subsidiar a Agência Nacional de Energia Elétrica - ANEEL no Edital de licitação do referido empreendimento. Em agosto de 2011, a ANEEL lançou o Edital do

contrários em relação à posição do PWA quanto a este empreendimento. Segundo Carvalho, o diretor acreditou que, por existir o programa a linha poderia ser construída sem maiores problemas. No entanto, argumentava Carvalho que o empreendimento tinha um *custo* econômico e socioambiental que deveria ser observado à luz do direito indígena. Sendo assim, um antropólogo que mantinha minimamente uma postura crítica em relação aos empreendimentos dentro da administração pública, ou seja, na própria Funai, à luz dos direitos indígenas, poderia ser, naquele momento, de boa valia para os Waimiri Atroari e o PWA

Portanto, cheguei à Terra Indígena Waimiri Atroari, pela primeira vez, para coordenar um estudo de impacto ambiental específico quanto ao seu *componente indígena*, por uma aceitação prévia dos atores do licenciamento, e posteriormente com o aceite das lideranças Kinja. Antes de adentrar uma das terras indígenas mais modelares da história do indigenismo do país e, por conta disso, ser um local que despertou e desperta muitos interesses e olhares distintos, seja pelo que lhe ofusca, seja pelo que a faz brilhar, fiz o clássico *pit-stop* na sede do PWA. O Programa, desde sua criação em 1988, situa-se no mesmo lugar, na cidade de Manaus. O local fica ao lado de uma avenida muito movimentada, no limite de uma região de expansão de bairros de classe média e alta de Manaus, com áreas mais consolidadas e populares, como o Parque 10. A sede do Programa é cercada por grandes muros e portas que lembram a entrada das aldeias da Terra Indígena Mãe Maria (PA),³¹ em seu aspecto visual, pois não se compara em termos de vigilância armada. No PWA os recursos tecnológicos são mais empregados do que as armas físicas, fato que, entretanto, não impediu os diversos casos de assalto já ocorridos.

A entrada é a única parte florestada de seus limites que emolduram, mesmo em pequena proporção, uma agradável visão do prédio que fica no topo do aclave do terreno. As espécies arbóreas são devidamente identificadas pelos nomes científicos e em *kinja iara* (na língua kinja), lembrando muitos parques e outras instituições de fomento científico. Logo ao lado da entrada funciona uma pequena loja para venda de artesanato produzido pelos Kinja e camisas produzidas pelo próprio Programa³², bem como algumas peças da cultura material de outros povos indígenas, como os Baniwa e Parakanã. Na parte baixa e lateral desse prédio

Leilão Nº 004/2011, apresentando para a licitação a Alternativa de Referência para a LT 500 kV Manaus – Boa Vista, cujo traçado segue paralelo à BR-174, ou seja, dentro dos limites da TI Waimiri Atroari.

³¹ A comparação é provocativa visto que ambos os povos indígenas foram objetos de programas ambientais em razão de sucessivos impactos decorrentes das tipologias tripartite de grandes projetos de desenvolvimento: estrada, energia e mineração. Tanto num caso quanto no outro se convencionou considerar, seja no interior da cena indigenista, seja no senso comum das populações do entorno das terras indígenas, que se tratavam de “índios ricos”, por conta dos recursos financeiros a eles destinados.

³² Desdobramento das ações do Subprograma de Apoio à Produção.

encontra-se um pequeno museu e uma biblioteca sobre os “Waimiri Atroari”, que conta com outras publicações sobre povos indígenas e política indigenista.³³ O espaço costuma ser frequentado por todos aqueles interessados em acessar a produção bibliográfica sobre os Waimiri-Atroari: escolas, universidades, pesquisadores, advogados, artistas, profissionais de saúde, entre outros. Ao subir as escadas que dão acesso ao piso superior se chega a um pequeno saguão para a recepção de visitantes, de onde são encaminhados às salas da administração e/ou a sala de reuniões, que se localizam ao lado e ao fundo. Passando por dentro do prédio, quando se chega aos fundos do terreno, se visualiza um refeitório de uso dos funcionários e dos Kinja que estejam de passagem pela cidade. Em sua parede há uma grande pintura que retrata o mito de *Xiriminja*.³⁴ Segundo me foi relatado, por escolha dos Waimiri Atroari.

O fluxo dos Kinja no PWA é constante e diverso. Basicamente, está lá quem necessita de tratamentos médicos e odontológicos mais especializados, quem precisa fazer compras para as aldeias, de vestuário ou outros equipamentos de uso cotidiano. O fluxo das suas lideranças também é constante, a fim de participarem das infinitas reuniões político-administrativas necessárias para não serem devorados pelos humanos rivais, os *kaminja kwada*.³⁵ A acomodação desses Kinja em trânsito está situada no fundo do prédio administrativo, em outra construção que tenta reproduzir esteticamente a habitação usada por eles em seu próprio território. Consideram, de maneira geral – ou ao menos o que percebi nas várias vezes em que lá estive –, os limites geográficos da sede do PWA como seu lugar. Para quem chega pela primeira vez no PWA, o refeitório é o espaço onde melhor se identifica como de uso comum entre funcionários e os Kinja. Todos zelam pela sua manutenção, tanto os Kinja quanto os funcionários limpam o que sujam, homens e mulheres. A mesma prática é extensiva aos postos de fiscalização e vigilância existentes na TI WA.

Foi no PWA que conheci os primeiros Kinja, bem como os seus funcionários e, em particular, o seu coordenador, Porfírio de Carvalho.³⁶ A equipe consultora, os representantes da TNE (empresa responsável à época pela LT e que acabara de conhecer) e eu fomos muito bem recebidos. A cordialidade seguiu durante a reunião prévia à apresentação do Plano de Trabalho

³³ Criado como parte do subprograma de Documentação e Memória.

³⁴ Analisarei esse mito no capítulo 3 desta tese.

³⁵ O termo *kwada* é traduzido pela linguista Ana Carla dos Santos Bruno (1996), como “ruim”, “velho”, “estragado”; e *kaminja* como “não índio”, “civilizado”. Expressão que denota, portanto, uma pessoa (“branco”), que não presta.

³⁶ Na verdade, meu primeiro encontro com Carvalho foi em 2009, no lançamento do livro de um ex Procurador-geral da Funai, Luís Fernando Villares, num shopping de Brasília. Ele me foi apresentado por sua filha e outra colega da Funai. Quando nos reencontramos no PWA, ele certamente não deveria lembrar do ocorrido.

e consulta aos Waimiri Atroari, quanto à metodologia, cronograma e equipe técnica propostos para a realização do ECI.

A organização do PWA realmente destoava dos prédios sob responsabilidade da Funai próximos ou em território indígena que já havia conhecido. A primeira impressão levou-me a muitos questionamentos acerca dos estereótipos normalmente criados e reproduzidos nas instâncias de administração pública voltadas para articulação e gestão junto a povos indígenas. Não se viam índios sujos, maltrapilhos, bêbados, pedintes, como se tornou o filme, por vezes apreciado, por vezes melancólico, da tutela indígena. O espaço era estranhamente *clean* e organizado. Tudo funcionava, desde o telefone ao atendimento e acompanhamento médico-hospitalar. Situação bem distinta da Coordenação Regional de Manaus, da Funai. Perguntava-me se esse seria justamente o “perigo” do PWA, que subjazia parte das críticas de seus confrontantes.

De lá seguimos de automóvel para a TI WA, pela estrada BR-174, que ligou os Waimiri Atroari ao mundo do canibalismo ocidental capitalista. Algumas paradas foram realizadas no percurso. A primeira foi na loja administrada pelo PWA onde, à semelhança da loja da sede, são vendidos produtos produzidos pelos Kinja na cidade de Presidente Figueiredo. Duas funcionárias eram as responsáveis pela venda dos produtos. Carvalho, como cicerone, apresentou-nos a loja e sua história, cativando os presentes para a devida colaboração. A outra parada foi na entrada da Terra Indígena, onde se situa o Posto Indígena Abonari – nome dado em referência ao igarapé Santo Antônio do Abonari, local de inúmeras aldeias (*mydy*) dos Kinja até fins dos anos de 1960. Ali destacou aspectos do contato com os “Waimiri Atrari”, as fortificações do Exército à época de abertura da estrada (que chamava de quartel), a localização atual do Posto e as lutas pela continuidade de interrupção do tráfego noturno na rodovia, no trecho em que atravessa a TI.

No Posto Abonari existem habitações para funcionários do PWA em serviço assim como para os Kinja que trabalham na fiscalização da Terra Indígena e na loja de artesanato indígena, onde os próprios Kinja trabalham no seu gerenciamento. É deste ponto que a estrada é fechada com cancelas e correntes pelos indígenas no período noturno, exclusivamente para carros de passeio e caminhões de carga não-percível entre às 18:30h e 6:00h.³⁷ O uso das

³⁷ “Um dos principais conflitos existentes atualmente com a estrada é o fechamento do tráfego no período noturno a carros de passeio e cargas percíveis e não percíveis. A “corrente”, ao mesmo tempo que possibilitou a permanência do controle de tráfego na Terra Indígena com vistas à salvaguarda da fauna, da segurança própria e da vida dos próprios motoristas em relação a acidentes de trânsito, alimentou um sentimento contrário aos direitos

cancelas e correntes foi uma herança deixada pelo Exército, que as instalou durante a construção da rodovia e as controlou até 1997, época em que a estrada foi pavimentada e o controle do tráfego noturno foi entregue aos Kinja.

Passamos ainda, rapidamente, por outro posto de vigilância que fica no entroncamento da estrada que liga à Mineração Pitinga; a última parada foi no Núcleo de Apoio Waimiri Atroari (NAWA). Posteriormente, vim a constatar que esse era um roteiro clássico de Carvalho para todos aqueles que visitam a Terra Indígena. Também se caracterizava pelo seu empenho em sempre acompanhar, estimular seus funcionários e marcar sua presença, que era vista quase sempre com muito respeito.³⁸

O NAWA foi o meu segundo estranhamento, após conhecer o PWA. Logo após a passagem da ponte sobre o rio Alalaú, que divide os estados do Amazonas e de Roraima, sentido norte, há um acesso à direita que leva ao platô de uma pequena colina, à margem da BR-174. Esse local foi criado pelo 6º BEC, durante a abertura da estrada nos anos 1970, para servir de “base” a homens e materiais. Era todo cercado por cercas e serpentinas, de modo a evitar qualquer possibilidade de invasão dos “temíveis” Waimiri Atroari. Tal cenário era lembrado por Carvalho como sendo de um “aparato de guerra”. No entanto, no primeiro momento em que lá estive, nada fazia lembrar esse período. A apresentação do lugar, em toda a sua dimensão e ação, reportou-me a uma espécie de museu vivo, onde se podia visualizar os resultados práticos da ação indigenista *sui generis* ali praticada. Tudo era surpreendentemente funcional. As galinhas, patos, coelhos e cabras atendiam ao consumo dos postos pelos funcionários e de todos aqueles que para lá se dirigiam para qualquer tipo de serviço, reunião, etc. Os peixes e tracajás eram criados para soltura nos rios, o peixe boi era um mimo de caráter preservacionista, as fruteiras atendiam à circulação dos Kinja, sobretudo as crianças, durante passagem pelo NAWA. A matriz energética utilizada era a solar.³⁹

Um museu, de fato, também foi erguido, pelos próprios Kinja, como surpresa ao Carvalho, ao lado do espaço utilizado sobretudo para reuniões com os *kaminja*, para mostrar a história e os modos de vida aos visitantes, sem a necessidade de se chegar às aldeias. Enfim,

indígenas por parte de governantes e setores da sociedade roraimense. Isso é visto como uma ameaça muito grande aos direitos territoriais dos *kinja*” (FOLHES et al, 2014, p. 22).

³⁸ Um bom número de funcionários do PWA é maranhense. São pessoas de confiança de Carvalho, de relações mantidas desde quando era chefe da Ajudância da Funai em Barra do Corda (MA), na década de 1970.

³⁹ Posteriormente vim a descobrir que toda a energia utilizada na Terra Indígena era proveniente da luz do sol por meio de painéis fotovoltaicos.

tudo era muito bem planejado e executado. Como antropólogo, fiquei curioso⁴⁰ com toda aquela organização que se apresentava. Vinha desenvolvendo uma antropologia aplicada e me indagava se este era o horizonte que me propunha enquanto “ajuda” às comunidades indígenas para encontrar um caminho particular de desenvolvimento.⁴¹ Como ainda não tinha dimensão do todo, perguntava-me se o NAWA era uma grande fachada, ou se realmente o cotidiano kinja em suas aldeias e demais postos era semelhante ao que ali se apresentava.

Logo saberia que não me seria permitido entrar nas aldeias para fazer o estudo da LT. Essa foi uma determinação das lideranças kinja, em comum acordo com o PWA, vis à vis.⁴² Do ponto de vista antropológico, parecia ser uma limitação extrema do fazer etnográfico. Contudo, era mais um dos desafios de seguir os objetivos do Termo de Referência emitido pela Funai em apreender as especificidades dos aspectos socioambientais, econômicos, culturais e políticos do povo indígena Waimiri Atroari, enquanto estrutura normativa. Isto, sem perder de vista os distintos interesses em jogo, do *empreendedor*, em levar adiante seu empreendimento, da empresa consultora em atender aos interesses de seu *cliente*, tentando respeitar minimamente os posicionamentos técnicos e dos *impactados*, do PWA, de garantir a sua aliança com os Kinja e suas negociações com o Estado e suas empresas, além dos Kinja de terem seu posicionamento atendido, no mesmo patamar de igualdade que o empreendedor.

Ao antropólogo cabia costurar tudo isso e garantir a não interferência nos resultados de sua análise. Competia-lhe, a partir da elaboração do *diagnóstico*, ou seja, a partir do registro de parte do conhecimento indígena sobre o meio ambiente e as práticas a ele relacionados, identificar e analisar os impactos decorrentes do empreendimento. Por fim, posicionar-se sobre

⁴⁰ Tal conduta logo levou os kinja que acompanhavam o trabalho mais de perto a me colocarem um apelido: *panaxi*. Este termo parece ser enquadrado hoje no quadro das relações interétnicas como sendo aquele que é curioso, que fuxica as coisas, irrequieto, teimoso, etc., no entanto, dentro de seu sistema mitológico é o anti-herói, o irmão do criador de todas as coisas, *Emymy*.

⁴¹ Caminho que se denominou de “etnodesenvolvimento”. Para um histórico sobre as noções deste termo etnodesenvolvimento, ver a tese de Ricardo Verdum na qual demonstra que o etnodesenvolvimento “vai emergindo no cenário internacional e nacional como uma alternativa à ideia de que os povos indígenas são um obstáculo ao desenvolvimento nacional” (2006, p.71). Para um conjunto de artigos voltados ao tema do etnodesenvolvimento e políticas públicas, ver Souza Lima e Barroso-Hoffmann (2002). Os desdobramentos de políticas públicas voltadas para os povos indígenas podem ser acompanhados também pela criação do Fundo para o Desenvolvimento dos Povos Indígenas da América Latina e do Caribe (“Fundo Indígena”): organismo multilateral de cooperação internacional especializado na promoção do autodesenvolvimento e reconhecimento de direitos dos povos indígenas, criado em 1992 durante a celebração do II Encontro Iberoamericano de Chefes de Estado e governo, em Madri, Espanha. Para breve histórico ver <http://site-antigo.socioambiental.org/nsa/detalhe?id=843> e <http://www.fondoindigena.org/drupal/es/quees>, acessado em 28/02/15.

⁴² Na verdade, tratava-se de uma releitura de uma prática indigenista já adotada desde o início do período construtivo da estrada Manaus-Caracará pelo sertanista Gilberto Pinto (possivelmente em articulação com o próprio Porfirio Carvalho). A primeira das regras estabelecidas e que deveriam ser seguidas pelos trabalhadores das empresas contratadas era de não entrar nas aldeias.

a viabilidade do empreendimento no âmbito do “componente indígena”, medida amplamente contestada por todos os participantes do ritual do licenciamento.

Para esse trabalho sobre a LT foram realizadas três campanhas de campo. A primeira ocorreu entre os dias 20 a 31/07/2013. No período de 01 a 13/10/2013 foram realizadas as atividades referentes à segunda campanha de campo. E, no período de 15 a 17/02/2014, foi realizada a terceira campanha, encerrando as atividades de campo do ECI. Outra atividade de campo foi levada a cabo fora da TI, entre os dias 18/09/2013 e 28/09/2013, que consistiu em realizar vistorias, junto com um grupo de lideranças kinja, às linhas de transmissão em operação (que já haviam adquirido a licença de operação, vulgarmente conhecida como LO) e às linhas de transmissão em instalação (que já tivessem adquirido a licença de instalação, ou LI) na região amazônica. Para o primeiro caso, visitamos uma linha de transmissão em Manaus, recém-instalada, vindada UHE Tucuruí, que atendia as expectativas do setor elétrico de interligar Tucuruí - Macapá - Manaus. A LT Manaus-Boa Vista seria integrada a esta linha vinda de Tucuruí, de modo a incorporar o estado de Roraima ao Sistema Interligado Nacional (SIN).; No segundo caso, tratava-se da LT que estava sendo construída em Porto Velho para escoar a energia da usina hidrelétrica de Belo Monte, configurando a interligação Norte-Sudeste/Centro-Oeste.

Durante esse período, em nenhum momento a equipe consultora pernitoou na Terra Indígena Waimiri Atroari; a base foi montada na cidade de Presidente Figueiredo, onde dormíamos em pousadas e hotéis. Essa situação, para funcionários de empresas de consultoria, era considerada normal e esperada; existe toda uma infraestrutura montada pela empresa para atender à logística e disponibilizar os materiais necessários à realização do trabalho de funcionários e consultores em campo.⁴³

O segundo momento em que estive entre os Kinja foi uma situação completamente diferente. Cheguei para fazer o reestudo de limites da Terra Indígena, que muito interessava aos Kinja. Como percebi posteriormente, havia um sentimento compartilhado pelas lideranças kinja

⁴³ Uma das estratégias das grandes empresas de consultoria para compensar os árduos trabalhos de campo de seus funcionários é colocá-los em bons hotéis, dispendo de bons restaurantes, participando de uma espécie de roteiro turístico-gastronômico. Isto variava a partir dos cargos ocupados na empresa. De modo geral, os *gerentes de projeto* que tendem a ter mais regalias não costumam participar de campanhas de campo. Alguns *consultores externos* também costumam cobrar da empresa um bom tratamento para a realização de seus trabalhos. O que, a depender do lugar de trabalho, torna-se impossível.

de que os limites criados pelo Estado não os animaram a produzir uma *maryba*.⁴⁴ Estavam muito desejosos, portanto, que nesse novo capítulo dos atos administrativos de demarcação de suas terras pudessem realizar uma grande festa. A equipe era composta por pessoas, a exceção de mim, de longa trajetória de trabalho com eles, com relações de confiança já bem estruturadas. Em relação a mim, pesava uma boa imagem, pela condução do estudo anterior e por ter conseguido defender uma posição que se colocava contra a realização da linha de transmissão. Tudo isso viria a mudar futuramente, não só porque sou um *kaminja*, mas porque sou um *kaminja* antropólogo. No limite, um *kaminja kwada*, categoria de acusação que pode mudar, dependendo das relações de confiança e posição na luta pelos interesses indígenas. Naquele momento, eu havia atendido às expectativas mais elementares ao construir métodos participativos para reunir dados quanto à identificação e compreensão dos impactos, mediar expectativas e facilitar a participação da Funai na tomada de decisões junto ao governo quanto à não realização do empreendimento.

Durante os trabalhos de campo da LT, encontrava-me de passagem pelo NAWA, no momento em que ocorria uma reunião de prestação de contas do PWA, com a participação de algumas lideranças kinja, funcionários da Eletronorte e servidores da Funai de Brasília, pessoas que acompanhavam há muitos anos o conselho do Programa,⁴⁵ em suas reuniões trimestrais. Certa hora fui convocado a participar dessa reunião, sem imaginar os motivos do convite. Pensava que era para falar sobre a linha; sem muitas delongas, Carvalho me informou que Arthur Nobre Mendes (à época vinculado à DPDS),⁴⁶ gostaria de me fazer um convite, o qual eu poderia aceitar ou não. Explicou-me rapidamente a decisão legal do Ministério Público Federal - MPF para que a Funai informasse se o lago de Balbina era território indígena ou não. Ao final de sua exposição, disse ter conversado com todos os presentes, entre eles lideranças Waimiri-Atroari e me fez o convite para coordenar o GT que objetivava a produção do Relatório

⁴⁴ Todas as “festas” que os Kinja realizam são chamadas de *maryba*. Maria Carmen Rezende do Vale, por conta de seu trabalho junto ao PWA, conseguiu observar de perto os rituais que expressam toda a complexidade desta manifestação cultural do povo Waimiri-Atroaria. Em sua dissertação aponta a complexidade do termo que carrega em si muitos sentidos, podendo ser traduzido como canto, dança, ritual, momentos de alegria e encontro entre parentes e amigos (DO VALE, 2002, p. 78), permeando todo o universo mítico-religioso e social. Nele estão presentes “elementos estruturadores da cultura: a língua ancestral, a gestualística litúrgica dos antigos, a descontração, a solidariedade entre os pares, as hierarquias genealógicas, as relações de gênero, as trocas e diálogos cerimoniais, enfim, os elementos que dão suporte e continuidade a uma visão de mundo particular” (DO VALE, 2002, p. 78).

⁴⁵ Para acompanhar as atividades do Programa foi criado um Conselho Consultivo com membros da FUNAI, responsável pela execução do Programa, e da Eletronorte.

⁴⁶ Mendes já havia sido diretor da DPT e presidente da Funai, entre outros cargos em seu exercício como servidor da agência governamental. Era uma das pessoas de confiança de Carvalho, participando do Conselho Consultivo do PWA, composto pela Funai e Eletronorte.

Consubstanciado de Identificação e Delimitação (RCID); explicou-me ainda que seria um serviço voluntário, como *colaborador eventual*. Não tive muito o que pensar naquela situação. Vislumbrei a possibilidade de aprofundar a relação estabelecida com os Kinja, bem como de ampliar as pesquisas etnográficas até então realizadas com esse povo. Aceitei de pronto e agradei ao convite.

Em fevereiro de 2014, uma correspondência eletrônica da então Coordenadora da Condenação Geral de Identificação e Delimitação (CGID) iniciou o processo de formação do GT Waimiri Atroari, solicitando às coordenações afins da Funai que começassem a fazer as articulações referentes à viabilização dos trabalhos. A expectativa era de que se iniciassem no segundo semestre daquele ano. Na mesma época, participei do edital de seleção para ingresso no doutorado do Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais, da Universidade Federal do Maranhão, (PPGCsoc/UFMA), sendo aprovado.

Foi feita uma série de readequações de agendas, tendo em vista as dificuldades internas da Funai para conseguir operacionalizar o GT,⁴⁷ a despeito da decisão judicial determinando o início dos estudos.⁴⁸ Em setembro do mesmo ano, a Coordenadora de Planejamento de Identificação e Delimitação (COPID), subordinada a CGID, agendou uma conversa inicial na TI WA, com os possíveis participantes do GT (pela Funai, Arthur Mendes, José Antonio Sá e integrantes da Frente Etnoambiental, CGIIRC e CGID; de fora, eu, Robert P. Miller e Claudio Emídio), e os Kinja, sem ter, ainda, uma Portaria para início dos trabalhos. Foi esclarecido que o procedimento de *reestudo de limites* não estava nas prioridades da Funai por conta dos imbróglis decorrentes do julgamento do STF no caso Raposa Serra do Sol. No entanto, a Funai foi “condenada a fazer”, o que deflagrou um constrangimento maior do que normalmente ocorre nesses procedimentos, segundo a responsável pela articulação e planejamento de GT, na CGID.

O “estado da arte” da CGID naquele momento era de 120 processos com Portaria, sendo 80 em andamento, 350 registros de identificação, 25 contestações às propostas então realizadas pelos RCID. Havia ainda um cenário da política econômica que repercutia em 30% de cortes orçamentários, além da capacidade de apoio da CGID estar reduzida e a equipe em processo de desmobilização. Outra questão pontuada foi que eu não precisaria fazer o levantamento fundiário antes de realizar os trabalhos de campo na terra indígena. Ponderaram

⁴⁷ Uma das situações se referiam aos contratos para licitações de alguns elementos de custo que eram estabelecidas nos Planos Operacionais (PO), principalmente combustível, que a CR de Manaus não tinha e a PFE tentava resolver. Esse problema, na verdade, perdurou em todos os campos realizados e não fosse o PWA nenhum teria sido possível.

⁴⁸ Ação Civil Pública nº 6772-60.2013.4.01.3200 proferida pela 1ª Vara Federal no Amazonas.

que a partir de 2006 os GTs começaram a ser desmembrados (GT – fundiário) e que de 2012 até aquele momento (2014) ficou oscilando no atendimento de seus procedimentos. Foi avaliado que a caracterização fundiária era uma questão mais sociológica; de todo modo, eu participaria, em algum momento, do levantamento fundiário. Para além do Decreto nº 1.775, de 08 de janeiro de 1996 e da Portaria/FUNAI nº 14, de 09 de janeiro de 1996, fui informado sobre a existência do material de orientação produzido pela Funai, que consistia nos novos manuais do ambientalista e de levantamento fundiário, reeditados por conta de ações judiciais.

A orientação dada à especificidade de meu trabalho foi a de “demonstrar qual o vício insanável do processo de demarcação”. Os argumentos deveriam estar apoiados na “força documental”, uma vez que o Executivo e o Judiciário costumavam ignorar as descrições pautadas na memória social dos grupos estudados: “tudo o que é oralidade é frágil”. Esta situação era compreendida pela CGID como complexa do ponto de vista da orientação antropológica para a elaboração do relatório, por ter que “ficar reféns de provas”.

Foi ressaltado que, ao final de ano, normalmente, a Funai enfrenta problemas orçamentários, o que inviabilizaria ações do GT nesse período. Em abril seria uma boa data para início dos trabalhos de campo. A justificativa residia na janela política que a “semana do índio” enseja, o que permitiria o início do GT. Acordou-se então a data de 26 de abril de 2014 para a realização de uma reunião no NAWA para programação do GT com os Kinja. No entanto, esta reunião só ocorreu nos dias 29 e 30 de setembro de 2014. Na ocasião, Parywe Mario avaliou, em português, que hoje em dia os Kinja têm rádio, carro, outras tecnologias, assim como novas pressões territoriais que tornavam o reestudo possível e importante. Ressaltou a necessidade de união com Funai e amigos para além de Carvalho. O coordenador do PWA esclareceu que no período da primeira demarcação não os havia consultado devidamente, pelo caráter arbitrário demais que envolvia um processo de demarcação para o entendimento indígena, e que agora estava na hora de realizar uma nova demarcação com a participação efetiva dos Kinja. E, dirigindo-se ao GT e olhando para mim, disse: “Tá na mão de vocês”. Arthur Mendes ressaltou que o procedimento atual de demarcação é mais moroso do que antigamente e que a proposta não deveria ser para diminuir a atual demarcação. A Coordenadora da COPID ressaltou que o conteúdo do estudo deveria se basear no passado, presente e futuro, respeitando o Decreto nº 1.775/1996 e a Portaria/FUNAI nº 14.

As dúvidas que surgiram entre os Kinja, registradas por mim, foram se haveria a possibilidade de a Terra Indígena ser reduzida e se o estudo poderia ser realizado na época de

eleição. Arthur Mendes já havia mencionado que esse novo procedimento não seria para reduzir a TI WA e que inclusive a proposta seria reavaliar as áreas tradicionais kinja que haviam sido excluídas dos limites em vigor e, se possível, englobá-las. Carvalho considerou muito boa a pergunta, considerando a recente troca de presidência da Funai, mas afirmou que o estudo precisava ser iniciado. Ester Oliveira, coordenadora da COPID, declarou que a Funai estava cumprindo uma ação judicial. Por fim, estipulou-se um cronograma inicial prevendo três etapas de trabalho de campo: a primeira, em dezembro de 2014; a segunda, em janeiro/fevereiro de 2015 e a terceira em julho. Posteriormente acordaríamos outras campanhas de campo.

Na primeira etapa do trabalho de campo foi contemplada a área do lago de Balbina e ocorreu na data prevista; foram 12 dias (10 a 22 de dezembro), considerando o deslocamento de chegada e saída dos locais de origem dos participantes do GT. A segunda etapa foi realizada somente em julho; a previsão de ocorrer em janeiro e fevereiro não se efetivou. Tentamos em março, para abranger a estação chuvosa, o que também não foi possível. Mais uma tentativa para abril/maio foi articulada. A Funai passava por um contingenciamento de recursos e estava sem dotação orçamentária que viabilizasse o trabalho de campo. Conseguimos retomar em julho, quando permaneci por um curto período de quatro dias na área de rio⁴⁹ (05 a 11/07/2015, considerando os deslocamentos), tendo o outro integrante do GT, Claudio Emídio, permanecido por mais uma semana. A terceira etapa de campo foi realizada entre os dias 14 e 26 de outubro de 2015, no baixo rio Alalaú, rio Jauaperi e rio Macucuaú.⁵⁰ A partir de então ocorreu um hiato, que coincidiu com a mudança na Diretoria de Proteção Territorial, ainda no governo de Dilma Rousseff e com a quebra das alianças de coalizão do governo do PT. Em março de 2016, o *agente em indigenismo* da CGID solicitou uma reunião para “averiguar a situação do procedimento”, “estabelecer cronograma de trabalho”, “definir tarefas e consolidar prazos”. Na reunião de parte do GT com a CGID foi apresentado o estado da arte e definimos as próximas etapas de trabalho de campo a serem realizadas.⁵¹ Contudo, quando estava fazendo meu voo “panorâmico” nos arquivos da Direção de Proteção Territorial (DPT), o então recém-diretor me chamou para conversar. Apresentou uma proposta que seguia o caminho inverso das tratativas realizadas até então com a DPT/Funai, inclusive aquelas estabelecidas na reunião do dia

⁴⁹ Conforme expedida pela Portaria nº 599/Pres/2015.

⁵⁰ De acordo com a Portaria nº 950/FUNAI/2015.

⁵¹ Claudio Emídio e eu seguimos para essa reunião, em que aproveitei para solicitar uma permanência maior em Brasília para que pudesse fazer uma pesquisa documental nos arquivos da DPT. Minha solicitação foi negada sob a justificativa de que “em razão da CPI da Funai/Incrá, todos os processos relativos às terras indígenas em estudo foram digitalizados”. No entanto, poderia nos dois dias que permanecesse em Brasília “realizar um levantamento panorâmico em nossos arquivos e selecionar o material que deseja copiar (se possível, traga um dispositivo de armazenamento)”.

anterior. Solicitou que eu apresentasse a ele a proposta de limites. Perguntei como faria isso sem finalizar os estudos com os Kinja e sem antes conversar com eles; mostrou-se surpreso com minha pergunta, uma vez que o trabalho de campo, segundo a sua perspectiva, já deveria ter sido feito com a proposta clara de delimitação. Mais surpreso ficou quando soube que o levantamento fundiário não havia sido realizado concomitantemente às etapas de trabalho de campo realizadas. Diante do impasse criado com o diretor da DPT, que chegou a inquirir se eu aceitaria participar do GT nas novas condições que tentava estabelecer, ponderei que não caberia, àquela altura, com mais da metade do trabalho do GT realizado seguindo uma diretriz, decidir em abandonar o GT sem consultar os Kinja, os principais interessados, bem como os demais integrantes do GT e servidores da Funai envolvidos. Uma nova reunião foi convocada, a partir de minha iniciativa de que se o Diretor quisesse mudar os rumos do GT deveria fazer com a presença de todos os participantes: integrantes do GT, Carvalho, servidores da Funai e, sobretudo, os Kinja - estes não haviam sido convidados sob a justificativa de que “seria muito oneroso” para a combalida Funai.

Nessa reunião, presidida pelo então Presidente da Funai, Arthur Mendes (que era membro do GT), foram previstas mais três etapas de campo, em virtude da extensão da área a ser percorrida e de modo a contemplar todos os grupos locais kinja, além de uma etapa posterior para discussão dos limites com todos eles, GT e Funai, na Terra Indígena, conforme havia sido a proposta inicial. A quarta etapa do trabalho de campo⁵² foi realizada em agosto/setembro de 2016 (20 dias, no alto Alalaú), quando configurado o *impeachment* da presidente Dilma.⁵³ A quinta etapa em outubro de 2016, nos rios Negro, Jauaperi e Camanaú e a sexta nos rios Pardo e Curiaú, aldeias *Waba*, *Mynawa*, *Kisiwi*, em dezembro de 2016.

Em 2017, surgiu novamente uma série de dificuldades para cumprir a agenda estabelecida, por parte da Funai e de membros do GT. Três compromissos foram remarcados e, desde junho, quando assumi como professor substituto na UFMA, não se tratou mais do caso. O cenário político tornou-se extremamente complexo e nada seguro, a meu ver, para a continuidade desse processo; desde essa época, a Funai nunca mais entrou em contato comigo. Aliás, em raríssimas ocasiões ela o fez, seja por nunca ter considerado esse procedimento prioridade, seja pela perda de recursos, servidores e segurança político-institucional para lidar com esses processos.

⁵² Conforme Portaria 657/2016/Funai.

⁵³ Grande parte das lideranças *kinja* tinha o entendimento de que o governo Dilma e o PT “não prestavam”, acompanhando o entendimento de parte do indigenismo brasileiro e, em particular, do coordenador do PWA.

Os Kinja entraram em contato comigo uma vez, através de um gerente do PWA, para saber as razões do atraso na entrega do relatório. Entrei em contato com o gerente do PWA, que alegou que “pessoas” na Funai estariam afirmando que se devia a mim a demora na finalização do relatório.⁵⁴ Recentemente, um pouco antes da finalização desta tese, o gerente do PWA entrou novamente em contato comigo, informando que os Kinja estavam insatisfeitos por eu estar fazendo a tese e não o RCID. Expliquei, mais uma vez, que a finalização do RCID não dependia exclusivamente de mim e que eu havia modificado meu objeto na tese para canalizar esforços na preparação do RCID.

Quando finalmente tomei a iniciativa de juntar os esforços para produzir a tese e o relatório, havia no horizonte um campo a ser feito. Vislumbrava que esse seria o momento de conversar com os Kinja e apresentar minha ideia. Esse campo foi sendo prorrogado até o momento de não mais existir. Com isso perdi a oportunidade de conversar diretamente com os Kinja, sem intermediação direta de outros agentes. Como a situação de prazos já era limite resolvi seguir, mesmo sem o consentimento mais consolidado entre as lideranças kinja. Adotei, nessa tese, dados primários, apenas no que diz respeito ao contato interétnico, sem usar a maior parte dos dados levantados em campo, e a revisão bibliográfica sobre os Kinja e sua história.

Como o GT não produziu e apresentou nada substancialmente válido, em termos físicos e processuais da peça técnica, comprometi-me com os índios, através de carta enviada ao PWA, que não divulgaria nenhum dos mapas vividos que elaboramos, nem nenhuma informação sobre questões específicas de propostas de delimitação e demarcação. Nessa mesma carta, elaborada com o intuito de que pudessem divulgar e conversar internamente, expliquei-lhes que realizar as etapas iniciais de campo, juntamente com as disciplinas que tinha que cursar no doutorado e produzir seus trabalhos finais; dividir o precioso tempo e cuidado com nascimento da minha segunda filha; viver somente com a bolsa de doutorado, longe da família extensa; pesquisar e escrever uma tese que seguia por outros caminhos e, mais recentemente, repartir o meu tempo com o magistério superior, foram elementos complexificadores para a elaboração do RCID.

⁵⁴ A relação entre antropólogos e a Funai/indigenistas será explorada no capítulo 4 e nas considerações finais. Lembro-me, contudo, da imagem de Carvalho, quando conversava sobre determinado assunto e me questionava: “e sabe quem é o culpado, Sr. Rodrigo?” Com uma expressão mista de sofrimento e regozijo, apontava o dedo para si próprio, como quem dissesse “sou eu, Sr. Rodrigo”. Guardadas as devidas proporções, encontro-me em semelhante situação.

Em razão de toda essa complexidade, que precisarei enfrentar em situações futuras, estou em busca de escutar o estouro do champanhe,⁵⁵ de fazer a tese “do possível”⁵⁶ e partir para o desfecho desses compromissos, que os Kinja, sem pretenderem, me impuseram. Busco aproximar-me o tanto quanto possível de um caminho que trilhe mais pela “sinceridade” do que pela “autenticidade”, tal como discutida por John Jackson (2010).⁵⁷

Como trilho o caminho de Baines, sem me relacionar com ele?

A primeira vez que apresentei um trabalho num encontro promovido pela ABA foi em 2003, na VIII Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste, realizada em São Luís/MA. O trabalho chamava-se *Colecionando Cultura: quando “eles” somos “nós”*. Era um esforço para discutir minha pesquisa de mestrado. Tratava-se de situar a alteridade discursiva produzida por um *assistente de pesquisa* Canela, participante do programa etnográfico criado pelo antropólogo William Crocker, para com a concepção de registro do cotidiano Canela pensada pelo antropólogo.⁵⁸ Tentava, a partir de perspectivas distintas, situar a “cultura” como um bem patrimoniável, observando o engendramento entre sujeito e objeto.

Stephen Baines apresentava um trabalho na mesma sessão que eu, no GT sobre *Estado e Povos Indígenas*, coordenado pela Profa. Elizabeth Maria Bezerra Coelho, minha atual

⁵⁵ Refiro-me à fala do Prof. Iban Ayesta Aldanondo (Facultad de Educación, Filosofía y Antropología, Universidade do País Basco) durante o seminário “Modelando imagens - rumo a uma antropologia do fazer”, promovido pelo Grupo de Estudos Regionais e Urbanos (GERUR), entre dias 02, 16 e 18 de janeiro de 2018, em que argumentava que o orientador deveria sempre abrir um champanhe para comemorar os descaminhos e dificuldades de elaboração de uma tese de doutorado de seus orientandos, de modo a nos permitir outras análises, outras teses possíveis, fugindo dos grandes enquadramentos teóricos da disciplina. Para não colocar ninguém mais em situação embaraçada, estourarei eu mesmo uma Sidra.

⁵⁶ Faço alusão aqui ao estimado amigo e multiartista Jiddu Saldanha, que desenvolveu um método de cinema prático, o qual chamou de Cinema Possível. A técnica consiste em fazer o filme acontecer com as ferramentas que tem a mão, sem grandes requintes tecnológicos, sem tempos pré-estabelecidos e acessível a todos os públicos. A filosofia subjacente emana em não se preocupar em produzir um filme para concorrer ao *Oscar*. Pelo contrário, busca-se o aprimoramento, o prazer e a arte de produzir com o que se lhe apresenta. É com esse espírito que tomo essa inspiração para fazer o meu possível. Para maiores detalhes ver o Projeto Cinema Possível, em: <http://cinemapossovelbrasil.blogspot.com.br/p/conheca-o-projeto-em-poucas-palavras.html>.

⁵⁷ Ao descrever formas de engajamento antropológico Low e Marry (2000, p. S207-S208) argumentam que para Jackson “as explorações etnográficas baseadas na autenticidade buscam estabelecer se uma pessoa é um membro autêntico ou sujeito de um grupo, uma abordagem que converte a pessoa em um objeto. A sinceridade, em contraste, refere-se a um estado de comprometimento interno. Ele oferece uma outra maneira de traduzir o real, mas que é sempre incompleto, porque nunca é possível conhecer completamente a sinceridade do outro. Jackson defende um modo de etnografia não impulsionado pelo desejo pelo autêntico ou pelo real, mas pelo humor, pelo afeto e pela preocupação com a sinceridade”.

⁵⁸ “O interessante é que Tep’hot utilizou um dos símbolos de qualquer antropólogo: o gravador (em especial aquele utilizado pelos assistentes de pesquisa e pelo próprio Crocker), primeiramente, com diferentes significados, documentar as músicas rituais de seu povo, no intuito de aprendê-las mais rapidamente, antes que os cantadores mais velhos morressem. Naquele período, Tep’hot já era *me hōn pahhi inkrer katê* (chefe cerimonial do seu grupo de idade) e queria tornar-se *me hakrā hōn pahhi inkrer katê* (chefe cerimonial da aldeia). Reinventou, dessa forma, a utilização do pequeno gravador como reforço ontológico à transmissão de conhecimento, transformando a tradição em prol de sua continuidade” (FOLHES, 2004, p. 53).

orientadora. Foi a primeira vez que o vi e tomei conhecimento de um trabalho seu. Interessante que, na ocasião, ele não falava sobre os Waimiri-Atroari, mas sobre povos da Guiana. Devo admitir que não me lembro muito bem de sua apresentação. Lembro mais da figura e do sotaque diferente, que dava um outro ambiente à sala do encontro. Pelo seu jeito plácido, pensei que fosse um missionário.

Fui assistir a uma palestra sua novamente em 2015, na XI RAM, realizada em Montevideo. A mesa intitulava-se “Projetos de modernização do Estado-nação e os direitos culturais e territoriais em contextos latino-americanos”, coordenada por Eliane Cantarino O'Dwyer (Universidade Federal Fluminense - UFF). Participaram além de Baines (DAN/UNB), os antropólogos Javier Taks (Universidade de la Republica - Uruguay) e Luis Eugenio Campos (Universidade Nacional de Chile). A apresentação de Baines seguiu pela análise das atuais políticas desenvolvimentistas levadas a efeito pelo Estado brasileiro através dos Programas de Aceleração do Crescimento: PAC 1 e PAC 2. Citou os casos de projetos hidrelétricos (Balbina, Tucuruí, Belo Monte) para demonstrar a ofensiva contra os direitos indígenas e de populações tradicionais. Ressaltava o caráter de privatização da política indigenista, defendendo a ideia de “subordinação indígena aos interesses empresariais”, a partir do principal lema de seu trabalho: o “indigenismo empresarial”.

Nessa altura, já havia lido de maneira despreziosa, confesso, parte de sua tese, entre outros artigos. E mais ciente estava, a partir de sua abordagem do “indigenismo empresarial”, das críticas vindas de Carvalho e de algumas lideranças kinja. Gostaria de ter conversado com ele, explicado que estava coordenando um GT na TI WA, procedimento do qual ele havia feito parte em 1985. Todavia, estava trabalhando na monitoria do encontro e, infelizmente, não pude ficar até o final da sessão para me apresentar e conversarmos. Depois disso não mais o vi. Achei que esse encontro não tardaria em razão de minhas idas à Brasília por conta do GT. Entretanto, nas três vezes em que estive na sede da Funai fiquei pouco tempo, por conta de “contingenciamento de recursos”, fato que não me permitiu agendar devidamente esse encontro. Na pesquisa de mestrado tive a oportunidade de conhecer William Crocker e acompanhar seu trabalho na aldeia. O que certamente seria impossível de ocorrer com Baines, visto ter sido ele alçado à *persona non grata* no território Waimiri Atroari.⁵⁹

⁵⁹ Talvez eu esteja indo pelo mesmo caminho, a partir de mais um capítulo nas lutas que permeiam o campo indigenista.

No caso de Crocker, ao definir meu objeto de pesquisa e apresentá-lo aos colegas de mestrado durante a disciplina “Metodologias de Pesquisa”, realizada PPGSA-IFCS-UFRJ, fui incentivado pelo professor Peter Fry, que a ministrava junto à Prof. Bila Sorj, a me corresponder com William Crocker. Assim, logo no início de minha pesquisa busquei um caminho de informá-lo sobre o que pretendia. Com esse intuito e ajuda de meu orientador cheguei a Júlio Cesar Melatti.⁶⁰ Naquele período, ele estava responsável pelas autorizações necessárias à permanência de Crocker⁶¹ na aldeia Escalvado, na Terra Indígena Canela. Melatti foi de grande ajuda para uma melhor aproximação com Crocker, tendo me alertado, via meu orientador,⁶² sobre os cuidados que deveria tomar para que os índios, assim como os "brancos", "amigos ou não", não interpretassem minha presença como alguém que estivesse ali para fazer um "inquérito administrativo", ao invés de uma pesquisa sobre o Crocker,⁶³ o que me fez pensar bem sobre o meu comportamento em campo (FOLHES, 2004, p.XVII).

Fica então a pergunta, por que eu não entrei em contato com o Baines, assim como fiz com o Crocker? Sendo bem objetivo, posso responder que não havia tempo hábil para isso, considerando que ele não estava nos meus planos iniciais de investigação. Outro ponto que veio a reforçar o não contato ocorreu em uma das reuniões do Grupo de Pesquisa Estado Multicultural e Políticas Públicas (GPEMPP), do qual faço parte, que contou com a presença do Prof. João Pacheco de Oliveira (UFRJ). Na ocasião, o referido professor procurou saber, de cada um dos participantes do grupo, o que estávamos pesquisando. Relatei minha complexa situação de prazos, tanto do doutorado, quanto do RCID e as cobranças que me estavam sendo colocadas, assim como a mudança de foco da tese no momento em que deveria estar com ela já por finalizar. Ele me aconselhou a não entrar em contato com Baines, visto que já não havia mais tempo para isso e que era melhor eu me concentrar na sua bibliografia. Se segui as pistas

⁶⁰ Devo dizer que esse caminho ético, por assim dizer, sempre fez parte de minhas pesquisas junto a povos indígenas. Em todos os trabalhos que realizei, sempre procurei pelos antropólogos que haviam produzido trabalhos com os quais eu estudava, o único em que isso não ocorreu foi com Baines. Uma curiosidade é que Melatti foi o orientador de doutorado de Baines.

⁶¹ Salienta-se que Melatti havia concluído, em 1997, o pós-doutorado no *Smithsonian Institution*, em Washington_DC, nos Estados Unidos, instituição à qual Crocker manteve-se ligado desde 1963, quando foi selecionado para trabalhar como assistente curatorial para Etnologia Sulamericana, no Departamento de Antropologia do Museu Nacional de História Natural.

⁶² As comunicações se deram via cartas por correio, entre mim, Melatti, meu orientador, Marco Antônio Gonçalves, e Crocker.

⁶³ Crocker conheceu Melatti em Harvard através do projeto Harvard-Brasil Central. Foi convidado a participar do seminário Pan-Gê, organizado por Maybury-Lewis e Roberto Cardoso de Oliveira, do qual Melatti e outros pesquisadores com Christopher Crocker, Roberto da Matta e Dolores Newton também participavam.

de Melatti no mestrado, sigo agora as de Pacheco de Oliveira e de minha orientadora, que já havia dito o mesmo.⁶⁴

No entanto, devo admitir que inicialmente fui tomado pelo mal-estar de Carvalho em relação a Baines. O próprio contato com as lideranças kinja também repercutiu no olhar crítico ao seu trabalho. Nunca me coloquei contra o trabalho de Baines na presença de Carvalho nem dos Kinja, mas não deixei de tecer algumas críticas ao caráter mais geral de seu embate com o PWA com os colegas mais próximos do GT. Não se tratava propriamente de uma crítica negativa, mas de observar a batalha de discursos que saltava dos dois agentes em disputa e performatizam os campos da antropologia e do indigenismo. Meu interesse em entender esse campo de disputas residia no fato de observar como suas críticas ao “indigenismo empresarial” e ao embate indireto com Carvalho alimentavam sua produção antropológica, ao passo que para Carvalho, também servia para reorientar as ações do PWA. Por esse prisma, me indagava sobre a batalha de discursos travada entre ambos e como foram apropriadas em suas trajetórias. Tanto um quanto o outro lutando pelo espaço de saber (acadêmico ou administrativo) mais legítimo para os Kinja, acionando seus próprios campos de legitimação.⁶⁵

Naquele momento estava imerso no campo indigenista e como antropólogo imaginava poder efetuar uma crítica mais radical de tudo que fora apresentado por Baines. No entanto, a leitura intensiva de sua principal obra logo começou a modificar essa posição. Comecei a me dar conta de que as coisas poderiam não ser tão simples e claras quanto pareciam. Assim, resolvi tomar a tese de Baines como um ponto crítico na *démarche* do fazer antropológico em sua conversa entre sociedade, cultura e linguagem numa polêmica com práticas indigenistas de dominação subjugação indígena. Nesse sentido, procurei romper com minhas respostas fáceis e entender os argumentos teóricos e práticos mobilizados pelo antropólogo em seu trabalho de doutorado, defendido em 1988 e publicado em 1991.

Ao me debruçar sobre seu trabalho e começar a escrever essa introdução me dei conta de um ponto de convergência entre o meu objeto de investigação na dissertação e agora nesta tese. Assim como Baines, Crocker também teve um exílio forçado dos Canela quando Carvalho era chefe da Ajudância da Funai em Barra do Corda/MA. Crocker ficou 11 anos (1980-1991) sem poder retornar à Terra Indígena Canela e dar continuidade ao programa etnográfico que havia montado. Esse havia sido um ponto que permaneceu obscuro durante a pesquisa do

⁶⁴ Claro está que nenhum dos dois são responsáveis pelas minhas escolhas e o resultado delas.

⁶⁵ Podemos dizer, de maneira mais explícita, que desde Barbosa Rodrigues (1885), o “primeiro pacificador”, se quer um “Crichaná” pra chamar de seu.

mestrado, pois nas falas de seus assistentes nunca havia ficado claro, para mim, que o programa tivesse parado. Crocker sempre desviou desse assunto, quando perguntado. Disse-me que precisou sair da aldeia às pressas pois, caso contrário, correria o risco de ser preso pela Polícia Federal. Ainda antes de conhecê-lo e nas trocas de cartas sobre meu interesse de pesquisa, já havia antecipado sua indisposição para comentar o período em razão dos envolvidos ainda estarem vivos. Dizia ele, "*during my long fieldwork in 1978-9, when pre-M.A. anthropology students were involved with regional FUNAI agents who had turned the heads of certain Canelas against me. Since everyone involved is still alive, I will not give you this story*" (carta de 11/04/2003).

Observo que, nesse caso, ele relaciona o “agente regional da Funai”, leia-se Carvalho, com antropólogos brasileiros. Nessa época Gilberto Azanha e Maria Elisa Ladeira, fundadores do Centro de Trabalho Indigenista (CTI) já haviam realizado alguns trabalhos de campo na aldeia do Escalvado.⁶⁶ Um dos “assistentes de pesquisa” de Crocker, que participava do *Manuscript-writing program*, relatou, à época da minha pesquisa, a ambiguidade que marcava a relação entre Crocker e Carvalho - ambos, vez ou outra, eram descritos pelos Canela como seus “patrões”. Sobre Carvalho afirmou:

O administrador melhorzinho que a gente achou, foi uma melhor pessoa que teve na administração, foi o Carvalho, não sabe? Ele é uma pessoa briguenta, uma pessoa violenta, não sabe? E é uma pessoa que também entrava com coragem pra defender o índio. Mas com esse defensor dele, ele só fez fazer adversário, todo mundo de Barra do Corda não gostou e, aí, ele saiu da administração (SEVERO, 31/07/04).

Na memória de Severo, a atuação de Carvalho era descrita em termos enfaticamente positivos, como alguém que brigava por eles. Apesar de ser um representante da Funai, no entendimento de Severo ele se distinguia dos demais indigenistas que haviam trabalhado com eles. A convivência entre o indigenista e os “outros” brancos se tornou insustentável em termos políticos e nesse âmbito o indigenista foi transferido e substituído por outro servidor.⁶⁷ Para

⁶⁶ Segundo Azanha me relatou em comunicação pessoal, em 1974, Crocker chegou a escrever uma carta para o presidente da Funai solicitando que não permitisse que eles retornassem para um segundo campo, “alegando sobreposição de pesquisa e que estávamos usando seus informantes”. Houve uma resposta à Funai, por parte dos pesquisadores brasileiros, que foi acatada pelo órgão indigenista. No ano seguinte, eles se encontraram em Salvador, em reunião promovida pela ABA, momento em que tudo foi contornado, ficando, segundo Azanha, “tudo em paz” para a continuidade de suas pesquisas. Em 1977, chegaram a se encontrar por cerca de uma semana no Escalvado, período em que o Carvalho ainda não se encontrava em Barra do Corda, nas lembranças de Azanha. É bem provável que Bill, como é seu apelido, tenha se referido a Mércio Gomes que se encontrava fazendo pesquisas no Maranhão com os *Tenetehar*. E que desde então parece ter sido sempre bem próximo a Carvalho.

⁶⁷ Em 1980, Carvalho foi demitido da Funai, junto com dezenas de outros indigenistas, que fundaram e/ou participaram da Sociedade Brasileira de Indigenistas (SBI) – associação atrelada à Funai -, por conta do confronto

Crocker, o entendimento era de concorrência. Crocker me relatou que o Carvalho ficava fazendo perguntas aos índios, do tipo: "você ama mais o Crocker do que eu?"⁶⁸. Na ocasião, Crocker me revelou que tinha na cidade de Barra do Corda um coronel como seu braço direito, e que politicamente era contrário ao "delegado" Carvalho. Esse "coronel" era um dos desafetos de Carvalho, referidos por Severo. Se Crocker o considerava seu braço direito, certamente que as implicações dessa amizade para Carvalho eram as piores possíveis. Após 11 anos de paralisação, esta atividade de pesquisa foi retomada por este antropólogo em 1991.

As lutas no campo indigenista – enquanto uma arena particular das relações de poder - entre antropólogos e indigenistas ligados a Funai foram uma constante nos anos de 1980, principalmente com antropólogos estrangeiros que faziam pesquisas com índios amazônicos. A região amazônica havia sido palco de um "projeto geopolítico para a modernização acelerada da sociedade e do território nacionais" (BECKER, 2004, p. 26), cuja a prioridade em "ocupar para não integrar" acarretou serias consequências às populações indígenas. Esse modelo de "produção do espaço" (LEFEBVRE, 1978, apud BECKER, 2004) teve sua culminância com o projeto Calha Norte (1985). Os conflitos sociais e os impactos ambientais decorrentes desse modelo de ocupação e abertura de mercado foram trazidos à baila pelos antropólogos que estavam em campo nesse período. Muitos desses conflitos diziam respeito a atuação da Funai na intervenção do Estado nos territórios indígenas. Baines, foi mais um de uma longa lista de "expulsões" e autorizações de pesquisas negadas pela Funai a antropólogos.

Como parte das exigências de sua autorização de campo para o doutoramento, Baines produziu relatórios de suas atividades de campo para a Funai. Neles não se furtou de apontar as situações delicadas que observara em campo, mantendo um posicionamento crítico acerca das relações entre os servidores da Funai, os indígenas e os funcionários da Paranapanema. No "Relatório sobre a conclusão da Etapa III de pesquisa de campo do projeto etnográfico Waimiri-Atroari", de 25.02.1985, Stephen Baines, versa sobre a transferência de índios do Posto Indígena (PI) Taquari; do crescimento das influências da Mineração Taboca no cotidiano indígena; faz críticas incisivas a funcionários da Funai, como abuso sexual, e sugere a diminuição do número de funcionários, que, em 1983, contavam 59: "relação de 01 funcionário para cada 1,9 homens Waimiri-Atroari" (p.IV, PROC. 2625/81, fls 409), de uma população estimada de 350 Waimiri-Atroari. Sugere ainda que a Funai investigue "a possibilidade da

e denúncias desses servidores com os militares que administravam o órgão indigenista, em especial o, então, presidente da Funai, o Coronel Joao Carlos Nobre da Veiga.

⁶⁸ Jogo de intrigas que pode ser observado na história das relações interétnicas e dos próprios grupos indígenas.

existência de aldeias de outro grupo indígena, de outra língua, que, segundo os Waimiri-Atroari, se localizam nas cabeceiras dos rios Branquinho (denominado “Pretinho” no mapa do projeto RadamBrasil), entre as cabeceiras deste rio, aquelas do rio Alalaú, e o rio Jauaperí” (p. V, PROC. 2625/81, fls 410).

De posse desse Relatório, em 28/03/85, o chefe da AESP, Ezequias Paulo Heringer Filho, encaminha-o ao Diretor do DPI da Funai. No dia 03/07/85, por meio da Portaria n 1898/E, é criado o “Grupo de Estudos Waimiri Atroari”.⁶⁹ Esse grupo se reuniu na sequência da publicação da Portaria, entre os dias 04 e 08 de julho, e como resultado dessas reuniões considerou ser necessário: i) “sustar a renovação do contrato 039/82”, referente a estrada da mineradora da Paranapanema, “até que se avalie os efeitos decorridos do mesmo, sobre os índios”, ii) redefinir a área indígena, verificando os pontos geodésicos de estabelecidos pelo Dec. Nº 86.630/81” (Proc. 2625/81, 2º V., fls. 414). Para isso, foi criado o Grupo de Trabalho, por meio da Portaria n.º 1901/E de 12 de julho de 1985, com o objetivo de: 1) “propor um plano indigenista para a área, abordando principalmente os aspectos de saúde, educação, alimentação, desenvolvimento comunitário e orientação especial”; 2) “avaliar e apresentar alternativas a esta Fundação no que tange a influência de fatores que vem interferindo na estrutura tribal e no patrimônio indígena tais como: estrada objeto do contrato 039/82; atividade mineradora Timbó do grupo Paranapanema; UHE Balbina; Rodovia 174, trecho compreendido entre os Km 207 e 308; projetos fundiários e de desenvolvimento do governo Federal, Governo do Estado do Amazonas e de Roraima” (Proc. 2625/71, 2º V., fls. 417-418).⁷⁰

Em 1988, Baines defende a sua tese e intenta continuar suas pesquisas com os Waimiri-Atroari. Ao final do mesmo ano solicita autorização de pesquisa ao CNPq e à Funai. A autorização foi concedida, mas condicionada a uma “consulta” pelos indígenas. Baines esclarece esse acontecimento num texto intitulado “A política indigenista governamental e os waimiri-atroari: Administrações Indigenistas, Mineração de Estanho e a Construção de ‘Autodeterminação Indígena’ Dirigida” (1992). Nesse texto descreve que em junho de 1989 a

⁶⁹ Esse grupo incluía “Jose Porfirio Fontenelle de Carvalho, sertanista/Assessor da Presidência, Sebastiao Amâncio da Costa, Sertanista/Delegado da 1ªDR, Ezequias Paulo Heringer Filho, Antropólogo/Assessor Chefe da AESP, Egipson Nunes Correia, Técnico Indigenista, Dr. Jose Belmino Chaves, Advogado indicado pela PJ, Stephen Grant Baines, Pesquisador/UNB, Egydio Shwade, Missionário CIMI, Felisberto Ascensão Damasceno, advogado do CIMI e os índios Atroari Mario e Viana” (Proc. 2625/81, 2º V., fls. 414).

⁷⁰ Interessante observar que a criação do GE e do GT ocorreram na vigência de Gerson da Silva Alves na Presidência da Funai. Chegou interinamente à presidência em abril de 1985 e em maio foi empossado por pressão dos Xavante e de Mario Juruna, então deputado estadual. Era um contador e sargento reformado do exército. Havia sido Delegado da Funai em Campo Grande e Cuiabá e ainda diretor da DGO, na sede. Nota-se que um pouco antes Carvalho tinha sido assessor parlamentar de Mario Juruna. Embora o momento político fosse de reabertura democrática, essas relações podem ajudar a explicar o rápido andamento entre a criação do GE e a do GT.

“reunião de consulta” foi realizada na “Base” e os Waimiri-Atroari de maneira ríspida negaram a autorização afirmando que seu trabalho não trazia nenhum tipo de “retorno” para eles e que ele os havia “enganado”. Alegavam os WA que Baines era “mentiroso”, que eles sabiam das notícias de jornal e que todos sabiam de seus interesses. Baines, então, descreve:

Surpreso, perguntei-lhes a procedência de tais acusações, obtendo como resposta que "está nos jornais", "todo mundo sabe" e reiteraões da sua acusação de "mentiroso", enquanto iam se retirando da reunião. Por outro lado, surgiu um dado bastante revelador para esclarecer o que estava acontecendo. O chefe de gabinete do Superintendente Regional da FUNAI disse que os Waimiri-Atroari tinham conhecimento da série de matérias intituladas "Os Índios na nova Constituição", publicadas em agosto de 1987 pelo jornal O Estado de São Paulo,⁷¹ em que meu nome aparece, apresentando-me como se fosse agente de um suposto "cartel de estanho" internacional, usando índios como pretexto para tentar impedir o avanço de empresas de mineração privadas e nacionais sobre territórios indígenas, e assim defendendo os interesses de empresas internacionais. Neste momento me ficou claro que a suposta "reunião de consulta" fora organizada por funcionários da direção do Programa Waimiri-Atroari para efetivar minha "expulsão" do território indígena, através do uso destas matérias caluniosas para me caracterizar diante dos próprios Waimiri-Atroari como pessoa relacionada a "entidades prejudiciais ao desenvolvimento da comunidade Waimiri-Atroari", nas palavras do chefe de gabinete do Superintendente Regional da FUNAI. Fui imediatamente retirado da área indígena em viatura do Programa Waimiri-Atroari, enquanto os Waimiri-Atroari presentes gritavam iradamente contra mim as mesmas acusações (BAINES, 1992, p. 12)

Rompia-se nesse momento a participação do antropólogo na aliança indigenista recém montada com os Waimiri-Atroari. “Verdades” e “mentiras” passam a se confundir na batalha de discursos entre ambos os agentes sociais. De minha parte, entendo que esses agentes ficaram sempre, de alguma maneira, envolvidos na multiplicidade de relações sociais que se viram imbricados e, com isso, não agindo fora delas. Agências individuais e coletivas se enredaram em relações de poder, de práticas e interações sociais que esta tese não tem por objetivo analisar, mas que inevitavelmente produzirá outros tantos boatos.

⁷¹ Jornal *o Estado de São Paulo*, “Os índios e a nova constituição – Final. O Evangelho do CIMI: índio, ouro...Funai conhecia conspiração de Missionários”. São Paulo, 15/08/1987. Em dezembro de 1986, o casal Egydio Schwade e Doroti Schwade (OPAN/CIMI) que iniciaram o programa de alfabetização junto aos Waimiri-Atroari, iniciativa decorrente das ações do GT e das demandas indígenas, também foram “expulsos”, sob alegação do chefe da FAWA que se tratava de uma escolha dos WA (cf. Comitê Estadual de Direito à verdade, à Memória e à Justiça do Amazonas, 2014, p.112-14). D. Erwin Krätler, ao falar sobre as reportagens da Folha argumenta que se trataram de uma “campanha de difamação” que fora comprovada pela Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI), mas na prática as investidas continuaram. Descreve um “acidente”, não investigado, que teve na Transamazônica em que ficou gravemente ferido e uma vítima, o Padre Salvador (Krätler, 2014 p. 42). Em 2009, a mesma *Folha de São Paulo* publica uma matéria informando a descoberta do “Dossiê CIMI”, com mais de 2000 páginas de “documentos confidenciais produzidos por um braço do SNI no órgão” indigenista, que estava sendo aberto a pesquisa. A preocupação dos militares residia na suposição de que o CIMI pretendia pregar o “comunismo” e “subverter” o controle da Funai sobre os índios. (cf. <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc2402200908.htm>). para as repercussões na época das matérias da Folha ver CEDI, 1987, disponível em <http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/Folheto27/FO-CX-27-1608-1995.PDF>.

E por que estou tomando Baines como parte de meu objeto de investigação? Nenhum outro antropólogo produziu etnografias sobre os Waimiri-Atroari?

Os Waimiri-Atroari constituem um caso particular na literatura antropológica. Ao mesmo tempo em que se constituíram como uma “celebridade indigenista”, nos termos de Silva (2009, p.25), tiveram poucas e distintas etnografias produzidas por antropólogos ligados às universidades. Apenas quatro antropólogos realizaram pesquisas de campo para fins de trabalhos acadêmicos, especificamente com os Waimiri-Atroari. Todos partiram de perspectivas distintas que poderiam ser enquadradas nos rótulos de antropologia do Estado, antropologia do parentesco, antropologia da saúde e antropologia dos rituais. Dois deles, tiveram suas autorizações de pesquisas encerradas pela Funai e uma pelos próprios Waimiri-Atroari. Os três num espaço de tempo de seis anos (1987-1993), período que corresponde ao início do PWA à frente das ações indigenistas na Terra Indígena Waimiri Atroari.

O primeiro desses antropólogos a obter uma autorização de pesquisa para empreender pesquisas de campo com os Waimiri-Atroari foi Stephen Baines. Sua pesquisa ocorreu durante o apogeu dos projetos de “desenvolvimento” levados a efeito pelos governos militares e sua tese termina por se constituir num documento vivo, e assombroso, do violento processo que caracterizou a incorporação compulsória dos Waimiri-Atroari, segundo o autor, numa economia de mercado como trabalhadores agrícolas da Frente de Atração da Funai.

Os trabalhos que li de Stephen Baines (1991, 1992, 1993, 1994, 1995, 1996, 1997, 2002a, 2002b, 2004) não explicitam de maneira muito clara os motivos de ter escolhido os Waimiri-Atroari para fazer seu trabalho de campo. Mas não é difícil supor as razões, pois um dos povos indígenas da Amazônia que vivenciavam o contato de maneira mais efetiva e dramática com as *frentes de expansão* do Estado e seus projetos em larga escala eram os Kinja. Os jornais a partir dos anos 70, justamente na época de construção da rodovia, começam a noticiar as tentativas do órgão indigenista de *atrair e pacificar* os Waimiri Atroari. As ações são acompanhadas pelos principais jornais locais e notificadas com estardalhaço para a sociedade amazonense, com foco nas “chacinas” praticadas pelos Waimiri Atroari.⁷²

⁷² No Jornal do Comércio (Manaus/AM) na edição de 13/02/73, é estampado como matéria principal da capa a “Chacina Waimiri: infrutíferas as buscas de ontem. Parasar passa a procurar Rafael no fundo do rio”; ano 1974\Edição 21734: “Funai interdita toda a área dos Atroaris” - na nota tratam da descoberta, por Gilberto Figueiredo, de 4 malocas na proximidade da divisa entre Amazonas e Roraima e de estarem próximas a estrada Manaus-Caracará, e da possível interdição da área. Também informam, ao falar de fazendeiros que estão assentados próximos e que a interdição proporcionaria a segurança dos mesmos, o histórico de 15 expedições de contato que foram “eliminadas” por eles. Ano 1975\Edição 21824, de 08/04/1975: “Xavantes não tem medo dos

A investigação de Baines se situa na transição política da ditadura militar para o regime democrático. As etapas de campo ocorreram de janeiro a fevereiro de 1982, de abril a setembro de 1982, de fevereiro a agosto de 1983, de novembro de 1983 a fevereiro de 1984 e de dezembro de 1984 ao início de fevereiro de 1985. Entretanto, antes de iniciar formalmente a pesquisa de campo, Baines já namorava os Waimiri-Atroari e pretendia levar adiante seus estudos sobre contato interétnico. Teve contato com a região em algumas ocasiões: 1975, 1976, 1977 e 1981 (BAINES, 1991, 1992). Andou pela então estrada Manaus-Caracarái até o rio Abonari, nos limites da área onde os militares do 6º Batalhão de Engenharia e Construção (BEC) estavam sitiados/situados.

A Funai já estava com 15 anos de criada e comandada, desde então, por militares. As ações da política indigenista orientavam-se pelas medidas de reorganização do Estado, com vistas a consolidar a *emancipação* dos índios e sua *assimilação* ao “mundo dos brancos”. Havia, portanto, uma oportunidade que poderia se associar a uma das questões principais que estava em jogo naquele período: a luta contra o regime militar. Etnólogos indígenas, do Brasil e do exterior, junto a outros setores da sociedade, se empenhavam em denunciar o que estava ocorrendo com os povos indígenas em razão da desastrosa política indigenista levada a efeito pelos governos militares. E a *questão indígena* constituía um mote privilegiado para “o exercício do duplo projeto de trabalho acadêmico e ação política” (RAMOS, 1990, p. 457).

Havia uma preocupação de fundo no senso comum e dos apoiadores da causa indígena, que passava por problemas antropológicos da *Brazilian way of ethnography* sobre o estatuto da ‘aculturação’ como categoria analítica, de que os índios poderiam ser extintos em curto espaço de tempo.⁷³ E as políticas de caráter integracionistas e assimilacionistas eram o combustível que acelerava a velocidade do trator civilizatório em expropriar terras, exterminar os povos indígenas, caso houvesse resistência, colonizar esses espaços e lucrar com sua exploração.

O debate sobre o “problema indígena” alimentava um grande caldeirão de interpretações, ao passo que instigava os jovens antropólogos brasileiros a entender melhor

waimiris-atroaris”, descreve a utilização dos Xavantes junto a Apoena Meirelles para estabelecer contato após “o massacre de Gilberto Pinto Figueiredo”. Trata-se de uma justificativa do diretor Francisco Monte’Alverde Pires à imprensa acerca do retorno dos Xavante a seu local de origem, Posto Couto Magalhães. No Jornal *O mensageiro*, Edição 17, “Waimiri-atroari - duas nações unidas contra a injustiça”, primeira matéria publicada neste periódico sobre os Waimiri-Atroari, estampada com uma grande foto de *Maroaga*, destacando o inverso do que as notícias de jornais o mostravam como “terrorista”, “traidor”. “criminoso fugitivo” e “estrangeiro” (*A Notícia*, de 12.01.75 e “*A Crítica*,” de 20.05.75).

⁷³ Vide “a crise moderna da antropologia” abordada por Lévi-Strauss (1962).

esses processos que ocorriam na margem, ou *fronteira*, do Estado.⁷⁴ Os Waimiri-Atroari estavam num processo extremamente evasivo frente aos projetos desenvolvimentistas e, ademais, não havia outros antropólogos trabalhando com eles, exceto aqueles diretamente ligados à própria Funai.

Tratava-se, portanto, de um cenário extremamente oportuno para um antropólogo que se interessava pelo tema do contato interétnico poder observar, *in loco*, como esse processo estava ocorrendo entre os Waimiri-Atroari. Para esse *locus* de observação, ele não chegou tarde demais, como muitos antropólogos pensaram ter chegado em campo (MALINOWSKI, 1976; RIVIÈRE, 1969; VON GRAEVE, 1976 e BARROS, 1977), conforme destaca em sua tese.⁷⁵ Baines utiliza uma abordagem marcada pela observação da relação intrainstitucional e entre sociedades. Embora a situação dos Waimiri-Atroari fosse o caso privilegiado, o projeto era mais ambicioso e buscava colocar o próprio Estado à prova, no âmbito da política indigenista. Posteriormente, na fase da escrita etnográfica, o caminho teórico traçado por ele como fio condutor da tese seria o de “instituição total” do canadense (multidisciplinar) Erving Goffman,⁷⁶ que abordarei mais à frente, no capítulo 5.

Logo após as pesquisas de campo de Baines, no início de 1987, outro antropólogo chegava ao território kinja para desenvolver um trabalho antropológico centrado-se nos estudos do parentesco.⁷⁷ Marcio Silva, doutorando do Museu Nacional (UFRJ), no Rio de Janeiro, tentou outras opções antes de o “destino” fazê-lo conhecer os Waimiri-Atroari. Sua primeira opção de pesquisa, sem sucesso, foram os *Enawenê-Nawê*, de família linguística Aruak, situados no noroeste do Mato Grosso. Depois tentou pesquisar os *Zoró*, de família linguística Tupi-Mondé, situados também no noroeste do Mato Grosso e sul de Rondônia. Silva conta que após muitas dificuldades para obtenção de licença para pesquisa pela Funai,⁷⁸ ela foi

⁷⁴ Tratarei do conceito de fronteira no capítulo 2.

⁷⁵ Baines evoca Malinowski, situando-o no debate sobre o “discurso de dominação na redação” etnográfica (1991, p.117-119). Não há o interesse do autor em discutir os estudos britânicos de “mudança social”, nem mesmo seus críticos como Balandier e Gluckman. Estes dois antropólogos são citados. O primeiro para tratar de Roberto Cardoso de Oliveira, foco de sua orientação teórica, e o segundo é citado brevemente como exemplo de outros contextos etnográficos, em que se avaliou a figura da introdução de chefia em situações coloniais (cf. BAINES, 1991, p. 280).

⁷⁶ Goffman foi estudante e professor do Departamento de Sociologia da Universidade de Chicago nos anos de 1940 e 1950 (cf. VELHO, 2002).

⁷⁷ A centralidade no estudo de parentesco decorreu, segundo Silva (2009, p. 29), de um tema que os Waimiri-Atroari estavam mais dispostos a lhe ensinar. Ressalta a “impulsividade” dos WA, como um de suas “lembranças mais marcante e mais caras” do período em que viveu com eles (SILVA, 2009, p. 28)

⁷⁸ Período em que, segundo relata, de meados de 1985 a meados de 1986, a Funai passou pela alternância de quatro presidentes: Gerson da Silva Alves, Álvaro Villas Boas, Apoena Meirelles e Romero Jucá.

inviabilizada pela guerra declarada dos Zoró aos “civilizados estranhos”. Sendo ele, também um civilizado estranho, precisou sair às pressas da terra indígena e ver seu prazo de doutoramento se esvaindo. Como última opção, solicitou à Funai a mudança de sua autorização de pesquisa para os Waimiri-Atroari, de família linguística Caribe, concessão dada sem maiores contratempos. Todos os três povos haviam sido *pacificados* nos anos de 1970.

A etnografia de parentesco empreendida por Silva teve como mérito observar a particularidade Waimiri-Atroari em relação ao cálculo de parentesco e a lógica de suas classificações. Em debate com etnografias indianas que formularam os casos “dravidianos”⁷⁹ *diametrais*, Silva buscou escapar das dicotomias, como boa parte da antropologia praticada a partir dos anos de 1980, mas se posicionando ao lado do sistema “dravidiano” *concêntrico*. Em termos de sistemas de parentesco, elas giravam em torno da tensão entre *categoria* e *genealogia*. O caso Waimiri-Atroari, como demonstra Silva, permitiu-lhe fugir desses campos teoricamente distintos, desenvolvidos por autores como Edmund Leach (1910-1989), Rodney Needham (1923-2006) e David Maybury Lewis (1929-2007) de um lado, representando a antropologia britânica de Cambridge e Oxford, e os antropólogos da Universidade de Yale, Ward H. Goodenough (1919-2013), Floyd G. Lounsbury (1914-1998) e Harold W. Scheffler (1963-2008), por outro. Observou que, entre os Waimiri-Atroari, o parentesco se articula “ao substrato genealógico, mas ao mesmo tempo a ele não se reduz” (SILVA, 2009, p.24). Silva situa-se num clássico debate do conhecimento antropológico de amplos esquemas comparativos sobre *parentesco* e *descendência*, vindo desde Lewis Henry Morgan. Acompanhava a preocupação com a compreensão dos princípios da organização social humana, mais voltada à elaboração de ferramentas próprias às estruturas sociais nativas de populações indígenas das terras baixas sul-americanas.⁸⁰ Exatamente como fez o poeta Carlos Drummond de Andrade, com o poema *Romance de primas e primos*, que dá nome à tese de Silva, ao fazer uma releitura crítica ao discurso poético de características épico-narrativas, das vanguardas europeias de fins do século

⁷⁹ O sistema de parentesco descrito pela primeira vez na Índia foi convencionalmente chamado pelos etnólogos de “dravidiano”. Com os desdobramentos das pesquisas que abordaram o parentesco se observou semelhantes sistemas em outras partes do mundo, particularmente na Amazônia. Segundo Descola, “esse sistema se baseia num modo de classificar os parentes distinguindo entre primos paralelos (filhos de irmão do pai e de irmã da mãe), assimilados a irmãos e irmãs e tratados como consanguíneos, e primos cruzados (filhos de irmã do pai e de irmão da mãe) considerados como afins, ou seja, como parentes por aliança com os quais o casamento é possível” (2006, p. 476).

⁸⁰ Para um entendimento desse debate e da inserção de Silva, ver “O problema da afinidade na Amazônia” (Viveiros de Castro, 2002b).

XIX e início do XX,⁸¹ e propor novos rumos ao dualismo ontológico entre *natureza e cultura*, *indivíduo e sociedade*. Assim como o autor revela quando de sua publicação, 15 anos após a defesa, muitas etnografias foram produzidas nesse período dando novos ares a questão, no entanto o material etnográfico que oferece é um caminho para observar a história da disciplina e perceber como as etnografias resistem ao tempo.⁸²

A dissertação da antropóloga Claudia Vogt Espínola trata do *Sistema Médico Waimiri Atroari*. Teve orientação de Esther Jean Langdon e contou, assim como a de Silva, com Stephen Baines na banca de defesa. Foi defendida no ano de 1995, tendo a antropóloga realizado três períodos de campo entre outubro de 1992 e julho de 1993. Silva defendeu sua tese em abril de 1993. Como afirma Espínola, o objetivo era ater-se ao sistema médico Waimiri-Atroari e trabalhar as concepções sobre saúde, doença e as respectivas práticas de cura. No entanto, as especificidades do campo a levaram a perceber o sistema xamânico, os mitos e rituais.

A leitura desse trabalho permite uma primeira interpretação das representações dos Waimiri-Atroari sobre os conceitos de saúde e doença, relacionando-as à leitura que fazem da sua marcante e traumática vivência com epidemias que devastaram a sua população. A autora pondera que esse evento incide em complexas questões de ordem cosmológica, repercutindo na trajetória histórica do grupo e nas suas relações com a sociedade envolvente e, por extensão, nas suas representações sobre os *kaminja*. Metodologicamente, opta por uma análise mais detida da relação entre a simultaneidade dos eventos da construção da rodovia BR-174 e as epidemias que dizimaram a população Waimiri-Atroari, assinalando um momento de ruptura do modo de vida tradicional do grupo, e sua reconfiguração até os dias atuais. Por esse caminho, considera o Programa Waimiri Atroari (PWA) um instrumento de vital importância no processo de transformações e reorganização do modo de vida contemporâneo desse povo.

Espínola realiza uma leitura muito interessante do funcionamento do subprograma de saúde e da complexidade de interações interculturais mediadas pelo PWA. Pondera as diferentes leituras críticas dos antropólogos que a antecederam e que foram impedidos de continuar suas pesquisas, assim como ela,⁸³ mas a partir de desdobramentos distintos, destacando a seriedade das ações do subprograma de saúde e sua eficácia “em termos de

⁸¹ Para uma leitura estrutural desse poema ver Sales (2015), disponível em http://www.ileel.ufu.br/anaisdosilel/wp-content/uploads/2014/04/silel2013_436.pdf.

⁸² Esse entendimento foi importante para o meu processo de construção desta tese.

⁸³ De acordo com o interessante relato sobre sua expulsão (ESPINOLA, 1995, p. 14-15), segundo ela, não motivada, pela direção do PWA, mas pelos próprios Kinja, em ação de autoafirmação de poder sobre quem manda no território deles.

indicadores de saúde medidos pela biomedicina”. Contudo, não deixa de observar que “as ações desenvolvidas pelo PWA evidenciam um caráter autoritário e paternalista no qual o programa foi gerado” (ESPINOLA, 1995).

Sete anos depois, uma nova dissertação foi defendida pela pedagoga e pesquisadora Maria Carmen R. do Vale, no Programa de Pós-Graduação Natureza e Cultura na Amazônia, Instituto de Ciências Humanas e Letras, da Universidade do Amazonas, orientada pela Profa. Dra. Selda Vale da Costa⁸⁴. Seu trabalho se destaca por ter produzido sua dissertação nos quadros do PWA. Em 1989, do Vale foi trabalhar no recém-criado PWA em uma de suas ações prioritárias, a educação escolar indígena.

Após um estágio na “área de estrada”, estabeleceu-se com seus dois filhos pequenos numa pequena casa ao lado da escola na aldeia Cacau, na “área de rio”, onde começou seu trabalho. A aldeia contava à época com 33 pessoas. Do Vale informa que estabeleceu como prática tomar nota de vários depoimentos dos Waimiri-Atroari em um caderno de campo. Escutava corriqueiramente eles dizerem que “*kaminja* não aguenta não, chora muito, fica com muitas saudades”; no entanto, trabalhou por 13 anos como professora do subprograma de educação, tendo amplo relacionamento com os Waimiri-Atroari e os funcionários do Programa. Não relata, contudo, suas experiências, embora tenha mantido a prática de produzir cadernos de campo por todo período que permaneceu no programa (1989-2001). Sua saída do PWA coincide com o período da defesa de sua dissertação. O foco de sua etnografia são as “festas *maryba*” e a opção por esse objeto de pesquisa nascer, segundo ela, de seu primeiro embate com as relações interétnicas.

À noite, quando o agito cotidiano acalmou-se, os *kinja*, mais jovens, com gravadores e fitas cassetes, dirigiram-se à escola, ligaram o som, qual não foi minha surpresa quando começaram a dançar animadamente ao ritmo e passos do forró. Sentei no chão e fiquei observando aquela cena “meio atípica” para o local, percebi que era uma espécie de boas-vindas, pois cantavam e dançavam ao som da música pertencente à minha sociedade. A alegria festiva era estampada em alguns rostos pela empolgação com que dançavam. Algumas pessoas não dançavam, apenas observavam os dançantes, às vezes sorriam. Outros *kinja*, no entanto, ficavam sérios” (...) Logo após, ao retirar-me desligaram o gravador e se recolheram à *mydy taha*. Nunca mais observei esse tipo de manifestação, escutavam sim suas fitas de forró, mas não se reuniram mais para dançar as músicas de *kaminja*. Conversando com servidores da

⁸⁴ Em 1978, após um curso de extensão em Antropologia, ministrado pela antropóloga Carmen Sylvia Junqueira, professores e alunos do Instituto de Ciências Humanas e Letras (ICHL), da Universidade do Amazonas (UFAM), criaram o Grupo Kukuro de Apoio à Causa Indígena. A professora Selda Vale da Costa e o discente de Filosofia Paulo Pinto Monte eram um dos integrantes dessa agremiação, que tinha como prioridade denunciar e combater o “projeto de emancipação de índios” pretendido pelo governo militar. O grupo recebia apoio inicialmente do CIMI e da CNBB, que disponibilizava um espaço no porão de seu prédio para as reuniões (MONTE, 1992).

FUNAI, tive conhecimento que essa prática era comum num dos aglomerados populacionais dos rios Camanaú e Curiaú. Os indígenas contavam ainda com o apoio e participação de alguns funcionários dessa instituição (DO VALE, 2002, p. 2).

É a partir desse choque às avessas que se interessa em conhecer a cultura Waimiri-Atroari. Perguntava sobre os cantos, as músicas e as danças desse povo, ou seja, seus elementos diacríticos.

Do Vale não produziu outro trabalho sobre os Waimiri-Atroari, conforme pude verificar através da visualização de seu Currículo Lattes. Espínola produziu mais dois artigos decorrentes de suas pesquisas de campo entre os Waimiri-Atroari. Silva escreveu mais alguns trabalhos de maneira específica, sobre os Waimiri-Atroari, entre artigos e capítulos de livro, mas ainda continua a fazer comparações com o material etnográfico obtido durante a pesquisa realizada com vistas ao seu doutorado. Baines também se voltou para outros contextos etnográficos, mas se manteve firme na sua crítica ao “indigenismo empresarial”, como prática permanente de produção antropológica.

Dentro desse panorama antropológico do fazer etnográfico entre os Waimiri-Atroari, a minha escolha pela tese de Baines se justifica por duas razões: i) estar situada numa discussão do contato interétnico por outra leitura do fazer antropológico. Enquanto um documento histórico, o tomo como realmente o é, uma tese fundamentalmente etnográfica; e ii) porque ele foi o único a manter trabalhos críticos acerca da gestão administrativa do território Waimiri-Atroari, mantendo com isso o outro lado da existência do PWA, que se mantém até os dias de hoje. E é pela minha própria experiência que penso merecer ser estudado à luz dos aspectos atuais que marcam as relações dos Kinja com o mundo dos *kaminja*.

Reconheço a importância e especificidade do fazer etnográfico de Baines, enquanto reveladoras de práticas administrativas adotadas pelo Estado. No entanto, por estar imerso no debate sobre poder e ideologia, não considerou a agência indígena, nem as práticas sociais que a produzem e reproduzem. Investido em apresentar o forte aparato de dominação, Baines se distancia de nos mostrar os agenciamentos, práticas e resistências possíveis por parte daqueles “internados”, que são vistos como sem qualquer capacidade de agência, de autonomia e autodeterminação, submetidos ao regime tutelar do órgão indigenista. Observo que a antropologia praticada nas *margens do Estado*, tal qual evidenciada pelos trabalhos de Das e Poole (2004), pode ir além do enquadramento das perdas, qual seja, da aniquilação dos Kinja. Se Baines pretendeu ver as margens do Estado, num sentido até malinowskiano, por mais paradoxal que seja, tomo a relação estabelecida por ele entre a Funai e os Waimiri-Atroari para

adentrar ainda mais nessa *margem*, tentando alinhar mais essa relação entre “centro” e “periferia”, numa perspectiva historiográfico-teórica da disciplina. Minhas pesquisas com os Kinja levaram-me a fugir da proposta tentadora de pensar o “centro” como exclusivo formador de opinião e produtor de estigma e possibilitaram, sem tratar dessa temática de maneira direta, ficar aberto não só para ver e descrever o regime de opressão, mas ouvir, sentir e interpretar os algozes-sujeitos dessa relação. E de como essa fronteira pode ser usada para ambos os lados do confronto (territorial).

Ao publicar sua tese, em 1991, Baines, no que sugere ser uma dedicatória aos “Waimiri Atroari”, procura redimir-se da imagem desse povo que pode ter sugerido aos leitores de sua tese:

Uma das críticas dirigidas a este trabalho foi a de que os Waimiri-Atroari aparecem numa situação sem esperança. Tentei descrever a Frente de Atração Waimiri Atroari de uma maneira que conduzisse os leitores a vê-los como indivíduos cuja sobrevivência está sendo ameaçada. Porém, ao me restringir apenas a descrever, e não prescrever, reforcei alguns dos estereótipos hegemônicos, transmitindo uma imagem em que eles aparecem como vítimas passivas da sociedade invasora. Apesar de tamanha violência perpetrada contra eles, ameaçados pela ganância de empresas mineradoras determinadas a avançar ainda mais sobre seu território, uma parte de sua área inundada pela hidrelétrica de Balbina, os Waimiri-Atroari continuam vivos e ativos, procurando um caminho para o futuro, caminho que eles mesmos estão prescrevendo (BAINES, 1991, p.8).

Embora não aponte quem teria direcionado as críticas ao seu trabalho, afirma que essa imagem distorcida dos Waimiri-Atroari seria devida a sua forma de fazer etnografia, apenas descrevendo e não prescrevendo. O que poderia indicar um interesse explicativo, apenas confirma que sua etnografia foi inspirada por uma perspectiva de sujeição dos “Waimiri-Atroari” ao processo “civilizatório” que sobre eles era exercido pela política de Estado. O título do livro é bastante sugestivo desse viés, quando seleciona uma expressão indígena que evoca o “discurso de dominação” como: “*A Funai é que sabe*”: *A Frente de Atração Waimiri-Atroari*.

Baines informa que, ao descrever o cotidiano da *Frente de Atração* da Funai, tema de sua tese, pretendia chamar atenção para as ameaças eminentes à sobrevivência dos Waimiri-Atroari, em razão dos impactos negativos decorrentes dos grandes projetos de *desenvolvimento*: a bombástica tríade estrada, barragem e mineração (RAMOS, 2012). Analisa que, ao ser estritamente etnográfico e “descrever” o que vira (sem nada “prescrever”), reforçou “estereótipos hegemônicos” de narrar as relações de agenciamento do Estado por meio da

dualidade expressa entre vencedores e vencidos.⁸⁵ Aos últimos, são subjugadas a agência de sua resistência e estratégias, aparecendo para a história como “vítimas passivas da sociedade invasora”. E, a despeito de toda violência sofrida, observa que os Waimiri-Atroari estão “vivos e ativos” com a possibilidade de *prescrever* seu próprio futuro. Sua justificativa é emblemática e fornece uma síntese muito próxima das aporias conceituais que buscarei aqui evocar.

1.3 Etnografando ações junto aos Kinja

O material que subsidia essa tese é um misto de experiências concretas de sujeitos de carne e osso com leituras de outras experiências etnográficas que tiveram como foco os Waimiri-Atroari. Para o primeiro caso, trata-se de minha experiência profissional como *consultor externo* de uma empresa inserida no “mercado de licenciamentos” e como *voluntário* no GT instituído pela Funai, com a finalidade de realizar o reestudo de limites da Terra Indígena Waimiri Atroari. Em ambos os trabalhos, atuei/atuo como *coordenador* dos estudos. Isso requer dizer que parte dos dados etnográficos com os quais dialogarei nessa tese são provenientes de minha atuação profissional como antropólogo em contextos um tanto quanto distintos dos métodos consagrados pela disciplina e ensinados na academia.

Meu primeiro trabalho de campo com os Kinja estava voltado para a análise de impactos socioambientais decorrentes do planejamento energético brasileiro em ligar o Estado de Roraima ao Sistema Interligado Nacional (SIN), a partir da Linha de Transmissão 500kv Manaus-Boa Vista. Tal enquadramento obrigou-me a trabalhar sempre na tangente de temas situados nas teorias da etnologia tradicional amazônica e da antropologia da ação. Entretanto, minha perspectiva não se identificava com os estudos, digamos mais tradicionais, das relações com o Estado pelo prisma da “perda cultural” e da “subjugação”. O estudo seguiu por uma perspectiva crítica de ecologia política referente aos distanciamentos duais entre natureza (“mundo biofísico”) e cultura (“mundo natural”). Pautou-se nas observações de Paul Little sobre os desafios epistemológicos, metodológicos e institucionais, entre as ciências naturais e ciências sociais,⁸⁶ em sua perspectiva de superação. A eleição do ambiente biofísico como

⁸⁶ Para uma melhor discussão sobre a legitimidade e luta epistemológica sobre o que se considerava um conhecimento legítimo, portanto, de controle sobre o conhecimento relativo ao mundo humano, ver os resultados da Comissão Gulbenkian (WALLERSTEIN et al., 1996).

elemento crucial de análise foi o horizonte que o estudo tentou seguir a partir do trabalho de Barbosa de Oliveira (2012), pautado numa antropologia territorial em que o autor percebe as relações históricas e afetivas que os Kaiabi estabeleceram com o ambiente circundante. Por esse caminho, analisamos os impactos decorrentes dos empreendimentos. Parte desse material foi utilizado por mim ao analisar o contexto local da pesquisa de Baines, no capítulo 5.

Meu segundo trabalho de campo na mesma Terra Indígena já se insere numa discussão mais próxima a uma tentativa de ligação entre as duas “tradições” da etnologia brasileira, no sentido de mergulhar nas delimitações normativas levadas a efeito pelo Estado, a partir do entendimento de *áreas tradicionalmente ocupadas*.

Nos dois casos, a metodologia esteve voltada para dar conta de um estudo multidisciplinar, amparado por normatizações provenientes de procedimentos administrativos. Significa analisar um documento escrito por muitas mãos, orientadas por vivências e orientações metodológicas distintas e avalizado por distintos campos de atuação no indigenismo. No caso específico do *componente indígena* (integrante dos processos de licenciamento ambiental que afetem terras e povos indígenas), além da busca interdisciplinar que consiga apresentar alternativas às dicotomias entre as ciências sociais e naturais, tornando transversal os itens explorados no Termo de Referência da Funai, ainda foi observada a interculturalidade, ao descrever modos de vida e conhecimentos ecológicos orientados por organizações sociais e políticas distintas que possuem relações com o ambiente igualmente distintas dos pesquisadores (FOLHES et al., 2014).⁸⁷

Meu segundo momento com os Kinja deu-se a partir do contexto de participação no GT com vistas ao reestudo de limites da TI Waimiri Atroari. O levantamento de dados, contou com uma pesquisa documental nos arquivos disponibilizados pela DPT, referente aos procedimentos administrativos de demarcação e seis campanhas de campo (período mínimo de 4 e máximo de 20 dias) em que percorremos as principais áreas de interesse do estudo. Em termos metodológicos houve oscilações, mas se manteve a elaboração de etnomapeamentos

⁸⁷ Conforme explicitado no relatório: “O caminho metodológico do Estudo do Componente Indígena privilegiou assim as formas próprias de organização social e política Waimiri Atroari contemplando suas percepções emocionais e práticas relativas ao território que habitam, identificando os recursos naturais e seus usos, assim como os locais de domínio territorial que demarcam a identidade étnica do grupo. A partir do registro oral, os participantes do grupo de trabalho kinja foram instigados a falar de suas experiências com as frentes de expansão nacional, projetos de desenvolvimento, conflitos e impactos socioambientais, assim como de suas expectativas e receios em relação à construção da Linha de Transmissão 500 kV Manaus–Boa Vista e Subestações Associadas” (FOLHES et al., 2014).

como mote principal de obtenção de dados. Entrevistas e depoimentos gravados na língua kinja e traduzidos por eles se constituíram no principal registro etnográfico. Esse registro foi gerado através de diferentes estratégias de construção de dados: 1) filmagens e posterior tradução pelos Kinja que acompanharam de perto os trabalhos etno-históricos desenvolvidos para fins do RCID; 2) traduções simultâneas das conversas realizadas dentro das embarcações enquanto navegávamos pelo território kinja, 3) anotações no caderno de campo.⁸⁸

Muitos dos Kinja que participaram do trabalho acumulavam funções de cantores (*eremy*) e liderança no âmbito da aldeia e do *aglomerado* (*mydy ieapremy*). Buscavam seu espaço por mais capital cultural e político junto às lideranças mais velhas da terra indígena. Consideravam muito importante participar desse novo ato administrativo e de amplificar o conhecimento e debater as suas histórias territoriais. Empenharam-se não só em traduzir, mas em conduzir as perguntas. Eu sempre conversava com eles sobre o que considerava importante investigar e estimulava seu interesse para aproveitarem o momento e perguntarem aos mais velhos e aos demais sobre questões que, às vezes, no cotidiano não eram evocadas. E, ao estilo kinja, não formalizaram uma relação entre um entrevistador e um entrevistado, mas vários entrevistadores se revezavam nas perguntas, assim como as respostas também eram complementadas, dialogadas e criticadas pelos demais. Portanto, as perguntas partiam de uma suposta orientação minha e ganhavam vida própria com os Kinja que participaram das atividades de campo. Eles conduziam literalmente as entrevistas, guiando-se muitas vezes por suas próprias dúvidas e vontade de ampliar o conhecimento sobre as histórias que compõem o que hoje é entendido como o povo Kinja.

Durante as traduções, identificávamos que às vezes os assuntos não tinham sequência, ou eram repetitivos ou ainda sem uma lógica apreensível - principalmente para o meu entendimento como *kaminja* -, seja pelos próprios entrevistados, seja pela quebra do desenvolvimento da narrativa pelos entrevistadores. Demos boas risadas sobre os “antropólogos kinja”, esquentamos muito a cabeça para traduzir as gravações filmadas e muito ainda ficou por fazer. Deste material utilizei apenas uma pequena parcela, no capítulo 3, para historicizar o presente e apresentar as situações sócio-históricas indígenas do contato, com o intuito de descolonizar as etnografias produzidas sobre eles e dar voz a própria etno-história Kinja.

⁸⁸ Durante o processo de escrita dessa tese perdi todos os arquivos filmados que estavam num HD externo. Já havia feito uma boa parte de transcrições, mas ainda havia muito por fazer. As filmagens foram feitas na própria língua *Kinja* e eram registros muito ricos do processo de produção da pesquisa. Foi uma perda irreparável e constrangedora, principalmente porque os *Kinja* gostaram muito das imagens e estavam me pedindo cópias. Ainda resta uma esperança de conseguir recuperar os dados e me atenho a ela para os desdobramentos dessa tese.

Os objetivos do capítulo 2 se voltam para a história de contato Kinja levando em consideração as versões de cronistas, naturalistas, indigenistas e antropólogos. As formas de penetração e colonização da região, por não-indígenas, conduzirá às leituras de diferentes pesquisadores sobre essa história. Dou destaque à etnografia de João Barbosa Rodrigues, naturalista brasileiro, não só pelo ineditismo de seus relatos, como por sua influência na política indigenista imperial e, a seguir, republicana. Barbosa Rodrigues foi o “primeiro” a estabelecer contato pacífico com os “Crichanás”, sendo um dos precursores do método de *atração e pacificação* adotado pelo SPI. Na esteira de Von Martius, e buscando sua superação, produziu inúmeras descrições pormenorizadas da flora, da fauna, dos rios e demais acidentes geográficos, além de registros arqueológicos e dos povos indígenas que habitavam a região amazônica.

No capítulo 3, apresento etnologicamente os Kinja, a importância das *maryba*, como símbolo vitorioso do jogo kinja no tabuleiro do “desenvolvimento” e a história de contato partindo de seus mitos às versões atuais decorrentes de sua “literatura oral” (GOODY, 2012), segundo a interpretação que delas faço. Os Kinja, por diferentes caminhos, interpretam e elaboram a sua própria história dos encontros com os *kaminja*. Através do mito de *Xiriminja*, observo as relações de *reciprocidade*, de *afinidade* e *aliança*, que mediaram as relações de troca entre os Kinja e os “estrangeiros”. Nessa empreitada, procuro trazer a perspectiva Kinja sobre as imagens e personagens que marcaram a história das “pacificações” do ponto de vista das relações que mantiveram com os *kaminja*, o que me permite caminhar rumo a agencialidade indígena na construção das relações com os *kaminja*. Grande parte dos indígenas mais idosos com quem conversei na TI WA vivenciaram, em diferentes grupos locais, a chegada das casas dos *kaminja* (*mydy kaminja*), entre elas os postos indígenas, em seus territórios. Eram os adultos que haviam sobrevivido as epidemias e conflitos, internos e externos, na época dos trabalhos de campo de Baines. Não necessariamente passaram sua infância nos “aldeamentos”, em contato com os funcionários da FAWA e à mercê da “modificação dirigida” (BAINES, 1991). Tiveram uma formação inicial de vida tomando como exemplo os seus pais, tios e avós. Eram as histórias dessas pessoas que importavam, eram suas palavras, seus comportamentos, suas ações e práticas rotineiras que eram imitadas a exaustão com vistas a se formarem adultos. Entre elas, a própria afirmação sobre a troca com um conjunto diversificado de pessoas entendidas como *kaminja*. Com a intensificação do contato e sua consequente depopulação por “feitiço”, os *kaminja* se inserem de maneira mais intensa na rotina dos Waimiri Atroari, ampliando o leque de ensinamentos e interesses das crianças e jovens, a partir de suas histórias orais e escritas. Inicialmente, para os adultos, se ampliavam também as possibilidades de vingança de

seus *iaska* (co-residentes) mortos. Posteriormente, os *kaminja* passariam a compor as estratégias de continuidade de sua (r)existência. Não acabando ali a sua história.

O levantamento de fontes bibliográficas e documentais sobre a história desse povo indígena me propiciou discutir o fazer etnográfico em diferentes momentos históricos. Procurei seguir as etnografias produzidas sobre os Waimiri-Atroari (por seus diferentes etnônios) desde os cronistas, passando pelos naturalistas, sobretudo o brasileiro Barbosa Rodrigues, chegando aos antropólogos, em específico Stephen Baines. O fio condutor é a leitura sobre os contatos interétnicos e a historicização de suas formulações teóricas.

Minha proposta é etnografar essa prática num debate com a antropologia histórica e seus contextos e de apresentar novos dados que permitam recuperar os Waimiri-Atroari por “novos” olhares, desde o passado. Passado que se mostrou impossível de ser acionado na etnografia de Baines e que me animou a debater a tensão em operar entre as dinâmicas internas e as forças externas. Se no início dos anos de 1980 era jocoso, principalmente para os jovens (principais mediadores de Baines) falar do passado, nos dias atuais, parte desses mesmos jovens narram as histórias de seus antepassados e as suas próprias com renovado vigor.

Falar pelos povos indígenas no intuito de protegê-los, ou mesmo salvá-los, constituindo um foco de resistência, faz parte da retórica de grande parte das pessoas que se envolvem com a “questão indígena”. A “retórica indigenista” de proteção e resistência é, nesse sentido, dividida, interagida, contestada, com diferentes pesos de poder, por muito agentes sociais, entre eles, os antropólogos. No contexto dos governos militares e seus projetos *desenvolvimentistas* um conjunto ampliado de agentes sociais se voltou para uma ação política em defesa dos povos indígenas, buscando ressoar vozes mais uníssonas sobre a violação dos direitos humanos, os conflitos fundiários e socioambientais decorrentes de disputas e conquistas territoriais que se travavam nos rincões do país. Como toda mobilização política resulta de encontros entre situações sociais e a compreensão delas pelos agentes, busco no capítulo 4 apresentar os contextos que emolduraram o cenário de dominação que Baines irá observar em sua pesquisa.

O contexto local, englobando aquilo que o antropólogo viu, ouviu, sentiu e dialogou será evocado no capítulo 5, de modo a conversar com o resultado de sua pesquisa, o texto etnográfico. A maneira como ele o escreveu será o modo como eu observo a sua construção teórico metodológica. Para isso, mergulho na carta de navegação que construí com as pistas deixadas por ele ao longo dos onze capítulos de sua tese. Assumo que todo etnólogo está “condenado” (DESCOLA, 2006, p. 454) a selecionar as experiências vividas daquilo que

considera mais significativo. Assim ocorre com os trechos da obra de Baines que considero mais relevantes para discutir aquilo que vi, ouvi, senti e li dos e sobre os Kinja.

Sigo a ideia de Cardoso de Oliveira (1997, p. 24), de que “talvez esteja aqui, neste modo político de conhecermos o outro e de nos conhecermos a nós mesmos, o estilo da antropologia que fazemos no Brasil”. Assim como o próprio Baines o fez, posteriormente a suas pesquisas com os Waimiri-Atroari, quando propunha, “como caminho para aprofundar os estudos sobre estilos de etnologia indígena, que os antropólogos interessados neste tema examinem os discursos dos antropólogos a respeito dos seus estilos” (BAINES, 2002a, p. 13). Tomo, portanto, a noção de *estilo* de Cardoso de Oliveira (1995) - que estimulou Baines a estudar outros contextos de “antropologias periféricas”⁸⁹, como a australiana e a canadense - assumindo enfrentar o paradoxo de uma antropologia praticada na *periferia* tendo o *centro* como interlocutor. Com a ressalva de que, apesar de não ter ocorrido uma interação intersubjetiva (face-a-face) entre nós, tomo a escrita etnográfica como caminho discursivo. Retomo, com isso, por uma lado, a discussão pós-moderna na antropologia.- não mais etnografias onde o antropólogo se esconde do processo de pesquisa, pelo contrário, onde o mesmo se coloca na construção do objeto e nas possibilidades de realizar o texto etnográfico - e a ideia de “estilística” de Cardoso de Oliveira (1995, p. 178) em ambições bem mais reduzidas do que “como interpretar as atualizações concretas da antropologia nas diferentes latitudes do planeta sem ela deixar de ser aquilo que a universaliza” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1995, p. 178).

Meu objetivo em adotar esse *estilo* é de observar o trabalho de um antropólogo britânico que veio para o Brasil estudar *fricção interétnica e colonialismo interno*. E, nesse sentido, entender de que modo Baines, mesmo pensando se situar numa nova agenda de pesquisa que se detem no funcionamento do Estado, ainda se vincula a preocupações anteriores de formulação de problemas antropológicos. Como espero deixar esclarecido no capítulo 5, o trabalho de Baines não está só situado na perspectiva de olhar o panóptico montado pelo Estado e gerido pela Frente de Atração da Funai. Ao tomar os Waimiri-Atroari como *internos* a uma “instituição total”, nos termos de Goffman, observo que não deixou de se relacionar a um conjunto de paradigmas do passado, e que estão silenciados em seu trabalho.

⁸⁹ Ou seja, aquela praticada em qualquer lugar fora da Inglaterra, França e Estados Unidos, de onde emergiram os paradigmas da disciplina. Trata-se, portanto, “de uma categoria eminentemente histórica e que reflete, em sua plena acepção, a ontogênese do campo da antropologia acrescido de sua estruturação atual” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1993, p. 15).

Os postos indígenas e aldeamentos ganham centralidade ao recorte analítico de Baines, por serem os lugares onde os Waimiri-Atroari levavam uma vida reclusa e minuciosamente regulamentada. Baines intenta, em minha opinião, apresentar o momento em que ocorreu a passagem de uma linguagem *cultural* da vida coletiva Waimiri-Aroari, que adotavam em seus regimes expressivos cotidianos antes da entrada dos projetos em larga escala, para o da imposição de uma linguagem *social*. Em termos sociológicos, considerando a historicidade de seus paradigmas, significa dizer que as chaves de explicação dessa realidade social se pautarão por um paradigma econômico e social. Para tanto, a leitura dessa linguagem social, recai sobre categorias sociais, como *classes sociais* e *instituições*. Ambas as categorias serão evocadas por Baines para a análise da “modificação dirigida” levada a efeito pela FAWA. Esta é descrita como uma *agência de socialização* marcada por disputas internas de poder por melhores cargos entre “brancos” e “índios”, em que, nesse jogo, os Waimiri-Atroari são facilmente manipulados pela “linguagem da dominação”. Em termos filosóficos, considera a linguagem usada na comunicação, e não na relação entre *linguagem* e a *mente*. Sua observação se volta para a prática da linguagem como comunicação, mais especificamente na interação entre os presentes no cotidiano da Frente. Apoiar-se na linguagem como forma de interação humana, como em Habermas (1981) e “linguagem enquanto ação e enquanto constituidora de significado da experiência humana, sem privilegiar o conhecimento como forma por excelência de relação com o real, como encontramos em Platão” (MARCONDES, 2010, p. 11), e em Austin (1962). Para alinhar as diferentes abordagens teóricas, observo que Baines procurou construir um *quadro* (para ressaltar a noção de *frame* de Goffman) de uma *sociedade* que se tornou *social* a partir da imposição de uma “linguagem da dominação”. Por esse caminho, entendo ser esse antropólogo um tributário das teorias da “coerção”, em que o “comportamento humano era plasmado, moldado, ordenado, definido, etc., por forças e por formações sociais e culturais externas: cultura, estrutura mental, capitalismo” (ORTNER, 2007, p. 20).

Embora sua linha de pesquisa tenha como mérito etnografar o modo como intervenções estatais pautadas por relações de poder criava mecanismos administrativos coercitivos de maneira a subordinar grupos e povos indígenas, contudo, no caso específico de Baines, o contexto etnográfico sobre contato interétnico é extremamente revelador para entendermos a sua escolha teórica. Retomo, com isso o antropólogo Egon Schaden para fazer uma ponte com a matriz disciplinar que apoia a discussão de Baines.

O diálogo que faço de sua antropologia com a antropologia dos outros é o caminho final em minha tortuosa rota que liga etnografia histórica, práticas antropológicas, indigenistas

e os Kinja. Nesse percurso, intento, examinar como Baines formula suas estratégias para a produção do texto etnográfico, a partir da incorporação e renovação do conceito de *fricção interétnica*. Para isso, entendo ser necessário analisar o *contexto*, a *situação de pesquisa* e o *enquadramento* da tese de Baines; tomo esses termos como objeto de análise, na medida em que se configuram como uma importante noção do universo social que busco tratar em minha tese.

2. CONTANDO HISTÓRIAS: *kaminja ikaa*⁹⁰

“o primeiro contato é um drama que se estende em qualquer época” (CARNEIRO DA CUNHA, 2002, p.7)

Muito do que se escreveu sobre os Waimiri-Atroari, a partir dos anos 70 do século passado até os dias de hoje, pautou-se em apresentar o colapso de seu sistema social provocado pelo choque com as *fronteiras* internas do Estado que avançavam vertiginosamente na Amazônia. Tratores abriam caminhos, sob forte aparato militar, trazendo consigo seus males e modelos de administração exógenos, pautados em benefícios para sanar os próprios infortúnios que causavam. Estranho paradoxo de salvação, que só fazia vitimar os povos indígenas. Não sem razão, foi necessária a construção de um ativismo político e uma ação coletiva para produzir um efeito de reversão ao fim anunciado dos Waimiri-Atroari. Para isso, o discurso adotado pelos indígenas no Brasil e seus apoiadores, durante e após o governo militar, ecoou por distintas linguagens: de protesto, denúncia, desespero, sofrimento, dominação e subjugação.

As inúmeras fontes que colocam os Waimiri-Atroari nessa perspectiva não deixaram de enfatizar os horrores praticados pelo Estado. Mas, quando foi conhecido o que tem sido designado como Waimiri-Atroari? Desde quando se passou a escrever sobre eles? Qual a tônica desses relatos? Como viviam esses índios? Como se organizavam? Contra quem guerreavam e como estabeleciam a paz? Como se deu o processo interativo com as diferentes unidades socioculturais ao longo do tempo de ocupação territorial do Rio Negro e seus afluentes? Confrontos, epidemias e contato com o “branco” foram fenômenos do século XX?

Essas são questões que nos remetem a história de conquista da América. Por sua vez, remetem também a tudo que se escreveu sobre os ameríndios a partir da expansão colonial europeia e dos sucessivos ciclos econômicos que redefiniam as *fronteiras* e colocavam cada vez mais povos indígenas em contato com o sistema mundo colonial moderno (MIGNOLO, 2003). Uma leitura atenta das diferentes fontes históricas que descrevem esses processos, nos faz observar uma oposição naturalizada entre “sujeição (ameríndia)” e “dominação (europeia e, posteriormente, do Estado)”, que circunscrevem os campos discursivos dos elementos da *conquista*. Esta, vista sempre no singular: o algoz e a vítima.

⁹⁰ História dos “brancos”.

A historiografia, a arqueologia, a linguística, a geografia e a antropologia atual têm buscado construir novas abordagens que redimensionem a etno-história dos povos indígenas amazônicos, ou de maneira mais ampla a própria história do Brasil, tomando o indígena como parte da construção do país (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016). São essas perspectivas que me despertam o interesse para discutir as construções de passado e de presente dos Kinja. Procuo pensar sobre esse tensionamento histórico a partir do entendimento de que a conquista não está circunscrita a um espaço-tempo de dominação pronta, acabada e imutável; tampouco a *sociedade* kinja atual deve ficar congelada nessa perspectiva. Para ambos os casos paira um paradoxo, não só não são coisas do passado, como tudo aquilo que se escreveu sobre elas não está morto. Está vivo e, como tal, pode dialogar com as novas questões do presente, retomando discursos, categorias e suposições, atualizando-as e possibilitando novas questões. Para isso, se faz importante situar e demarcar os discursos e seus vieses políticos, seja da propalada conquista, seja do que se diz sobre os índios, seja dos renovados protagonistas históricos, seja do que os próprios indígenas falam na atualidade. Busco refletir sobre a construção de alteridades marcada por processos políticos, econômicos, e também culturais. Acredito que relacionar as *cosmologias* nativas com *histórias de contato* pode sim, não só tratar das especificidades culturais indígenas, como alçar a sua importância política, social e histórica de *formação nacional*.

Grande parte da bibliografia que versa sobre os Kinja situa o “primeiro contato” no final dos anos de 1960 e início dos anos 1970, quando estes entram em rota de colisão com os projetos de *desenvolvimento* em larga escala. Talvez para o leitor interessado na história kinja, esse registro recente ofusque o próprio ritmo de avanço da colonização na Amazônia, em particular nos afluentes da margem esquerda do médio rio Amazonas. Não se trata de negar a importância desses registros, mas de demarcar tal período como o da cristalização de processos que desde muito estavam em andamento. De fato, não é possível encontrar nos documentos escritos dos séculos dezesseis, dezessete e dezoito, um relato do primeiro encontro com esse povo indígena. A história dos etnônios foi marcada por processos de construção de alteridades e classificações para reduzir a termo a enorme diversidade sociocultural com a qual se deparava o estrangeiro. Todas as tentativas de nomear “povos”, “nações”, “tribos”, “linhagens”, “sociedades” e “culturas” esbarram numa imensa dificuldade em circunscrever a unidade social a que se pretendia fazer referência. Daí decorrem as dificuldades em não encontrar nos documentos históricos referências do povo indígena, conhecido hoje pelo etnônimo, Waimiri Atroari, antes do século XIX.

Analisar um *continuum* histórico da população indígena na Amazônia torna a vida do pesquisador uma grande aventura, ao pretender navegar nas diferentes rotas traçadas pelos seus registros. A busca por esse fenômeno do contato depara-se, então, com um exercício apriorístico que não encontra orientações metodológicas e teóricas adequadas e/ou satisfatórias.

É praticamente impossível precisar o “primeiro encontro” dos Kinja com o homem branco, vis-à-vis. De viajantes e cronistas à indigenistas e antropólogos, as tentativas de descrever esse momento constituíram uma plêiade de interpretações que, mais do que estabelecer um marco definitivo da história de contato entre os Kinja e os *civilizados*, alimentaram e continuam a animar novas interpretações, novos “relatos de viagem”.

Para os pesquisadores que se debruçaram sobre as primeiras crônicas quinhentistas e seiscentistas dos europeus ao se aventurarem no mítico rio Amazonas, foi possível mirar a luneta sobre as primeiras tentativas de grafar aqueles exóticos seres que habitavam as margens desse rio e de seus principais afluentes. Foi possível observar como que pessoas de fora, com orientações culturais específicas, chegarem num lugar desconhecido e foram nomeando tudo o que viam: rios, lagos, espécies arbóreas, frutos, estrelas, gente e sobre-humanos.

Todorov (1988), ao abordar a descoberta e conquista da América pelos europeus, observa que na relação entre tempo e espaço “o presente importa mais do que o passado”, pois, afinal, assim se dá a continuidade do mito da conquista. Mito do qual, na perspectiva dos europeus, os ameríndios não faziam parte. Era tudo novo. Como escrever coisas sobre o Outro sobre o qual nada se conhecia, quiçá suas línguas próprias? O que animava os homens a adentrar rios rumo ao desconhecido? Não estava em jogo somente a ambição e a vontade de enriquecer, como bem avaliou Todorov em relação a Colombo. Havia também um forte componente religioso messiânico de expansão do cristianismo, que encorajava os primeiros cristãos a entrar em contato com os indígenas. Cobiça e religião, eis uma relação que, longe de ser auto excludente, marca o contato com os povos indígenas e que se mantém até os dias atuais.

Acredito que os Kinja souberam muito bem imprimir um caráter próprio ao fenômeno do contato, indo além da oposição entre resistência/submissão, nesses quase quatro séculos que marcaram à chegada dos “brancos” em seu território. Trata-se de uma região de proporções geográficas expressivas, que circunscreve a margem esquerda do médio Amazonas (afluentes do rio Negro, rio Urubu e rio Uatumã). A partir das reduções indígenas se forjaram os principais núcleos populacionais, ao longo do séc. XVII, e, especificamente, no Rio Negro, no séc. XVIII. Desde então, os Kinja estabeleceram trocas, combateram intrusos, deram nomes aos brancos,

ressignificaram os seus próprios, e formaram alianças para vingar os inimigos e para manter a sua própria paz.

Os registros históricos para esta região amazônica revelam que, durante os primeiros três séculos de colonização, a organização política da região foi muito instável, promovendo mudanças profundas na autonomia dos povos indígenas. Esse cenário foi reforçado, por Perrone-Moisés (1992), em razão da ambiguidade da legislação indigenista do período colonial, e, para Souza Lima (1995), pela aplicação diferencial entre aliados/parceiros e inimigos/opositores. Grupos ou mesmo povos indígenas inteiros foram sendo convencidos (por meio da celebração de pactos), capturados à conversão e se juntaram a outros para formar novos sistemas políticos, com colonos, na categoria de *aldeados*, *aliados* e *livres*. Outros se aliaram para guerrear contra os primeiros e vice-versa. Os considerados *inimigos* foram sendo empurrados para outras regiões⁹¹, forçando novas alianças, novas *guerras justas*⁹², escravidão, novas *reduções* e extermínios; a administração de seus territórios passou de missionários e *capitães de aldeias*⁹³, para administração leiga de colonos e governadores de província; ou seja, um grande caldeirão de realidades e temporalidades, marcado por mudanças violentas e rápidas na distribuição de poder territorial.

⁹¹ Destaco como um desses exemplos o descrito por Porro (1992, p. 186): De acordo com Acuña, a ilha Tupinambarana era "toda povoada pelos valentes Tupinambá. gente que das conquistas do Brasil. em terras de Pernambuco, saíram derrotados há muitos anos, fugindo do rigor com que os portugueses os iam subjugando [...] despovoando ao mesmo tempo oitenta e quatro aldeias". A partir do Nordeste brasileiro eles teriam então atravessado as chapadas da Amazônia meridional até chegarem, pelo menos alguns deles, aos primeiros estabelecimentos espanhóis na Bolívia. Daí teriam descido o Madeira para se fixarem finalmente na ilha que levaria o seu nome. (,,,) No tempo de Acuña os Tupinambá do médio Amazonas eram "filhos e netos dos primeiros povoadores"; eles submeteram os habitantes da região "e com o tempo se casaram uns com os outros e se aparentaram; mas não deixam de [re]conhecer os naturais a superioridade que os Tupinambara têm neles [...] Aos que estão debaixo de seu domínio lhes dão as filhas por mulheres" (Heriarte)".

⁹² De acordo com Perrone-Moisés, "as causas legítimas de guerra justa seriam a recusa à conversão ou o impedimento da propagação da Fé, a prática de hostilidades contra vassalos e aliados dos portugueses (especialmente a violência contra pregadores, ligada à primeira causa) e a quebra de pactos celebrados" (1992, p. 123). Quanto à primeira causa, a autora evidencia que não havia consenso entre teólogos-juristas que justificasse a guerra justa, e em alguns casos é explicitamente negada. Já a prática de hostilidades por parte do inimigo "será, sempre, a principal justificativa de guerra". Ela aparece em "todos os documentos que se referem a guerras contra os índios, desde o Regimento de Tomé de Sousa (15/12/1548)" (1992, p.125). Em relação a quebra de pactos celebrados, reconhecida como justa causa de guerra, estas já são mencionadas desde o parecer de um desembargador sobre guerra e escravização de prisioneiros, de 1605. É também observado "na Provisão Régia de 17/10/1653 e em vários outros documentos" ((PERRONE-MOISÉS, 1992, p.124).

⁹³ Sobre o histórico dessa categoria na administração colonial das aldeias, Perrone-Moisés descreve que: "a Lei de 1611 mantém a jurisdição espiritual dos jesuítas, estabelecendo, porém, a criação de um capitão de aldeia, morador, encarregado do governo temporal. A Lei de 9/4/1655 para o estado do Maranhão proíbe expressamente que se ponham capitães nas aldeias, que devem ser governadas pelos missionários e chefes indígenas, ou "principais de sua nação". Os principais serão encarregados da administração temporal também em Provisão de 17/10/1653 e na Lei de 12/9/1663, ficando os missionários com a administração espiritual, unicamente. O mesmo declara a Lei de 1755, mas o Diretório de 1757 e a Direção de 1759, considerando os índios incapazes de se autogovernarem, instituíram os diretores das povoações de índios" (PERRONE-MOISÉS, 1992, p.119).

2.1 Histórias de *pacificação*

Em meados dos anos 1980, Manuela Carneiro da Cunha vaticinava que a história dos povos indígenas estava “mudando de figura”. Era chegada a hora de afirmar que os índios tinham futuro, para isso, passava pela compreensão de que também tinham um passado (CARNEIRO DA CUNHA, 2009 [1887], p. 126). Com o livro *História dos índios no Brasil* (CARNEIRO DA CUNHA, 1992), sistematiza-se um projeto interdisciplinar em torno dessa problemática, com vistas a suscitar uma discussão crítica renovada acerca de como a presença e atuação dos índios na história vinha sendo abordada desde os tempos coloniais. Seguiu-se a esse trabalho, o livro *A Temática Indígena na Escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º Graus* (SILVA; GRUPIONI, 1995) onde os autores procuram mudar as lentes da visão sobre os indígenas como vítimas passivas dos processos de conquista e colonização e, com isso, a tese de sua extinção. Os índios como sujeitos históricos passam, então, a pautar diversas formações acadêmicas com renovados interesses.

John Monteiro (cf. 1994) agrega à discussão a ideia de “índio colonial”, afastando-se da ideia de pureza que marcaria o período pré-contato, para observar como os povos indígenas se situavam no contexto da realidade colonial, exercendo seu agenciamento dentro dela. Esse movimento poderia afastá-los de suas origens pré-coloniais, mas construía novas alteridades para se diferenciar dos grupos sociais que emergiam diretamente do processo colonial. O “colonial” passa a ser tratado “menos como um recorte temporal ou institucional do que como uma modalidade de relações de poder” (ARRUTI, 2013, p.15).⁹⁴

Os impactos desses diálogos interdisciplinares ecoaram na produção do fazer etnográfico, em seu exercício de pensar os povos indígenas em *situação de contato* e, mais especificamente, sobre relações de contato entre povos cultural e etnicamente diversos. Possibilitaram, portanto, repensar os cânones antropológicos e o lugar da história em sua produção. Debate que já vinha sendo alimentado por antropólogos como Barth (2000 [1969]) e que tiveram maior ressonância a partir dos anos 90 - tendo sua obra publicada em 2000 com

⁹⁴ Almeida (2013b) também no contexto de enaltecimento à memória do John Monteiro, quando de seu falecimento em 2013, avalia que este importante historiador não só contribuiu com novas discussões sobre a temática indígena em situações de contato no Brasil, como também no exterior. Como relembra, em 1999, John Monteiro “incluiu-se entre os autores do volume III da *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas* que, coordenado pelo historiador Stuart Schwartz e pelo antropólogo Frank Salomon, propunha o diálogo interdisciplinar, abordando os índios da América do Sul como agentes históricos”.

estrondoso impacto para os estudos sobre etnicidade. Barth defende que os *grupos étnicos* não podem ser definidos por seus conteúdos culturais por serem pouco explicativos.⁹⁵ Seu olhar abre o diafragma para desfocar as características substantivas destes conteúdos e manter o foco nas operações classificatórias que regem os processos de interação entre eles. Conforme B. Ferguson e Neil Whitehead, a introdução do conceito de “grupos étnicos” permite aos historiadores e antropólogos refletir sobre o âmbito cultural sem se afastar de seus desdobramentos históricos e políticos (RAMINELLI, 2013, p. 114).

Tal perspectiva alimentou trabalhos que lançaram luz sobre determinadas trajetórias culturais que eram vistas como misturadas ou desaparecidas (PACHECO DE OLIVEIRA, 1983, 1999, 2004 [1999]; BARBOSA, 1991; BATISTA, 1992; GRUNEWALD, 1993, BARRETTO FILHO, 1993, VALLE, 1993, ARRUTTI, 1996, entre outros).⁹⁶ Por outro lado, o reconhecimento das demandas de identidade étnica, também vieram no bojo das lutas dos movimentos indígenas pela defesa de seus direitos coletivos no âmbito do Estado.

Como informa Carneiro da Cunha, no calor da promulgação da Constituição brasileira de 1988,

O interesse pelo passado dos povos indígenas, hoje, não é dissociável da percepção de que eles serão parte de nosso futuro. A sua presença crescente na arena política nacional e internacional, sua também crescente utilização dos mecanismos jurídicos na defesa de seus direitos tornam a história indígena importante politicamente. O direito dos índios a sua terra, diz a constituição, são históricos, e a história adquire uma imediata utilidade quando se trata de provar a ocupação. Mas ela tem também um caráter de resgate da dignidade que não se pode esquecer (2009, p. 126).

O encontro entre antropologia e história, associado as crescentes mobilizações políticas indígenas no cenário nacional, também produziu seus efeitos nas cosmologias do contato e no interesse pelo pensamento indígena sobre os fatos e efeitos das “situações de contato” (ALBERT; RAMOS, 2002).⁹⁷ Os referidos autores buscam refletir sobre a complexidade, muitas vezes negligenciada, dos modos indígenas (cognitivos, simbólicos e políticos) de construção de sua história remota ou imediata, reconciliando sistemas

⁹⁵ No capítulo posterior veremos que a perspectiva do contato interétnico de Cardoso de Oliveira também se vale desses trabalhos.

⁹⁶ Pacheco de Oliveira (1999) menciona que na década de 1950 a relação dos povos indígenas do nordeste reconhecidos pelo Estado era de 10 etnias. Em 1994, dizia ele, já eram 23. Hoje esse número se aproxima de 60, com 66 terras indígenas em diferentes etapas do procedimento de identificação e demarcação, fora os processos que ainda aguardam reconhecimento pela Funai (ISA, 2017). No Maranhão, os Gamela, Krenyê e Tremembe estão em processo de reconhecimento de sua identidade étnica junto ao Estado brasileiro.

⁹⁷ Ver Turner 1988, p. 238-40.

cosmológicos, etnicidade e sócio-história (ALBERT; RAMOS, 2002, p.10). Enquanto método, “além de reavaliar a diversidade interna das interpretações dos brancos e de seus feitos pelas sociedades indígenas”, os autores buscam produzir uma aproximação analítica integrada, que combine “num quadro coerente as dimensões histórica (processo colonial), política (estratégias de reprodução social) e simbólica (teorias da alteridade), embutidas tanto nas ações quanto nas interpretações do contato” (ALBERT; RAMOS, 2002, p.10):

O recorte geográfico adotado pela coletânea “pacificando o branco” foi o norte-amazônico.⁹⁸ Os autores relatam que os trabalhos etnográficos junto aos povos indígenas dessa região tiveram experiências interétnicas extremamente diversas. Os Waimiri-Atroari e os Arara são classificados como povos indígenas que tiveram seu “primeiro contato”, oficialmente, em décadas recentes (ALBERT, 2002a, p. 11). Não me estenderei aos demais povos indígenas, pois são os “Waimiri-Atroari” o que me interessa discutir.

O autor que escreve sobre o “primeiro contato” dos Waimiri-Atroari é o antropólogo Stephen Baines. Antes de adentrar no artigo “O Xamãismo como História, Censuras e Memórias da pacificação Waimiri-Atroari” (2002), primeiro destaco o espaço destinado a apresentar as partes do livro, na introdução elaborada por Bruce Albert. O livro é composto de quatro partes. A parte na qual o artigo de Baines está incluído, chama-se “Ritos e Resistências”. Coincidentemente, ou não, é onde mais o autor-organizador argumenta sobre os supostos objetivos dessa parte no livro. Não só fala sobre o que trata o conjunto dos artigos, mas das polêmicas envolvendo o uso da noção de “resistência” na antropologia, e da janela que abriram para tratar, de modo “restrito”, essas questões. Para Albert já era tempo dos antropólogos se livrarem “de uma vez por todas da noção de resistência, sobretudo, pelo efeito de realidade que ela parece conferir a seu oposto, ou seja, a suposição de existir algo como uma ‘submissão cultural’” (2002, p.15). Argumenta que o que os interessa no debate do livro é “o fenômeno da ‘canibalização’ do encontro colonial”, e não, propriamente, da “oposição resistência/submissão”.

Me ocuparei rapidamente do texto de Baines⁹⁹, que, para mim, enfeixa, em parte, a discussão trazida por Albert. Sem maiores aprofundamentos, pois Baines será observado de maneira

⁹⁸ De acordo com seus organizadores, o livro nasceu de um projeto coletivo de pesquisa, chamado “Contato interétnico, transformações sociais e desenvolvimento econômico na região Norte-Amazônica”. O projeto estava vinculado ao Programa de Cooperação Brasil (UNB/CNPq) – França (ORSTOM, depois IRD) e tinha como elemento propulsor o Projeto Calha Norte;

⁹⁹ Em 1993, Baines publicou uma versão desse artigo intitulado “Censuras e Memórias da Pacificação Waimiri-Atroari”. Nele, esclarece que o artigo já havia sido aceito para publicação na coletânea organizada por Bruce Albert

mais detalhada em outra parte desta tese, o objetivo de Baines é mostrar que a consciência histórica desenvolvida pelos Waimiri-Atroari ante o contato, não era deles próprios, mas de alguém que dizia para eles o que deveria ser. Alguém no sentido estrutural, pois trata-se do conjunto de servidores da Funai alocados na Frente de Atração Waimiri-Atroari (FAWA), e de maneira mais específica, do Estado. Para tanto, não se trata de um par opositor resistência/submissão, mas de subjugação/dominação. A falta de estratégias de reprodução social no texto de Baines, talvez explique os comentários, um tanto quanto constrangedores de Albert, direcionados aos leitores, uma vez que se trata de um texto sem agência indígena. A não agência Waimiri-Atroari é explicada por Baines como resultado da eficiente “doutrinação intensiva” praticada pelos funcionários da Funai, que conseguiu incutir nos jovens (sobreviventes das epidemias levadas pelos funcionários, sobretudo, os “capitães”¹⁰⁰) uma reinterpretação da pacificação. O que Baines aponta é que ali foi criado um “campo de ressocialização forçada”, com forte “censura” a seus modos de vida e que, para tanto, não foi possível haver qualquer resistência, quicá qualquer esforço e estratégias de reelaboração cultural. Não há, portanto, conflito, só submissão. Os WA seriam, portanto, um caso paradigmático para mostrar a ação do Estado dominador exercendo seu poder de subjugação frente a um projeto de desenvolvimento.

Um trabalho pioneiro de etno-história Waimiri-Atroari foi realizado por Monte (1992). Este historiador se ocupou em caracterizar as situações de contato que os Waimiri-Atroari tiveram com as sociedades colonial e nacional, num marco temporal de trezentos anos (1663-1962). Sua reconstrução histórica lhe permitiu compreender o processo de expropriação territorial, que se inicia com o desenvolvimento da produção extrativa vegetal (cravo, canela, cacau, baunilha, salsaparrilha – as famosas “drogas do sertão”) e animal (ovos de tartaruga, peles de felinos, coroa de jacaré, etc.) no século XVII, passa pela expansão da produção da borracha, a retomada da organização da produção extrativa vegetal (castanha, copaíba) e animal, após o “crash da borracha” em 1912, chegando até as intervenções sistemáticas do Estado brasileiro, nos primeiros anos da ditadura. Por esse caminho, tenta, sempre que possível, recuperar a história de “resistência” dos Waimiri-Atroari, por meio de fontes documentais.

e Alcida Rita Ramos, que a época se chamava, "Imagens do Branco na História Indígena: Simbólica do Contato e Resistência Cultural no Norte Amazônico". Menciona que a primeira versão foi entregue em outubro de 1988, sendo revisada e atualizada em abril de 1991. Em 2004, o artigo foi republicado em formato reduzido com o nome “Cosmologias do contato na frente de Atração Waimiri-Atroari”. O que difere dos textos anteriores é o último parágrafo em que Baines menciona que a partir da criação do PWA novas versões do contato para atender os interesses da Eletronorte foram surgindo “em decorrência de uma política de ‘resgate’ e ‘fomento’ cultural” (BAINES, 2003, p. 12).

¹⁰⁰ Como reforça em outro texto, “na época da FAWA, iniciou-se a apropriação da resistência indígena numa retórica indigenista de resistência que reforçava a dominação, assumida pelos próprios capitães” (BAINES, 1996, p. 7). Para o autor essa retórica indigenista “perpetua a própria dominação colonial, ao apresentar uma retórica de autodeterminação indígena e de resistência dirigida pela própria administração” (BAINES, 1996, p. 9).

Sendo assim, não deixa de operar no polo da resistência/submissão, mesmo que se mantendo ao lado da resistência.

Considerando a relevância das noções de “pacificação do branco” organizadas por Albert e Ramos (2002), não se pode deixar de observar que as alianças de “paz” e de “guerra” não deixaram de ser fazer presentes entre os povos indígenas. Se os conflitos foram a marca desse processo histórico, para o que convém a este trabalho é importante manter o entendimento da Amazônia como uma região de fronteira e que esta fronteira possa ser entendida por uma abordagem dinâmica dos fluxos de poder, ideias e pessoas, de modo a permitir abrir caminho para saber como os Kinja construíram sua articulação com essa fronteira e seus personagens

Diferentes acepções acerca da noção de fronteira têm acompanhado a literatura brasileira das ciências sociais. Destaco aquelas que refletem sobre a existência permanente de uma fronteira interna a conquistar, ocupar e civilizar espaços em que se imaginava desprovidos de gente e, conseqüentemente, de atividade econômica. Deflagra-se, assim, a história das lutas étnicas e sociais da fronteira, do relacionamento entre os camponeses e outras tantas populações mestiças, os indígenas (as populações nativas) e os conquistadores (os de fora). Souza Lima (1995, p.45), inspirando-se em Foucault (1979a, 1979b, 1983), Velho (1976) e Pacheco de Oliveira (1979), observa que desde os primeiros contatos com os mais variados instrumentos de conquista europeia, até os mais recentes períodos de expansão nacional sobre o território indígena, a historiografia oficial tendeu, sempre, pela docilidade patriarcal freyriana, a omitir as ideias de conflito e de guerra relacionadas as noções de colonização e/ou de fronteira. Martins (1996) reforça esse argumento, ao afirmar que sociologicamente uma das questões mais negligenciadas por nossos pesquisadores, ao conceitualizar fronteira, é a situação de conflito social. Destaca os distintos “modos de ver” a fronteira entre geógrafos (frente pioneira) e antropólogos (frentes de expansão). Para os últimos, observa a proeminência de Darcy Ribeiro ao tratar da frente de expansão como fronteiras da civilização, e a importância de Cardoso de Oliveira ao definir a frente de expansão pela noção de *situação de contato*. A realidade analisada pelo conceito de *fricção interétnica* se volta para uma totalidade dialética, compreendida pela contradição e lugar de conflito que tem lugar nos protagonistas da fronteira. Segundo a interpretação de Martins, é na situação de conflito social que “a fronteira é essencialmente o lugar da alteridade” (MARTINS, 1996, p. 27). Alteridade marcada tanto pelo encontro entre “nós” e os “outros”, quanto pelo desencontro de temporalidades históricas entre esses grupos humanos em contato. Demonstra que a frente de expansão carrega “uma grande

diversidade de personagens, atividades econômicas e relações sociais específicas” (MARTINS, 1996, p. 51).

Barbosa de Oliveira (2012) segue pelos caminhos de Martins, sobretudo a partir de suas críticas às concepções de áreas despovoadas à espera de serem ocupadas e explorados os seus recursos, pelos estudos da geografia (frentes pioneiras), bem como por seu entendimento sobre a diversidade das frentes de expansão. Nessa perspectiva, avalia que a Amazônia brasileira, como um todo, se caracteriza como uma imensa região de fronteira, com interesses distintos e onde precisam ser observados os múltiplos “territórios sociais”. Partindo do conceito de *cosmografias*¹⁰¹, proposto por Little (1997), pretende ir além da concepção convencional proporcionada pela geografia, dando ênfase aos aspectos sociais e trabalhando a fronteira como campo de lutas (BOURDIEU, 2010). Trabalha a fronteira como um território em disputa para uma compreensão etno-histórica da territorialidade Kayabi, sem deixar de perceber seus espaços de criatividade e inovação, de *mudança e estabilidade*.

Essas leituras me ajudaram a pensar sobre aquilo que vi, aquilo que li e o que escrever sobre os Kinja. A história territorial dos Kinja se confunde, em muito de seus aspectos, com a história dos ameríndios de maneira geral. Afinal, trata-se de uma história que é marcada pelo encontro de temporalidades distintas, do choque de diversidades e do surgimento de novas formas criativas de representação diante das pressões externas (BARBOSA DE OLIVEIRA, 2012). Retomo, então, a epígrafe que inicia esse capítulo, de autoria de Manuela Carneiro da Cunha (2002), para refletir sobre o “drama” kinja e de como estes elaboraram sua entrada na modernidade – i. e., de quando entraram em contato com as frentes de expansão e/ou as frentes pioneiras e passaram a promover a “indigenização da modernidade” (SAHLINS, 1997). Mas como ou quando ocorreu a entrada dos Kinja na contratualidade das relações sociais marcadas pela modernidade? Como e quando se deram os primeiros contatos com técnicas específicas para findar a guerra? Como construíram a *sua* história quando ela passa a ser *nossa* história?

¹⁰¹ O conceito de cosmografia é definido por Paul Little “como os saberes ambientais, ideologias e identidades – coletivamente criados e historicamente situados – que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território. A cosmografia de um grupo inclui seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com seu território específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele” (LITTLE, 2002, p. 4).

2.2 Primeiras referências: cronistas e seus leitores

Os primeiros relatos etnográficos que permitem ter informações dos povos indígenas que viviam no Brasil remontam a chegada dos europeus na ilha (terra) de *Vera Cruz*¹⁰². Pero Vaz de Caminha¹⁰³ e Mestre João (ou simplesmente João Faras)¹⁰⁴ foram os autores das primeiras narrativas sobre a nova terra, sua gente e seu céu. Se os portugueses cuidaram de conhecer, de maneira mais precisa, a extensão do território, as constelações (p. ex, Cruzeiro do Sul), os acidentes geográficos da costa e sua fauna e flora, nas primeiras três décadas do século XVI, os espanhóis foram os responsáveis por inaugurarem a travessia do continente americano do oeste para leste, a partir de um dos mais extensos e “ricos” rios do mundo¹⁰⁵, até então fora das representações cartográficas colonizadoras. Trajeto que, em parte, acompanhou e estimulou as leituras, já no século XX, sobre os desígnios evolucionistas dos ameríndios, expressos na relação de complexos culturais entre as terras altas e as terras baixas da América do Sul.¹⁰⁶

¹⁰² Termo que abre a disputa entre humanistas e comerciantes pela grafia do território “descoberto”. *Vera Cruz* foi o nome adotado pela expedição comandada por Cabral, posterior a realizada por Colombo, em 1492. A partir daí outros nomes se somaram como *Terra de Santa Cruz*, *Terra Papagalli*, *Mundos Novos*, *América*, *Terra do Brasil*, *India Ocidental*, *Brazil* e, por fim, *Brasil*. Nome que aliás já existia antes mesmo de seu descobrimento, em mapas europeus desde a metade do século XIV, ver Souza (2001). Segundo esta historiadora, “tudo indica ter sido João de Barros o fundador de uma tradição, perpetuada depois por outros autores, onde a luta entre Deus e o Diabo aparece identificada com o surgimento da colônia luso-brasileira. Conta o humanista que Cabral chamou-a de Santa Cruz, homenageando assim o Lenho Sagrado [tronco de madeira]. A necessidade de nomear a nova terra se colocou para Cabral quando, dias depois, a 3 de maio, partia para a Índia: mandou, então, “arvorar uma cruz mui grande no mais alto lugar de uma árvore e ao pé dela se disse missa. A qual foi posta com solenidade de bênçãos dos sacerdotes: dando este nome à terra, Santa Cruz”. O Santo Lenho inscrevia o sacrifício de Cristo na gênese da terra encontrada, que ficava toda ela dedicada a Deus, como a expressar as grandes esperanças na conversão dos gentios. Mas os acontecimentos tomaram rumo diverso. Se a cruz erguida naquele lugar durou algum tempo, o demônio logo começou a agir para derrubá-la, pois não queria perder o domínio que tinha sobre a nova terra. Valendo-se do fato de chegarem a Portugal carregamentos cada vez mais significativos de pau-brasil, trabalhou para que o nome da madeira comercializada dominasse o nome do lenho no qual morrera Jesus, vulgarizando-se na boca do povo. Assim, era como se importasse mais “o nome de um pau que tinge panos” do que o nome “daquele pau que deu tintura a todos os sacramentos por que somos salvos, pelo sangue de Cristo que nele foi derramado” (Barros 1988: 174-175)” (SOUZA, 2001, p. 68-69).

¹⁰³ Francisco Adolfo Varnhagen revelou, na década de 40 do século XIX, documento até então inédito. Tratava-se do depoimento da chegada da frota de Cabral a Porto Seguro, em 22 de abril de 1500. Desde então a “Carta do Descobrimto”, se tornou símbolo da conquista portuguesa da América. Para leitura da carta em linguagem mais palatável aos dias de hoje, ver http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/Livros_eletronicos/carta.pdf

¹⁰⁴ Para a íntegra da carta dirigida ao rei de Portugal, Dom Manoel I, ver <http://www.culturatura.com.br/dochist/Carta%20de%20Mestre%20Jo%C3%A3o%20Faras.pdf>

¹⁰⁵ O jesuíta Cristóbal de Acuña, em 1641, fazia a seguinte comparação: “Se o Nilo irriga o melhor da África, fecundando-a com sua corrente — o rio das Amazonas banha reinos mais extensos, fertiliza mais planícies, sustenta mais homens e aumenta com suas águas oceanos mais caudalosos.” (FAUSTO, 2000, p. 32).

¹⁰⁶ Falo especificamente do modelo continental adotado por Julian Steward, publicado no *Handbook of South American Indians*, nos anos de 1940. Este antropólogo norte americano classificou a diversidade cultural do continente em quatro tipos hierárquicos, a partir da associação entre ecologia, modo de produção e organização sociopolítica (FAUSTO, 2000, 2005). Na base dos tipos culturais da América do Sul estariam os povos (bandos)

Duas grandes expedições foram realizadas em 1541-42 e 1560-61, respectivamente, em busca das propaladas riquezas que as fabulosas terras do *El Dorado* poderiam aferir. No conjunto da tripulação, os imprescindíveis cronistas acompanhavam os exploradores e se esforçavam para descrever o novo mundo para suas coroas.¹⁰⁷ Esses registros forneceram o primeiro material documental da história de conquista europeia. Na primeira *expedição*, os relatos foram produzidos pela pena de Frei Gaspar de Carvajal, da ordem de São Domingos, quando este acompanhava o explorador espanhol Francisco de Orellana e seus homens na descida do rio Amazonas (assim cunhado por conta de sua descrição mítica das amazonas¹⁰⁸) desde a confluência do rio Napo.¹⁰⁹ A segunda expedição liderada pelo espanhol Pedro de Ursúa e, a seguir, o basco, Lope de Aguirre, contou com quatro crônicas primárias dessa viagem realizadas por Altamirano, Monguía, Vasquez e Zúfiga, sobreviventes da expedição que desceu o rio Amazonas desde Lima, no Peru (PORRO. 1992, p. 179; FAUSTO, 2000, p.42).¹¹⁰ Somente 70 anos mais tarde se produziram novos relatos com Cristóbal de Acuña (1641),

“marginais”, com baixa tecnologia de subsistência e sem instituições políticas; a seguir, viriam as tribos da floresta tropical, com maior número de pessoas, aldeias permanentes, desenvolvimento da agricultura, caça e pesca, mas ainda sem instituições políticas, sendo sua organização social pautada pelo parentesco; num nível mais acima estariam os “cacicados” da região caribenha e dos Andes, cuja organização social não estaria circunscrita a laços de sangue, como a anterior, mas possuíam especializações ocupacionais. Havia chefes supremos, sacerdotes, templos e, portanto, uma incipiente institucionalização de poder político e religioso; e no estágio máximo se encontravam as civilizações da costa do Pacífico e dos Andes centrais. O Império Inca com grandes populações, alta tecnologia de produção agrícola e de criação de animais, uma sofisticada administração pública, tributos, metalurgia, etc (FAUSTO, 2000, 2005). Como observa Fausto, esses tipos culturais apresentados no modelo de Steward, se relacionavam a demografia, em termos de escassez e abundância, “e a complexificação social era vista como uma resposta adaptativa ao crescimento populacional” (FAUSTO, 2005, p. 39). Embora contestado desde a sua formulação, como esclareceu Lévi-Strauss (1993), o modelo vigorou até os anos de 1980. Nesse interim, muitas hipóteses foram formuladas para explicar os motivos da alegada estagnação das culturas da floresta tropical amazônica. Entre eles, o da escassez de solos férteis (MEGGERS, 1954, 1957) e da baixa densidade de proteína animal (GROSS, 1975, 1982). No entanto, Fausto argumenta, pautando em etnografias recentes, “que a imagem da Amazônia como um pântano natural, no qual estariam chafurdadas inelutavelmente as culturas indígenas, incapazes de mover-se além dos limites estreitos do ambiente, está ferida de morte” (2005, p.14).

¹⁰⁷ Sobre os escritos de Colombo e, mais especificamente de Las Casas, Sergio Buarque de Holanda acreditava ser correto dizer que “durante a era quinhentista e ao menos até Giordano Bruno e Campanella, se não mais tarde, as ideias mágicas alimentam constantemente a mais conhecida literatura filosófico-teológica” (2000, p.3)

¹⁰⁸ Para Barbosa Rodrigues, as Amazonas descritas por Orellana nada mais eram que os índios Uauapés, quando estes ainda habitavam as margens do rio Amazonas. A associação é feita pela cultura material, fabricação e uso do “muirakitans”, e social e estética. Para as últimas diz o seguinte: “além de conduzirem as mulheres aos combates, os homens tem um aspecto afeminado, o que, unido ao uso de trazerem os cabelos dividido na frente e depois trançados dá-lhes a feição de mulheres” (1882, p. 96).

¹⁰⁹ A expedição partiu de Quito, no Equador, chegando até a foz do rio Amazonas, perdurando dois anos e oito meses. No dia 03 de junho de 1542, chegando à foz de um grande rio na margem esquerda do Amazonas, de “água negra como tinta”, Carvajal também cunha o nome desse rio, chamando-o de rio Negro (BUCHILLET, 1990, p. 6).

¹¹⁰ Para uma leitura recente desses “soldados-cronistas”, explorando o mito do *El Dorado* e a representação que fizeram da rebelião promovida por Aguirre, observado outras fontes não-primárias, ver Amazonas (2008).

Laureano de la Cruz (1653), Maurício de Heriarte (1662) – o único português, Samuel Fritz (1689) e João Betendorf (1698).

Esses relatos se diferenciam dos escritos do Frei Bartolomé de Las Casas, que ganharam repercussão na Europa, sobretudo, com sua publicação na coleção de livros de Theodor De Bry. Famoso gravador¹¹¹, calvinista¹¹², foi responsável pela criação de uma narrativa visual, que repercutiu na Europa, em que mostrava as atrocidades praticadas pelo império colonial espanhol de Colombo, Cortés e Pizarro. A visualização com riqueza de detalhes do massacre praticado pelos colonizadores espanhóis contra os “inocentes” indígenas, a partir dos relatos de Las Casas, percorreu as principais cidades europeias, mostrando as guerras impetradas pelos espanhóis, a exploração dos nativos e o desvio do projeto de salvação e conversão das almas americanas (RAMINELLI, 2013; FREIRE, 2008). A conquista, sob o viés da destruição, foi o ponto fora da curva das estratégias narrativas de Las Casas.

Embora se percebam distintos gêneros narrativos, como *cartas, relações e crônicas* (HEUFEMANN-BARRIA, 2000), além de *histórias, diários, informes, notícias, roteiros e descrições* (UGARTE, 2004), que ajudaram a moldar os primeiros recursos literários do continente, há um entendimento tácito de que todos podem ser tratados como *crônicas*, a despeito de nem todos se assemelharem a esse modelo (AMAZONAS, 2008). O que me interessa desse conjunto de escritos é observar que a releitura dessas *crônicas* possibilitou navegar por novas rotas interpretativas. Como observa Raminelli (2013), no contexto europeu essas crônicas foram usadas como instrumentos na “guerra de religião” (católicos e protestantes) e na disputa pelo Novo mundo. No contexto da “história dos ameríndios”, atendeu a ampla revisão do que os cientistas haviam elaborado até meados do século XX sobre o “falso paraíso” incapaz de produzir inovações culturais próprias.¹¹³

¹¹¹ Freire (2008) esclarece que De Bry era o dono do ateliê, editor e responsável pelo processo de gravação; quem de fato, desenhou e ilustrou as gravuras foi Lodocus. Este é pouco citado, sendo os louros normalmente dados à De Bry.

¹¹² Segundo Raminelli (2013, p. 11), as gravuras serviam não só como propagandas antiespanholas, mas, sobretudo, se inseriam numa guerra particular entre católicos e protestantes e a disputa, em particular do Novo Mundo, dominada então pelos católicos. Por suas gravuras De Bry foi perseguido pelo rei Felipe II, tendo se exilado em Frankfurt.

¹¹³ Como avalia Roosevelt (1992, p. 54), “inovação cultural e desenvolvimento não eram esperados na ‘floresta úmida tropical’, considerada muito densa para o deslocamento fácil, muito pobre em recursos animais e vegetais comestíveis para manter caçadores-coletores, por demais uniforme em termos climáticos para suscitar a irrigação e com solos muito empobrecidos para a agricultura intensiva (ALTEFENDER SILVA E MEEGERS, 1963; LYNCH, 1978, 1983; MEEGERS, 1954, 1971, SANDERS e PRICE, 1968; STEWARD, 1949). Sem a possibilidade da agricultura intensiva, pensava-se que o crescimento populacional dos indígenas teria sido limitado e o desenvolvimento cultural local restrito a sequências relativamente curtas e simples.”

Ao tentar desmitificar a dominação espanhola e, particularmente, a imagem que se projetou de inércia indígena, Raminelli (2013, p. 116) embarca em investigações recentes que procuraram observar os documentos históricos por diferentes enquadramentos dos processos de conquista. Tais estudos destacam as estratégias dos povos indígenas e seus rivais, que passavam pelo uso particular da força europeia e suas tecnologias para atender a seus próprios objetivos nos conflitos.¹¹⁴ Essa percepção de uma “conquista inacabada tanto promoveu a crítica às crônicas espanholas quanto demonstrou as várias formas de se aliar ou resistir aos invasores” (RAMINELLI, 2013, p. 116). Pela multiplicidade de situações, Raminelli considerou mais prudente tratar a invasão espanhola como conquista.

A partir da leitura das crônicas desses exploradores quinhentistas e seiscentistas, Porro (1992) vai de encontro aos estudos antropológicos e arqueológicos produzidos sobre a história pré-colombiana (ou pré-conquista) na Amazônia, sobre uma suposta limitação ambiental. Considera que a *várzea amazônica*¹¹⁵ era densamente povoada e distinta do que conhecemos hoje pelos estudos etnológicos da floresta tropical. Para o autor, o que ocorreu, particularmente ao longo do rio Amazonas, nos primeiros duzentos anos de colonização europeia, foi um grande “desaparecimento étnico”. Fausto (2000), mesmo entendendo ser difícil reconstituir a paisagem da várzea amazônica a partir dessas crônicas, reconhece que elas “fornecem informações interessantes sobre os povos da várzea nos séculos XVI e XVII” (2000, p. 43), corroborando

¹¹⁴ Cito como um exemplo comparativo o trecho em que Barbosa Rodrigues (1875) descreve rapidamente a malograda expedição comandada pelo sargento-mór Antonio Arnaud Villela ao rio Urubu, em março de 1662. Objetivava-se o cumprimento da ordem do Governador Ruy Vaz de Siqueira à formação de missões para atender a “grande falta de serventes” para as obras e as lavouras do, então, Estado do Maranhão e Grão-Pará. Destaca ele: “Foi infeliz esta expedição, porque, encontrando-se com os índios Caboquenas, Barururus e Guanavenas, guiados pelos seus tucháuas, foi atacada por estes, perecendo no ataque o chefe da expedição, o alferes, e grande número de praças e de índios; escapando, porém, o missionário e alguma gente da força. Animados com essa victoria perseguiram os fugitivos e em quarenta e cinco ubás vinham atacar a aldêa de Saracá, onde se refugiaram os mesmos e existia o alferes João Rodrigues Palheta. Informado este do desastre para prevenir o assalto á aldêa, foi encontrar-se com elles, *levando dezoito soldados e duzentos índios, em cinco grandes canóas*. Logo que os encontrou, offereceu-lhes combate, e n'uma bella acção naval conseguiu derrota-los, matando uns e pondo em fuga outros” (RODRIGUES, 1875, p. 4; grifos meu). Percebe-se aí que a propalada conquista de espanhóis e portugueses, em menor número que os “gentios”, não decorreu da fragilidade destes, mas por alianças com grupos rivais. O mesmo ocorre na vingança promovida a morte do alferes com um grande número de indígenas recrutados.

¹¹⁵ Para um estudo minucioso das relações de conquista territorial, de uso e de poder da várzea e suas áreas de transição com a terra firme na região do baixo Tapajós, região do Lago Grande, ver Folhes (2017). Nesta pesquisa o autor restitui a trajetória da utilização de diferentes termos que foram adotados por fontes escritas para se referir as categorias ‘várzea’ e ‘terra firme’ e aos ecossistemas correspondentes. Como analisa, “a designação “várzea” passou a ser recorrentemente utilizada nas terminologias classificatórias das áreas úmidas no Brasil” somente a partir do final do século XIX (FOLHES, 2017, p.69). Fausto avalia que “costuma-se opor a várzea à terra firme, que representa mais de 95% do território amazônico” e destaca que várzea é uma categoria genérica, que não consegue dar “conta da diversidade de solos e ambientes da região” (2000, p. 31).

com Porro, que as vê como “testemunhos dos modos de vida indígena e do seu declínio” (1992, p.195).

Francisco Orellana e seus homens atingiram a foz do Rio “Yamundá” (Nhamundá) em 1542, descendo o rio Napo. A seguir, os missionários portugueses atingiram o rio Tapajós, em 1626 e o rio Negro, em 1656. A foz do rio Negro, habitada pelos Manao e Tarumã, constituiu-se, assim, na “fronteira” entre as duas frentes de expansão (LEONARDI, 2013, p. 60). Após a passagem dos exploradores e missionários espanhóis, que desciam pelo rio Napo, vindos do Equador e Peru, e do avanço crescente de coletores de drogas, cabos de tropas e missionários portugueses, que subiam o rio Amazonas a partir de Belém, as populações indígenas, que viviam ao longo dos grandes rios da Amazônia, não resistiram às epidemias e ao apresamento indígena por comerciantes portugueses para servir como mão de obra nativa aos engenhos do Maranhão e Pernambuco (PORRO, 1992, p. 176-177). Foi, portanto, “o despovoamento que acompanhou a chegada dos europeus, nos séculos XVII e XVIII, e não o povoamento” (LEONARDI, 2013, p.63).

Uma discordância entre Fausto e Porro reside no emprego da categoria “província”. Segundo Porro (1992, 1996), *província* se refere a organização sócio-política, caracterizada por um padrão de assentamento indígena, distinto do padrão etnológico da floresta tropical. Conquanto, quando os cronistas relatam “povoados”, estes não devem ser diretamente associados à imagem que fazemos das aldeias. Porro nota um padrão de assentamento contínuo, ao longo das margens do rio Amazonas e de alguns de seus afluentes, e quase linear. Tal padrão era consistente com uma economia baseada nos recursos aquáticos e das várzeas inundáveis. Observa o autor, nas fontes em análise, que haviam “chefes locais submetidos a chefias regionais com atributos de sacralidade, linhagens arranjadas hierarquicamente, sacrifícios de concubinas quando da morte do chefe, culto aos antepassados com preservação do corpo através de técnicas rudimentares de conservação e outros indícios de estratificação social” (PORRO, 1992, p. 179).

As análises de Porro seguem, em alguma medida, as críticas de Donald Lathrap (1970) e Robert Carneiro (1995) às formulações de Betty Meggers. O determinismo ecológico de Meggers tendeu a observar a várzea como fator da limitação ambiental da Amazônia, no sentido de sua produção agrícola e à sua fixação territorial. Os trabalhos de Anna Roosevelt (1992), Posey e Balée (1989) e Michael Heckenberger (1996) também seguem por outros caminhos de observação da várzea e se contrapõem as formulações de Steward em relação as estimativas das

populações indígenas antes do contato e da organização sócio-política das populações da floresta tropical.

O que as primeiras crônicas oferecem a esses pesquisadores – que se deteram, em alguma medida, na etno-história amazônica e na arqueologia amazônica (ou amazônida, para grafar uma categoria mais recente) - é a comprovação empírica para desfazer as hipóteses de baixa densidade demográfica, de determinismo ecológico e de considerar a Amazônia como uma área periférica com fortes influências do exterior, notadamente dos Andes. Pelo contrário, a várzea era vista e descrita pelos cronistas com recursos abundantes, os povoados reuniam numerosas populações por vastas extensões territoriais, haviam estruturas públicas com função político-cerimonial, bem como eficientes mobilizações guerreiras e articulações sócio-políticas entre os povoados.

O “desaparecimento étnico” nos primeiros dois séculos da chegada dos europeus, de que fala Porro, decorre de dois fatores consorciados: as epidemias provenientes do contato e o apresamento de índios para servirem de mão-de-obra escrava. A chegada dos colonizadores à procura de ouro impôs as primeiras grandes perdas populacionais com seus assaltos armados e a difusão de moléstias contagiosas. Junto com eles, também vieram os salvadores de almas encarnados nos padres jesuítas. A catequese indígena atendia ao projeto colonial de conversão e ocupação do território. A defesa e a reserva de mão de obra para o desenvolvimento econômico da colônia, instituído pelo aldeamento (PERRONE-MOISÈS, 1992, p. 120), fazia parte, portanto, das estratégias de conquista a posse e administração das terras e dos povos que ali habitavam.

2.3 Aldeamentos, resgates, guerras justas e descimentos

Na primeira metade do século XVII, Portugal já havia empreendido sua reação ao que considerava ser uma ameaça à soberania de suas terras (PORRO, 1992, p. 179). Evitar a invasão inglesa, francesa e holandesa¹¹⁶ retardou o estabelecimento definitivo na Amazônia

¹¹⁶ No período em que as Capitâneas do Maranhão e Grão-Pará estavam sendo tomadas pelos holandeses, havia um fator que fazia com que portugueses e muitas das etnias indígenas fortalecessem a política das alianças, com a finalidade de defenderem o território. Luiz Felipe Baêta Neves observou que as alianças desenvolvidas por portugueses e grupos nativos de língua Tupi tiveram, em muitos casos, articulações dos grupos nativos que viam, nos portugueses, potenciais aliados na luta contra seus inimigos milenares, que também eram da terra (NEVES, 1978). Aliar-se a portugueses ou holandeses era também uma estratégia de combate que deveria criar vínculos

(BARBOSA DE OLIVEIRA, 2012, p. 73). No entanto, intensificou a estratégia de entregar às Missões religiosas a povoação, ocupação e conquista territorial. O que a leitura dos primeiros cronistas indica, como já observei, é a grande diversidade e densidade populacional, com várias lideranças articuladas aos vastos territórios.

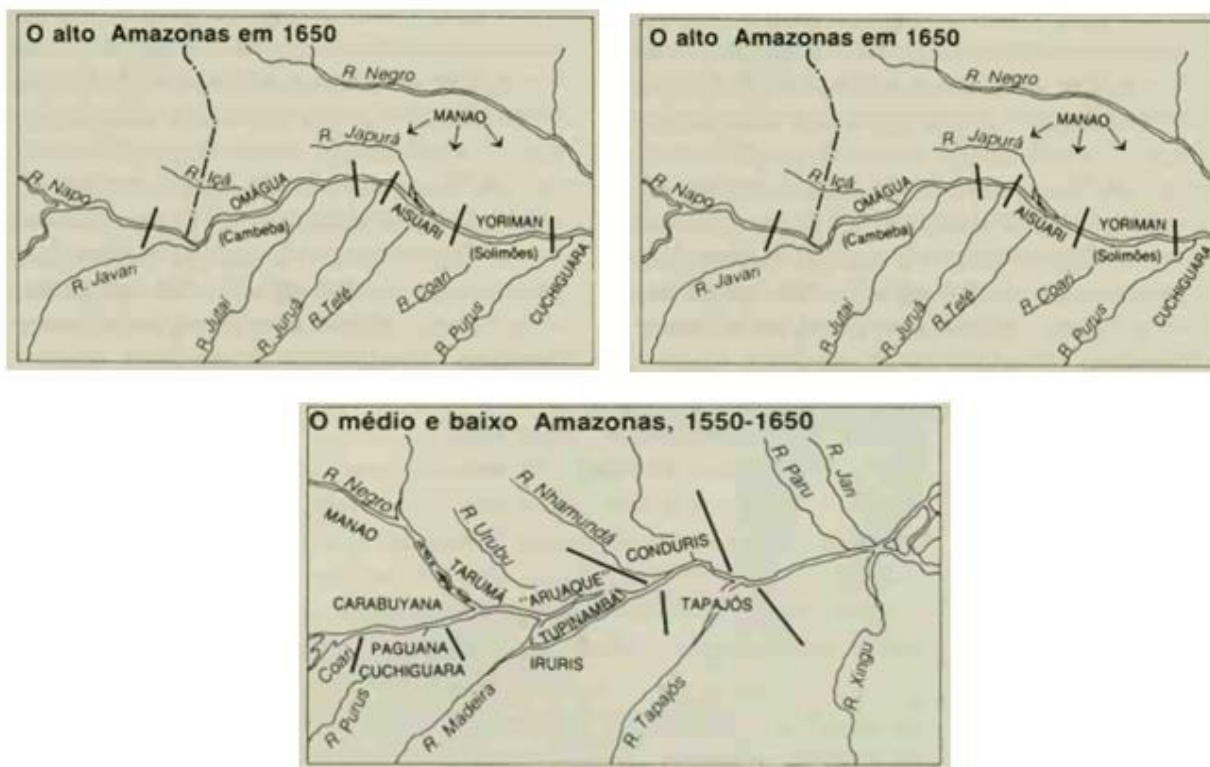
Vimos que os missionários portugueses já haviam explorado o rio Negro em 1656. No entanto, paira uma dúvida, nas fontes, se já existiam povoações em suas margens durante o século XVII. Porro, a partir das crônicas de Carvajal, quando este esteve no médio Amazonas com Orellana, um século antes, deixa transparecer a existência de colonos próximos a foz do Rio Negro. Carvajal noticiara que na barra do rio Negro foram vistas “galinhas de Castela¹¹⁷ no que se conheceu haverem chegado cristãos a esse rio, ainda que não soubéssemos que rio fosse” (CARVAJAL, apud PORRO, 1992, p.186). Ponderava, então Porro, interpretando Carvajal, que “as margens do rio [Amazonas] eram cada vez mais povoadas, mas os índios eram arredios e agressivos” (1992, p. 186).

Carvajal apresenta a várzea entre o rio Negro e o rio Urubu com aldeias fortificadas com paliçadas de toras grossas e uma única entrada (PORRO, 1992, p. 186). Notou, também, áreas específicas para celebrações de suas festas, com símbolos rituais e trajes específicos. As principais populações do alto e médio Amazonas, que Porro tentou assinalar com base territorial e unidades étnicas (das quais ressalta a crítica de Fausto), foram os Aparia (Carari), Omagua (Cambeba), Machiparo, Aisuari, Yoriman, Turimagua ou Solimoés, Paguana, Cuchigara e Carabuyana.

simbólicos para que a política das alianças tivesse êxito na colônia. Não foram raros os casamentos entre europeus e nativos ou a conversão à religiosidade cristã, fosse ela católica ou protestante, em troca de favores militares e políticos. Também não era incomum a política de elevação da importância política de algumas lideranças indígenas e a concessão de mercês e patentes militares para consagrar os acordos políticos. A valorização dos guerreiros tribais foi outra das trocas de significados dentro da grade de relações cotidianas que se fizeram necessárias às efetivas permanências culturais (FERNANDES, 2014, p, 212-213)

¹¹⁷ Não há certeza, mas é possível que a galinha euroasiática teria sido introduzida na região antes mesmo da passagem de Orellana, o primeiro ocidental a por os pés no médio vale rio Amazonas. Os índios cedo perceberam o valor da galinha, trazida por portugueses e franceses como ave de criação, inextinguível por qualquer outra das espécies nativas da América do Sul. O intercâmbio entre as diversas etnias indígenas, desde a região da foz do rio Amazonas, terminou por levar as galinhas a algumas das mais recônditas áreas do interior do Brasil. Curiosamente, muitos índios dos sertões do país conheceram a galinha antes mesmo de conhecerem o homem branco” (MARCHON, 2016)

Figura 1: Localização das unidades étnicas nos séculos XVI e XVII.



Fonte: PORRO (1992, p. 177)

De acordo com Silvia Vidal e Alberta Zucchi (apud SAMPAIO, 2011, p. 7) no noroeste amazônico as populações indígenas, entre os séculos XV e XVII, estavam organizadas em torno de dez “macrossistemas políticos nativos”. Seriam eles os: Conori, Omagua, Manoa, Machiparo, Grande Airico, Tapajoso, Karipuna, Paricora, Huyapari e Aruaki. Sampaio destaca o Macrossistema Manoa, situado na margem esquerda do Médio Amazonas, entre o rio Negro e o Japurá, até o Cassiquiari e Alto Orinoco, composto pelos Manao, Yurimáguas, Epuremei ou Maduacaxes e Macureguari. Seria esse território, definido como Macrossistema Manoa, “zona de influência” do *Principal*¹¹⁸ Manacaçari (SAMPALIO, 2011, p.7).

Sampaio pontua que a presença portuguesa começa a ser mais maciça no rio Negro a partir “do 2º quartel do século XVIII e, desde então, as populações nativas foram obrigadas a conviver com missionários, tropas de resgate e de guerra, traficantes de índios, entre outros

¹¹⁸ O termo Principal aparece nas documentações do período colonial para designar as lideranças indígenas existentes nas povoações coloniais (cf, SAMPAIO, 2011).

personagens” (SAMPAIO, 2011, p. 9). A autora se debruça em documentos que revelam as estratégias dos *Principais* desse período, como Cucuí, Emu, Biturá, Manacaçari e Aduana, por meio de uma política indígena, para destacar a rede de alianças mantida entre esses principais. Seu recorte analítico se dá a partir de relatos de um caso concreto de descimento do rio Marié.¹¹⁹

Figura 2: Uma das versões do mapa do padre Samuel Fritz, de 1710, que traz a localização dos principais grupos indígenas da várzea amazônica e de alguns de terra firme



Fonte: Porro (1992, p. 187)

Percebe-se uma grande variedade de etnônimos que decorre das fontes quinhentistas e seiscentistas. Mas, o que chama mais atenção nas crônicas dessa época é a constatação de que haviam grandes aldeias no vale amazônico, e que no final do século XVII já não eram mais visíveis para quem navegasse pelo grande rio Amazonas. Ainda não foi possível entender a

¹¹⁹ A autora se baseia em FERREIRA, Alexandre R. Viagem Filosófica ao Rio Negro, 2ª ed. organizada, atualizada, anotada e ampliada por SANTOS, Francisco J., UGARTE, Auxiliomar S. e OLIVEIRA, Mateus C. Manaus: EDUA/Editora do INPA, 2007, pp. 564-571.

história de todos esses grupos, sabe-se, no entanto, pelos documentos deixados pela ação missionária, que o projeto colonial modificou brutalmente a vida da várzea amazônica. A partir de 1651, eram organizadas expedições¹²⁰, anualmente, para o alto e médio Amazonas a fim de levar índios cativos para o baixo Amazonas e para o litoral, onde haviam povoações coloniais mais consolidadas.

A época dos descimentos e aldeamentos é, como informa Wright (1992, p. 264), “uma das épocas históricas que mais permitem uma reconstrução relativamente detalhada baseada nas fontes escritas, histórias orais e arqueologia histórica”. Uma série de expedições de militares, oficiais da colônia e naturalistas (Sampaio¹²¹, Rodrigues Ferreira, Lobo d’Almada, Antunes Gurjão) propiciaram o registro de documentos que descrevem “a região e seus povos”, bem como permitiram os primeiros estabelecimentos coloniais, mapas detalhados e estatísticas populacionais. Essas expedições faziam parte das estratégias de Portugal para ocupar a região para além dos limites estabelecidos pelo Tratado de Tordesilhas, durante a União Ibérica (1580-1640).

As ordens religiosas foram chegando em levas, cada vez maiores, ao vale do rio Amazonas. Ampliaram seu raio de ação e entraram em competição com os colonos e com as próprias ordens religiosas pelo direito de administrar o indígena. Os primeiros tentavam enquadrar, a todo custo, os índios como cativos para servirem como mão-de-obra barata e/ou escrava. Os segundos oscilavam, assim como a legislação pertinente, quanto ao método de *salvação das almas* (se com ou sem violência) e o destino destas almas entre o atendimento e prosperidade da própria missão e o atendimento aos colonos. Tratava-se, portanto, de força de trabalho submetida a condições de controle e exploração (PACHECO DE OLIVEIRA, 2015, p.51). Como observa esse autor, citando Boxer (1969, p. 289), Antônio Vieira, referindo-se ao Maranhão e ao Grão-Pará, dizia que "cativar índios e tirar de suas veias o ouro vermelho foi sempre a mina daquele estado" (PACHECO DE OLIVEIRA, 2015, p. 51-52).

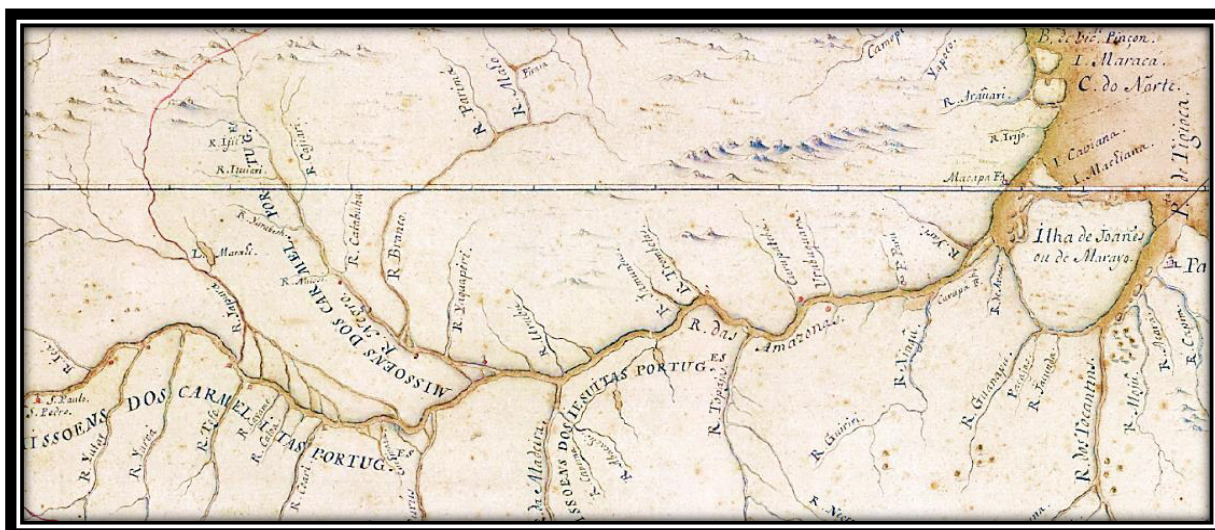
Embora já parcialmente atuantes no descimento e catequese dos indígenas, esses missionários regulares ganham com o “Regimento das Missões”, editado pela Coroa portuguesa em 1686, amplos poderes para o “governo temporal e espiritual” dos índios, com a função de expandir a evangelização, fundar aldeamentos para a reunião de diferentes etnias, colaborar

¹²⁰ Para uma sistematização dessas expedições, ver Porro, 1992, p. 192.

¹²¹ Será do diário de viagem do ouvidor Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio que Barbosa Rodrigues, que veremos a frente, tomará conhecimento dos “Crichanás”. A partir daí contestará o uso de fontes secundárias que por má informação ou erro tipográfico grafaram Cericuna, em vez de Crichanás (BARBOSA RODRIGUES, 1885, p. 134-135).

com a abertura de novas fronteiras colonialistas e buscar transformar os nativos “em súditos cristãos que garantiriam a ocupação do território sob a administração portuguesa”, constituindo-os em “mão-de-obra necessária a ser repartida entre colonos, missionários e Coroa” (ALMEIDA, 2013a, p.90). Apesar de sua grande influência, tal projeto não transcorreu como imposição de um simples espaço de dominação cristão. Grandes disputas entre missionários das diferentes ordens, conflitos entre estes e os colonos, além dos inúmeros e contínuos episódios de fugas e revoltas dos índios, em meio a diferentes tentativas de negociação frente aos missionários e demais agentes da colonização, demonstram que a experiência nativa nos aldeamentos/aldeias de repartição contou também com o protagonismo indígena (FOLHES et al, 2014).

Figura 3: Detalhe do Mapa dos confins do Brasil, com destaque para a localização das missões, 1749.¹²²



Fonte: Guia geográfico – História do Brasil

A carta régia de 29 de novembro, de 1694, determinou que a região Amazônica fosse dividida entre as principais ordens religiosas. Os Jesuítas ficaram com as missões compreendidas entre o Tocantins e o Madeira, ao sul do rio Amazonas; ao norte, os capuchinhos ficaram com a margem setentrional do rio e o seu interior, do Amapá até o Trombetas; os

¹²² O *Mapa dos confins do Brasil com as terras da Coroa de Espanha na America Meridional* (título original), base 1749, era conhecido como o Mapa das Cortes (Espanha e Portugal). Serviu de referência para o Tratado de Madrid de 1750. O mapa apresenta, no verso, as assinaturas dos Ministros Plenipotenciários das coroas espanhola e portuguesa, D. Joseph de Carvajal y Lancaster e D. Tomás da Silva Teles. Fonte: <https://www.historia-brasil.com/mapas/seculo-18.htm>. Para ver o mapa original acesse: http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_cartografia/cart1004807/cart1004807.html.

mercedários, do Trombetas até o Urubu e os carmelitas com as extensas bacias do Solimões e do Negro (PORRO, 1992, p. 192).

2.4 Primeiras povoações

Os fatores políticos e econômicos que levaram à corrida e entrada missionária portuguesa nos afluentes da margem esquerda do médio Amazonas (Nhamundá, Uatumã, Urubu, Preto e Negro) intensificam-se a partir de fins do século XVII. Com isso, o contato com outros grupos indígenas foi potencializado, ampliando e/ou modificando os etnônimos registrados pelos primeiros cronistas. Ainda antes da jurisdicionalização religiosa do território amazônico pelo Conselho Ultramarino, ocorreu a formação do primeiro povoamento do Rio Negro. Coutinho (1997), ao descrever a trajetória de Frei Theodósio da Veiga, religioso mercedário que, segundo ele, foi responsável pela administração religiosa com os índios Aruaques e Muras no rio Urubu, durante o século XVII, fornece não só uma pista das primeiras ocupações que podem ter travado contato com grupos dos antepassados Kinja, como das lacunas históricas sobre a gênese das povoações. Dizia ele que,

Em 1668, o capitão Pedro da Costa Favela vai ao rio Urubu, despachado pelo governador Antonio de Albuquerque Coelho, como comandante de uma tropa de resgates. Ali encontrou os aruaques, que o guiaram até o rio Negro onde os tarumãs o acolheram. Frei Theodósio da Veiga, que o acompanhava fundou então, nas imediações do Aruim, o primeiro povoado da região. Esse povoado anos depois foi transferido para a foz do rio Jaú e sob a direção dos carmelitas, recebeu o nome Santo Elias do Jaú, conhecido posteriormente como Velho Airão. Entretanto, toda *essa região era subordinada aos jesuítas*, ou seja, o trecho compreendido entre o Urubu e o Negro e todo o vale deste. (COUTINHO, 1997, p. 574, grifos meu).

Como aponta Coutinho a fundação de novo aldeamento missionário foi realizada pelo missionário da ordem das Mêrces, quando da expedição do capitão Pedro da Costa Favella. Barbosa Rodrigues (1885) contesta essa versão dos fatos e imprime uma explicação moral. Para ele, jamais a fundação dessa missão ocorreria em comum acordo com Favella. Este, para Rodrigues, era um “escravidor de índios, o chefe das tropas de resgate, não podia consentir na fundação de missões, pois seu fim era sómente obter escravos a ferro e fogo” (RODRIGUES, 1885, p.109). Quanto ao frei Theodozio, ele argumenta que este já encontrou a missão formada por jesuítas, missão dos índios Tarumãs (missão N. S. da Conceição), como comprovaria a carta

de Padre Vieira à rainha D. Luísa de Gusmão, em 12 de fevereiro de 1660, e no ano seguinte quando respondeu as acusações à câmara de Belém. Portanto, entre 1656, quando das primeiras notícias de entrada no Rio Negro, até 1660, os missionários jesuítas já haviam chegado próximo à foz do rio Jauaperi. Local que, no final do século XVII, se constituía como “a ponta mais avançada do processo de expansão (mercantilista) português pela Amazônia” (LEONARDI, 2013, p. 29).

A despeito da precisão da data e de qual ordem se deve a fundação da missão no local que deu origem ao município de Novo Airão-AM123, é importante notar a observação sobre sua localização. A foz do rio Jaú fica na margem direita do rio Negro, entre a foz do rio Curiaú e a foz do rio Jauaperi, que se situam na margem oposta. Rios que se configuram até hoje, conforme atestam a documentação existente desde o século XIX, de domínio de grupos que hoje conhecemos como Waimiri-Atroari. Com a partilha colonial do território entre as ordens religiosas, que travavam uma disputa pela colonização do rio Negro em meados do século XVII, os Capuchinhos¹²⁴ assumem essa jurisdição.

Em 1695 foi criada a missão capuchinha, na margem direita do rio Uarirá, afluyente da margem esquerda do rio Negro, com índios Carayás ou Carayais (inimigos dos Manaós), trazidos do rio Caburys pelo sargento Guilherme Valente, da guarnição da Fortaleza de São Jose da Barra.¹²⁵ A Missão teve como padroeira Santa Rita de Cássia e tempos depois foi transferida para Santa Rita de Itarendaua, também conhecida por Santa Rita da Pedreira¹²⁶ (cf. RODRIGUES, 1885, p. 29). De acordo com Rodrigues, ficaram sob a jurisdição dessa missão as localidades de “Ayrão e Carvoeiro”, no rio Negro, e Carmo, Santa Maria e São Joaquim, no rio Branco. Convém lembrar que somente depois do Tratado de Madri (1750) e a instituição da política do Ministro de Estado dos Negócios Estrangeiros e da Guerra, Sebastião José de Carvalho e Mello – Marquês de Pombal -, a aldeia de Santo Elias do Jaú foi elevada à categoria

¹²³ Uma das cidades de maior interesse turístico atualmente na Amazônia e no Brasil, por conta do arquipélago de Anavilhanas.

¹²⁴ “De acordo com Alexandre Rodrigues Ferreira, os carmelitas fundaram no rio Negro oito aldeamentos: Santo Elias do Jaú; Pedreira ou Santa Rita de Cássia de Itarendáua; Santo Alberto do Aracari; Santo Ângelo do Cumaru; Nossa Senhora da Conceição de Mariuá; Nossa Senhora do Monte do Carmo de Caboquena; Santa Rosa de Bararóá; Nossa Senhora do Monte do Carmo de Dari” (Cf. FERREIRA, 2007, pp. 183- 184, apud SANTOS, 2012, p.64).

¹²⁵ Localizado na margem esquerda da foz do Rio Negro, na atual cidade de Manaus. No período das demarcações de fronteiras decorrentes do Tratado de Madri (1750) serviu como quartel para as forças portuguesas. No século XIX perdeu sua importância tática, sendo demolido. Sobre suas ruínas, nos anos de 1940, estava a prefeitura de Manaus (cf. GARRIDO, 1940).

¹²⁶ Rodrigues contesta esse nome, pois fazendo uso do entendimento que possuía da língua tupi, esclarece que *itá* é pedra, *endab* ou *endaua* é o sítio, o lugar em que estão; portanto, o sítio das pedras, e não, pedreira. Se assim o fosse, seria então, *itatyba*, *itacuandy*, ou *itaurabity* (cf. RODRIGUES, 1885, p. 29).

de vila, com o nome de Ayrão; Aracari à categoria de lugar, como o nome de Carvoeiro e Itarendaua, também com a categoria de vila, se torna Moura.

Com o Tratado de Madri (1750), assinado entre Portugal e Espanha, os aldeamentos de Airão e Moura passam a ter importante lugar na política colonial portuguesa. O Diretório de Pombal representou uma significativa mudança na condução da política indigenista do período. Procurou-se fortalecer o poder absoluto do Rei de Portugal, através de um controle mais rigoroso sobre sua colônia. A conjuntura internacional era de intensas disputas territoriais na América e era preciso garantir a soberania dos territórios que haviam sido atribuídos aos índios desde o século XVI. Como aponta Almeida (2010, p. 107) “os índios foram, nesse período, intensamente disputados pelos monarcas europeus, por sua condição de súditos”. O objetivo da política pombalina era “transformar as aldeias em vilas e lugares portugueses, e os índios aldeados em vassallos do Rei, sem distinção alguma em relação aos demais” (ALMEIDA, 2010, p. 108).

O primeiro ponto do Diretório dos Índios ou Diretório Pombalino¹²⁷ apresenta, logo de início, o caráter assimilacionista da nova legislação referente aos índios e suas diretrizes para regular a vida e as atividades dos aldeados.

Sendo Sua Magestade servido pelo Alvará com força de Ley de 7 de Junho de 1755, abolir a administração Temporal, que os Regulares exercitavam nos Índios das Aldeas deste Estado; mandando-as governar pelos seus respectivos Principaes, como estes pela lastimosa rusticidade, e ignorancia, com que até agora foram educados, não tenham a necessária aptidão, que se requer para o Governo, sem que haja quem os possa dirigir, propondo-lhes não só os meios da civilidade, mas da conveniência, e persuadindo-lhes os próprios dictames da racionalidade, de que viviam privados, para que o referido Alvará tenha a sua devida execução, e se verifiquem as Reaes, e piiffimas intenções do dito Senhor, haverá em cada huma das sobreditas Povoações, em quanto os Índios não tiverem capacidade para se governarem, hum Director, que nomeará o Governador e Capitão General do Estado, o qual deve ser dotado de bons costumes, zelo, prudencia, verdade; sciencia da língua, e de todos os mais requisitos necessarios para poder dirigir com acerto os referidos Índios debaixo das ordens, e determinações seguintes, que inviolavelmente se observarão em quanto Sua Magestade o houver assim por bem, e não mandar o contrario. (DIRECTÓRIO, 1757, p. 1)¹²⁸

¹²⁷ Proposto inicialmente para a Amazônia (1757), o Diretório seria estendido, no ano seguinte, para todas as regiões da América portuguesa. Foi escrito, de acordo com Almeida (2010, p.109) pelo irmão do Marques de Pombal, Francisco Xavier de Mendonça Furtado.

¹²⁸ Alterei o texto original, trocando a letra “f” pela letra “s” para mais fácil entendimento.

Um pouco antes da promulgação do Diretório, a Carta Régia, de 3 de março de 1755, criava a Capitania de São José do Rio Negro¹²⁹, cuja primeira sede foi Mariuá (Barcelos), no noroeste da região amazônica. Como observa Santos (2012, p. 24), essa normativa deve ser entendida no conjunto de reformas da coroa portuguesa, da qual o próprio diretório também fazia parte. Portugal se encontrava em difícil situação com os acordos comerciais estabelecidos com a Inglaterra e sua economia se via debilitada.

Como demonstra Santos, Portugal estava em crise e para fugir dessa situação uma série de reformas são empreendidas, produzindo impactos políticos e econômicos e acentuando os conflitos pelos domínios da América portuguesa e espanhola, além da necessidade de redefinição das suas fronteiras territoriais. Duas questões estratégicas estavam em jogo. Por um lado, produzir riquezas na colônia e sanar a difícil situação econômica do Reino e, por outro, era preciso estabelecer um governo e criar “uma sociedade *luso-amazônica*”, de modo a atender às cláusulas do Tratado de Madri que contemplavam o princípio do *uti possidetis* (Cf. SANTOS, 2012). A Capitania do Rio Negro foi criada com o objetivo de atender a essa resolução. Ainda segundo Santos, com a implantação da Capitania, em maio de 1758, “os problemas produzidos pela presença portuguesa, burocraticamente seriam solucionados, pois já haveria ali um governo instituído para manter a ordem e proteger o “bem comum” dos portugueses em detrimento da ordem e do bem comum das populações nativas” (Cf. SANTOS e SAMPAIO, 2008: 79-98, apud SANTOS, 2012, p. 24).

Almeida (2010, p. 110) chama a atenção para a importância estratégica da região amazônica no projeto colonial português, que se reflete na própria escolha para ocupar o cargo de governador do estado do Grão-Pará e Maranhão. O próprio irmão do Marquês de Pombal, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, seria encarregado de empreender a demarcação de fronteiras. O próprio conceito de fronteiras estava em mudança para atender as novas estratégias de ocupação da região. Ela passa a ser concebida, como aponta Joao Renôr Ferreira de Carvalho, “como espaço que podia se transformar em posse territorial mediante conquista territorial” (LEONARDI, 2013, p. 32)

¹²⁹ “A Capitania de São José do Rio Negro (1755) pertencia ao Estado do Grão-Pará e Maranhão (1751). Entre 1772-1774, este Estado foi dividido em dois: Estado do Piauí e Maranhão e Estado do Grão-Pará e Rio Negro; a Capitania ficou subordinada a este último. Esta divisão administrativa perdurou até 1823, quando o Pará aderiu à independência do Brasil e o Rio Negro passou à condição de Comarca da Província do Pará, só ganhando autonomia em 1850 com a criação da Província do Amazonas. Seu território corresponde, grosso modo, ao do atual Estado do Amazonas” (SAMPAIO, 2011, p.1).

Sem dúvida, na Amazônia, o objetivo explícito da política pombalina em transformar os índios em súditos agricultores chocava-se com a realidade econômico-social da região, na qual os índios eram a principal força de trabalho. As várias medidas de Pombal, algumas específicas para a Amazônia, complementavam-se para dar conta do projeto desenvolvimentista da região. Entre elas, cabe citar: a criação da capitania do Rio Negro (1755), a criação da Companhia Geral do Comércio do Grão-Pará e Maranhão (1755), o alvará, com força de lei, tirando dos padres o poder temporal das aldeias (1755), a elevação das aldeias e missões à categoria de vilas e lugares com suas denominações lusitanizadas e o próprio Diretório (1757). Todas essas medidas se associavam em um projeto único, no qual a região norte e a assimilação dos índios aparecem como preocupações essenciais. Visava-se garantir a soberania do território para Portugal, afastando os religiosos e promovendo o desenvolvimento da agricultura e do comércio, abrindo ao capital estrangeiro, o que aumentaria os rendimentos e dízimos da fazenda real.

O governador do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, ao subir o rio Negro até Barcellos, em 1758, seguindo a lei “que mandava elevar à categoria de villa todos os logares que estivessem em adiantado estado de prosperidade, deu a Moura essa importância confirmando-lhe o nome” (RODRIGUES, 1885, p.30). Dez anos depois chegaram em Moura os Aruaquis, Junás e Cericanas ou Crichanás, “que haviam fugido à perseguição e ferocidade dos Muras” (RODRIGUES, 1885, p.30).¹³⁰ Iniciaram nessa época a plantação de café, por ordem do governador Joaquim Tinoco Valente; em 1772 os Manaós também se refugiam em Moura, fugindo dos Murás.

Não estava em jogo apenas a mudança de nomes das povoações amazônicas. Um grande esforço se deu para construções de fortins e fortalezas em lugares estratégicos à geopolítica portuguesa.¹³¹ Tais reforços militares se reverteu em guerras prolongadas contra vários povos indígenas considerados arredios e/ou insubmissos. Como foi o caso dos Manao, Tarumã e Baré.

¹³⁰ No diário de viagem de Sampaio (1825, p. 96-97) está descrito que as “nações” que compõem o lugar são os “Manáo, Carayás, Coeuána e Júma”, além de “vários moradores brancos”. Relata que um ano antes de sua visita, “repentinamente entrou nella huma porção de gente, que veio fugindo ás hostilidades do gentio Mura, que entrando nas suas terras os fez despejar depois da morte de muitos, de sorte que vierão procurar o asylo da nossa povoação, e entrar na nossa sociedade” (Ibidem, p. 97). Contudo, faz crer que esse grupo era oriundo dos famosos Carayás. Informa ainda que essa povoação é composta por indígenas da margem oposta, ou seja, da região do rio “Yauaperi”. Neste rio descreve que habitam as nações “Aruaqui, Caripuná, e Cericumá” (Ibidem, p. 98).

¹³¹ Convém lembrar que o cronista quinhentista, padre Cristobal de Acuña, em seus registros apontou a criação de várias fortalezas militares nas embocaduras dos principais afluentes do Amazonas e, especificamente na foz do próprio rio Amazonas (cf. BUCHILLET, op. cit.).

Muitos Baré emigraram para para o Alto rio Negro, fugindo dessas guerras, acabando alguns deles em terras que pertencem hoje à Venezuela. Os Tarumã ainda não aldeados subiram o rio Branco e refugiaram-se na Guiana. Alguns Manao ainda resistiram por mais algum tempo, nas imediações de Barcelos - onde foram visitados pelo naturalista austríaco Johann Natterer, na terceira década do século XIX -, mas acabaram sendo extintos. (LEONARDI, 2013, p. 32)

O naturalista brasileiro Barbosa Rodrigues (1885) avalia que foi a partir dessa redução de diferentes “nações” que, em 1789, a freguesia de Moura tornou-se “não só o jardim, mas o celeiro do Rio Negro”. Lavoura e indústria caminhavam fortes, na produção de cacau, café, algodão, fábrica de tecidos, cordas, palhas, fábricas de anil e de cuias pintadas. A população desse período era “de 1200 almas, distribuídas em 280 fogos [i. é. casas, prédios residenciais] que ocupavam uma bella praça e três ruas sombreadas de laranjeiras” (RODRIGUES, 1885, p.30).¹³² Relato que vai de encontro com as descrições realizadas por outro naturalista brasileiro ao passar por Airão, localidade mais perto ao sul de Moura, em seu centenário de existência, em 1785. Alexandre Rodrigues Ferreira, na análise de Leonardi (2013, p. 36), não observou “nenhum indício de atividade econômica mais expressiva cujo dinamismo pudesse atrair, para aquele trecho do rio Negro e do Jaú, um número significativo de moradores brancos”. Leonardi (2013, p.61) destaca que com o Tratado de Santo Idelfonso (1777), Airão perdeu seu valor estratégico na geopolítica portuguesa, em virtude dos marcos fronteiraços de ocupação terem se deslocado para o alto rio Negro, nas imediações das fortalezas de São Gabriel da Cachoeira e Marabitanas.

Para Rodrigues (1885, p. 30), as causas da decadência de Moura se iniciaram justamente com as “comissões de limites e científica do Dr. Rodrigues Ferreira”, pois ao arregimentar levadas constantes de gente para seus trabalhos, acabou por afugentar as pessoas que não queriam trabalhar em tais condições. E culminaram com a medida adotada pelo recém-governador do Rio Negro, Jose Joaquim Victorio da Costa, que “proibiu que os índios trabalhassem para particulares e empregou à força e sem salário mais da terça parte da população nos trabalhos de sua chácara em Tarumá, e na de seus genros Francisco Ricardo Zany, Jose Simplício e Marcello” (RODRIGUES, 1875, p. 31).

¹³² Para fins comparativos, em 1790, Barcelos, então, sede da Capitania de São José do Rio Negro, teria 640 fogos (Cf. MATOS, 1979 [1845], apud BARRETO FILHO, 2001). De acordo com as fontes utilizadas por Barreto Filho (Matos, 1979; Coelho, 1987 [1861], entre outros), houve a partir de 1836 um forte decréscimo populacional na região decorrente do movimento da Cabanagem (op.cit, p. 279-89).

O entendimento sobre o conceito de decadência para ambos os naturalistas, em que pese a existência gloriosa de tempos não tão remotos de seus relatos, do século XVIII, de ruas, casas, igrejas e embarcações, como sinais de pompa e progresso de vilas como Moura, Carvoeiro e Airão, parecia convergir para uma solução que residia na força de trabalho indígena. Quanto mais a região sofria com as dificuldades de comércio, de transporte, de apoio religioso e político, mais aumentava o anseio pela força de trabalho indígena, visto que as elites locais não possuíam recursos suficientes para o emprego de escravos africanos. Como bem observou Leonardi (2013, p. 40-42), mesmo aos mais cultos, suas mentalidades estavam impregnadas por uma forma de vida, oriunda do regime colonial, “dominado pela presença hegemônica do trabalho compulsório” de índios e negros.¹³³ O discurso sobre a “escassez de mão de obra” é também a tônica de Rodrigues, que observava no caboclo, mestiço, a solução para a decadência de Moura. Por isso elogiava os trabalhos de catequese até então realizados. Contudo, amparado pelo próprio paradoxo civilizador, que deslocou o insucesso do desenvolvimento amazônico para os caboclos e mestiços, passou a promover uma relação mais humanista com as populações indígenas.

Em seu tempo, ao longo do séc. XIX, a região foi palco de inúmeros recrutamentos e conflitos sangrentos com os indígenas. É interessante observar que Barbosa Rodrigues não faz nenhuma observação quanto à Guerra dos Cabanos e suas repercussões, inclusive posteriores como o dispositivo de organização de *Corpos de Trabalhadores* e o recrutamento para a Guerra do Paraguai (1864-1870). Período que também marca o despovoamento indígena, de tapuios e mestiços na região.¹³⁴

Seu olhar se volta para aqueles grupos indígenas concorrentes ao padrão aceitável de “bons selvagens” por parte dos invasores. Estes grupos eram resistentes não as relações amistosas, mas, sobretudo, as intenções quanto ao uso de seu corpo moral, físico e territorial. Nesse sentido, foram considerados ao longo da história de contatos interétnicos, como arredios

¹³³ Koch-Grünberg (2005, p. 56-57) tem uma passagem que expressa bem o entendimento dos homens brancos de fins do século XIX e início do XX, mesmo com toda sua erudição. Sobre a empresa do caucho e a necessidade de contar com grande contingente de mão de obra durante todo o ano, usando da prática de endividamento, dizia ele que: “Este sistema de escravidão por endividamento, do ponto de vista moral, certamente deve ser rejeitado, mas nessas regiões é uma mal inteiramente necessário, para conseguir mão-de-obra e tem a sua razão de ser na indolência do indígena e na sua relutância contra um trabalho que não está acostumado. É necessária uma certa pressão para induzir o indígena a um trabalho regrado, e essa pressão é exercida através das dívidas”.

¹³⁴ O saldo da repressão à Cabanagem e do recrutamento indígena para serviços na lavoura, comércio, obras públicas (*Corpo dos Trabalhadores*) e para guerra, conforme descrito por Reis, Moreira Neto e Leonardi (cf. BARRETO FILHO, 2001, p. 290), significou o fim de muitos lugares e suas povoações compostas por índios, tapuios e mestiços na Amazônia e no baixo Rio Negro, em específico. Peres (2003, p. 285-286) também observa a “decadência das principais e vilas” e “o desaparecimento de “onze povoados em todo o curso do Rio Negro”, decorrente da Cabanagem.

e/ou resistentes. Leonardi (2013, p. 54) considera que os grupos da margem esquerda do baixo rio Negro, que receberam várias denominações ao longo de três séculos e resistiram às tentativas de descimento e escravização, são pertencentes a “um conjunto de povos federados conhecidos pelo nome de Waimiri-Atroari”. Rodrigues é um personagem fundamental de fins do século XIX que se volta para *pacificar* os conflitos interétnicos que assolavam o baixo Rio Negro. Para ele, tratava-se dos “Crichanás”.

Segundo relato de Rodrigues, o conflito aberto se estabeleceu quando da chegada do Major Manoel Pereira de Vasconcellos, que, a pretexto de defender as vilas e pacificar os índios, investiu belicamente contra eles. Estava o Major encarregado pelo presidente da Província, João Pedro Dias Vieira, da catequese dos índios que habitavam o rio Jauapery quando partiu a comitiva de 50 guardas nacionais bem armados, em 22 de abril de 1856. A partir dessa excursão, que tinha o objetivo, segundo Barbosa Rodrigues, de “obter trabalhadores para suas roças”, se começa a chamar os índios ali encontrados de Jauaperys. E que localmente se desdobra para Jauamerys, Uaimerys, Uaimiris e Waimiryys (RODRIGUES, 1875, p. 31). Os próximos 30 anos serão descritos por Barbosa Rodrigues como um longo e cruel ciclo de violências entre *índios* e *civilizados*, com exponencial derramamento de sangue levado a efeito pelos últimos.

O conteúdo alarmista do histórico descrito por Barbosa Rodrigues demonstra seu interesse em justificar que o ambiente caótico que havia descambado para trabalhos indígenas forçados e à guerra poderia ser reatualizado às práticas que eram adotadas nos aldeamentos missionários, a saber, de estímulo ao trabalho indígena e a assimilação gradual destes à civilização. Ao avaliar que “ainda a 13 de dezembro de 1883, ninguém tinha tratado de amansar os índios, havendo somente a prática de defender a Villa de Moura” (1885, p. 24), parecia deixar claro que era preciso (re)instituir uma *nova* prática de se relacionar com o *bom selvagem* que se pautasse também por um tratamento mais harmonioso e pacífico.

2.5 Processo Pacificador e o “lendário retiro”

Em abril de 1884, na então Província do Grão-Pará (atual Estado do Amazonas, próximo à fronteira com Roraima), no rio “Jauapery”, um grupo de homens “Crichanás”, teve o primeiro encontro pacífico com um cientista, devidamente documentado. João Barbosa

Rodrigues fazia 10 anos havia navegado pelos rios Urubu¹³⁵, Jatapú e Yamundá (Nhamundá) afluentes do rio Amazonas¹³⁶, em busca de maior “conhecimento de seu curso e riquezas, e alguma novidade á sciencia” (1875, p.49).¹³⁷ Dentro desses objetivos alimentava um forte desejo de pacificar os índios considerados mais arredios, tendo como mote principal a justificativa de acabar com os massacres praticados pelos *brancos* aos *gentios*. Apoiado num minucioso estudo de registros históricos e de documentos oficiais avaliava que “a ferocidade do gentio vem com a civilização” (RODRIGUES, 1885, p.8). Em dezembro de 1883¹³⁸ retoma a *expedição*¹³⁹ ao rio Jauapery, já como Diretor do Museu Botânico de Manaus, com a perspectiva de “pacificar” os índios Crichanás e de “salvar das garras da barbárie centenas de almas que se perdiam no meio das florestas, varridas pelo chumbo que a pólvora impellia, sem que até então ninguém tivesse tentado sua pacificação” (RODRIGUES, 1885, p.6).

¹³⁵ Segundo Barbosa Rodrigues, “o primeiro nome do rio era Barururu, que por corruptella e abreviatura os antigos portugueses mudaram para o que ora tem, sendo, porém, hoje chamado pelos indígenas Uatubê” (1875, p.7).

¹³⁶ A intenção primeira de Rodrigues era subir o alto rio Negro e explorar suas nascentes. Contudo, como conta, foi impossibilitado pelas “febres que ahi reinavam, assim como a grande enchente, que tudo cobria”. Voltou seus estudos então para o Rio Urubu, que “diziam ser muito rico, apezar de estar inteiramente virgem e desconhecido, visto como nem os gentios Muras ousavam transpor a sua primeira cachoeira; nem mesmo penetrar sua pretendida foz, atrevia-se o homem civilizado, a não ser um ou outro índio; foi o ponto escolhido para as minhas investigações” (RODRIGUES, 1875, p.3)

¹³⁷ Em 1872, Barbosa Rodrigues chega na Amazônia, com toda família, para fazer um levantamento taxonômico de um determinado grupo botânico (*Palmarum*), em continuidade aos estudos do venerado Von Martius, e explorar o vale do rio Amazonas. Era a primeira vez que o governo Imperial confiava a um naturalista brasileiro tal empreitada. Como demonstra Sá, Barbosa Rodrigues deveu muito de seu sucesso a seu mecenas, o barão Gustavo de Capanema. Para uma leitura sobre as polêmicas científicas da qual Barbosa Rodrigues se inseriu, ver, Sá (2001).

¹³⁸ O que ocorreu somente 4 meses depois por conta da mudança de presidentes da província do Amazonas.

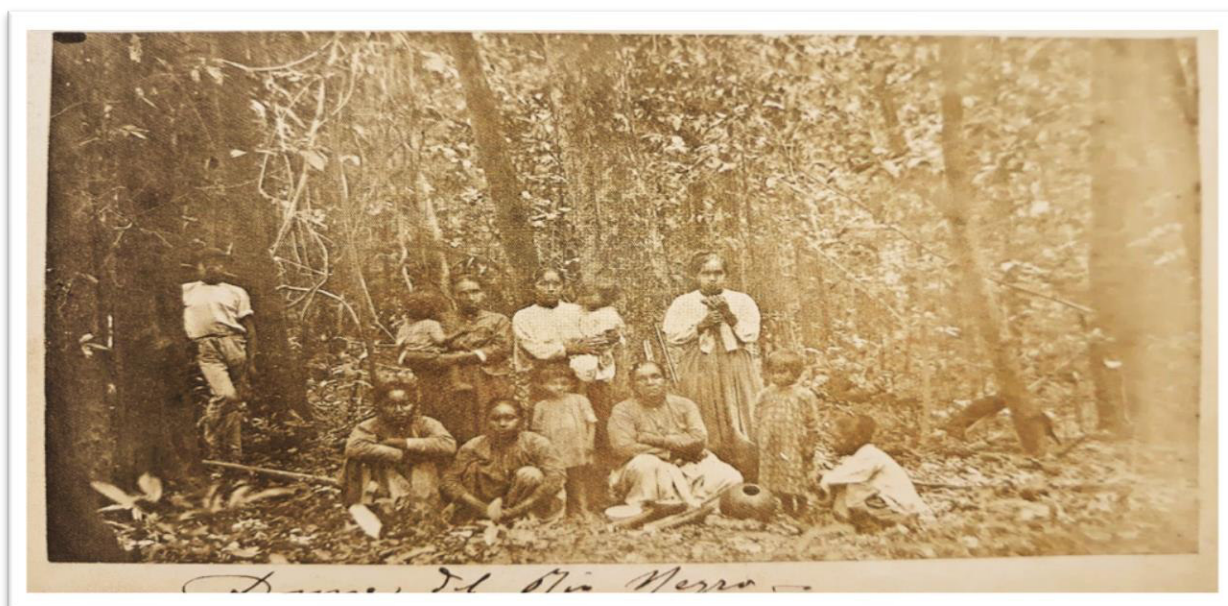
¹³⁹ Expedição entendida como clara alusão ao reconhecimento científico da região a ser observada, descrita e enviada para seu designatário. Acompanhava Rodrigues o alferes do 11º batalhão de infantaria Manoel Ferreira da Silva com 10 praças de linha e o responsável pela parte “photographica”, o Sr. Conde Ermano Stradelli. Este último teve uma importância impar na história científica e documental na Amazônia entre os anos de 1870 a 1930. Para a história desse conde italiano, ver Raponi (2016), Taca (2011).

Foto 1: Foto de Stradelli - Jauaapery - O momento da refeição (Uruarú)



Fonte: Raponi (2016)

Foto 2: Fotode Stradelli da Expedição de Barbosa Rodrigues – Mulheres do Rio Negro.



Fonte: Raponi (2016)¹⁴⁰

¹⁴⁰ Raponi (2016) ao apresentar as Fotografias e mapas de Ermanno Stradelli, a partir do *Arquivo Fotografico della Società Geografica Italiana*, acrescenta uma informação à fot, esclarecendo que as mulheres que aparecem no registro fotográfico são esposas dos homens de Moura que participaram da primeira parte da expedição de Baobosa Rodrigues.

Foto 3: Foto de Stradelli - Jauapery. Nossa escolta.



Fonte: Raponi (2016)¹⁴¹

Foto 4: Foto de Stradelli - Distribuição dos presentes.



Fonte: Raponi (2016)

¹⁴¹ Nessa foto Raponi (2016) também informa que Barbosa Rodrigues se encontra ao centro, de branco, junto a seu intérprete Pedro, índio Macuxi.

Certamente esse não foi o primeiro encontro entre os “gentios” e os “civilizados”, como o próprio Barbosa Rodrigues revela. Aliás, nem mesmo é possível afirmar se, de fato, o grupo com o qual Barbosa Rodrigues travou contato fazia parte do que hoje se conhece como Waimiri-Atroari. Alípio Bandeira¹⁴², o próximo *pacificador* dos índios no rio Jauapery, desconfiava. Assim ele menciona:

Não se sabe com certeza e proveniência dos índios que habitam atualmente o rio Jauapery, ignora-se também o seu número e até o nome genérico que lhes deve caber. Barbosa Rodrigues chamou-os de Crichanás, sem de nenhum modo justificar semelhante denominação; Richard Payer, de Jauaperi e Uaimiry; Georg-Hübner, de Jauapery, Paravary, Atruahy, Amparo, Suare e Kabinaro.¹⁴³ O grupo com quem travei relações em 1911 apresentou-se como sendo Atruahy. Na verdade, porém, a razão parece estar do lado da gente de Moura, segundo a qual pertencem esses índios à grande nação Uaimiry, dividida nos vários ramos que trazem os nomes citados e outros desconhecidos, que moram nas cabeceiras do rio. Tudo, com efeito, indica que o rio Jauapery é povoado por numerosas grandes famílias, restos de antigas tribos, que falam com pequenas variantes uma língua comum, que tem suas malocas muito separadas umas das outras e que se guerreiam continuamente, não dê certo pela concorrência de caça e pesca, ainda abundantes naquelas plagas, mas provavelmente por pequenas rivalidades infantis muito habituais entre os selvagens. De pouco o que pude entender os que comigo trataram, conclui apenas que há no Jauapery diversos bandos com nomes e costumes diversos. De Crichanás é que não tive a menos notícia, por mais que indagasse e insistisse (BANDEIRA, 2009 [1926], p. 17-18).

¹⁴² “Alípio Abdolino Pinto Bandeira – Nasceu em Mossoró (Rio Grande do Norte) em 15 de agosto de 1873. Filho de Odilon Abdolino Pinto Bandeira e de D. Vicência Amélia de Lima Pinto Bandeira. Praça de 18 de abril de 1890, matriculando-se e estudando na Escola Militar do Ceará. Segundo tenente em 3 de novembro de 1894. Primeiro tenente em 8 de outubro, com antiguidade de 27 de agosto de 1908. Capitão graduado em 24 de setembro e efetivo em 20 de novembro de 1913. Major em 11 de outubro de 1920, por merecimento. Tenente coronel, em 15 de julho, com antiguidade de 20 de maio de 1925; coronel em 29 de maio de 1930, por antiguidade. Tem o curso geral pelo regulamento de 1898, e o diploma de Agrimensor. Serviu na Catequese dos Selvícolas, como auxiliar do então coronel Candido Mariano da Silva Rondon. Casado com D. Rosália Nanci Bagueira Bandeira, filha do Dr. Bagueira Leal. (...) Alípio Bandeira faleceu em 14 de agosto de 1939” (Bandeira, 1979:9, apud MELO, 2007, p.76). Foi um dentre os oficiais do exército que depois de participar das missões comandadas por Rondon no interior do país, se orientaram para a carreira indigenista (RIBEIRO, 1986 [1970], p. 143).

¹⁴³ No mapa etno-histórico produzido por Nimuendaju em 1944, as grafias e a localização que ele toma de Hubner (*Georg Hubner: Die Yauapery. Zeitschr. f. Ethn. XXXIX. Berlin. 1907*), são Uahmiri e Atruahi. A autoria do texto *Die Yauapery* é de Koch-Grünberg e Georg Hubner. O último era um fotógrafo alemão que tinha uma loja em Manaus de fotografia e que se tornou amigo e colaborador de Koch-Grünberg. Hubner foi o responsável pelas primeiras fotos dos índios do Jauaperi tiradas em Manaus como prisioneiros de guerra. Entre os prisioneiros que foram trazidos para Manaus, Hubner identifica as seguintes “hordas” (*horden*): Yauapery, Parauary, Atruahy, Amparo e Kabinaro. A exceção das duas últimas Koch-Grünberg destaca que “ao norte do rio Jauaperi vive a tribo Aruak de Atorai, Atorradi, que se tornou famosa pelos irmãos Schomburgk e por Henri Coudreau; provavelmente apenas uma ancestralidade dos nomes” (HUBNER; KOCH-GRÜNBERG, 1907, p. 233, tradução livre do autor). É bem provável que a origem do etnônimo encontra-se em Lobo D’Almada (1861 [1787] apud FARAGE, SANTILLI, 1992), que inventariara, no século XVIII, “as etnias na área de influência portuguesa”, Segundo esse cronista os *Aturahis* localizava-se “entre as cabeceiras do rio Tacatu e Rupununi” (FARAGE, SANTILLI, 1992, p. 268).

Alípio Bandeira conclui, portanto, que, ou Barbosa Rodrigues se enganou, ou, seguindo o mesmo entendimento de Koch-Grünberg, a “tribo” com quem ele travou contato em 1884 não mais existe no Jauapery.

Vamos por partes. Primeiro, acredito que Bandeira se engana quanto a não justificação de Rodrigues. Este autor estava particularmente empenhado na afirmação da ciência produzida por brasileiros e se detinha minuciosamente nas classificações de tudo aquilo que ele identificava em campo (cf, SA, 2001; FERREIRA; NOELLI, 2016). Ambicioso e autodidata, como aponta Sá (2001, p. 900), se deteve em temas dos mais ampliados, da etnografia à farmácia, da arqueologia à química, da linguística à botânica, e a própria política indigenista. Sua narrativa intercala a observação sobre a flora, a fauna, a vegetação, os aspectos físicos, hidrológicos, com localizações precisas, descrição etnográfica, etc. Nomeia vários acidentes geográficos, como ilhas, lagos, rios, e também, grupos indígenas. Em certo sentido, foi também um precursor da antropologia brasileira, se levarmos em consideração o trabalho de campo como um estilo de pesquisa que distingue a antropologia de outras disciplinas e do pesquisador como um “estranho simpático e não ameaçador” (STOCKING JR, 1980). Como antropologia e arqueologia estavam estritamente ligados nesse período, em fins do XIX, e sendo ele integrante da Comissão de Arqueologia e Etnografia do IHGB, foi também considerado um dos precursores dos estudos arqueológicos amazônicos.¹⁴⁴

Em *A Pacificação dos Crichanás* (1885), fundamenta a utilização do termo “Crichaná” informando que já era de conhecimento “de nossos maiores que com eles comercializavam” (RODRIGUES, 1885, p. 134). Mas, que o “tempo e as hostilidades”, atuaram para que o tornasse desconhecido. Dá a autoria do termo ao ouvidor e intendente-geral Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio quando este escreveu seu *Diário de Viagem*, em 1775. Ainda segundo Rodrigues, o que pode ter ocorrido é, que, ou Sampaio se enganou, por ter ouvido ou escrito mal (apresenta as variações fonéticas que podem tê-lo levado ao erro), ou quando da publicação do diário, em 1825, ter ocorrido um erro tipográfico. De um desses enganos teria surgido a grafia “Cericuná”.¹⁴⁵ Consequentemente, todos aqueles que vieram depois dele a adotaram erroneamente, retirando inclusive o acento forte da palavra, deixando “Cericuna”. Barbosa Rodrigues contesta esse uso pelas fontes secundárias de tornar a sílaba

¹⁴⁴ Ver Ferreira e Noelli (2016).

¹⁴⁵ Curioso é que no texto de Sampaio (1825, p. 98) que tive acesso está grafado “Cericumá”, como descrito em nota anterior.

breve, pois, segundo ele, *aná* e não *ana*, quer dizer nação, parentes. Assim, Uapichaná, e não Uapichana, quer dizer, nação gato. E Crichaná, quer dizer, nação grilo.¹⁴⁶ Por fim, considera que se “não foram missionados nem aldealdos, se não em pequeno número em Moura”, se também não se extinguíram completamente “porque nem sequer houve emigração”¹⁴⁷, lança a seguinte pergunta: “a não serem os Crichanás os mesmos Cericanás, como desapareceu essa tribo sem deixar vestígios?” (RODRIGUES, 1875, p. 135).

A despeito de sua manifesta defesa em favor da veracidade de sua classificação, diria que essa pergunta ainda está posta à historiografia atual sobre os diferentes povos do período de pré-conquista que travaram contatos com os europeus e seus colonos. Mas voltando ao debate com Bandeira, Barbosa Rodrigues ao fornecer pistas do porquê os moradores de Moura, em grande parte indígenas de várias reduções da região, os chamavam de “Uamiris”, parece também responder de onde tirou o termo Crichaná. Primeiro, ele parte do pressuposto de que a região do baixo rio Negro, baixo *Jauapery*, Uatumã e Jatapú era habitada pelos “Aruakys”, contudo com os descimentos, tropas de resgate, guerras com Pariquis e Muras, esses índios desapareceram daquela região em fins do século XVIII; foi aí que começaram a aparecer no baixo *Jauapery* índios dos quais ainda não se conheciam os “costumes” e a “linguagem”. Não tardou para começarem a ser identificados como “índios do Jauapery”, conseqüentemente se tornaram “Jauaperys”. Num determinado momento do século XIX, circula num documento oficial¹⁴⁸ o termo “Jaumerys”, pelo o que considera ser um erro tipográfico. De boca em boca, de documento em documento, foi sendo abreviado e transformado: Aumerys, Uamerys,

¹⁴⁶ À época de Barbosa Rodrigues os taxonomistas tinham que saber latim, além de dominar outras línguas como o inglês, francês e alemão. Uma das maneiras de se destacar, ao passo que valorizava a gente de sua terra e a ciência produzida aqui, foi o estudo da língua geral; a princípio, dizia ser “pela necessidade de conhecer a significação dos nomes das plantas” (1875, p. 34). Questionava, com isso, a etimologia de várias palavras descritas por naturalistas, botânicos estrangeiros. Sobre a obra *Climats, geologie, faune e geographie botanique du Brésil* (1872), do Dr. Emmanuel Liais, uma das palavras que servem de crítica de Rodrigues é “jaguar”. Para ele, esse é um “termo que não é originária do Brasil, se bem que derivado da língua indígena; é um galicismo introduzido na língua geral. É raro, mesmo nunca ouvi pelos naturaes, nas províncias que tenho percorrido, dizer-se *jaguara* ou *jaguara-eté*. Na minha humilde opinião entendo ser verdadeira a etymologia, quando se refere á parte do termo que compõe o que o índio quer exprimir, mas não explica todo, nem para mim como brasileiro é a origem da palavra franceza *jaguar*.” (1875, p.35)

¹⁴⁷ Suposição esta muito frágil, visto que não foi possível a ele empreender uma pesquisa mais aprofundada sobre isso com os próprios índios. Ele estabeleceu contatos de pouca duração com os “crichanás” e em condições de entendimentos linguísticos questionáveis, tal como aponta Baines (1991). Tendo realmente existido os Crichanás, Barbosa Rodrigues também não leva em consideração que poderiam ter sido extintos antes mesmo do contato por epidemias propagadas por entre os próprios índios. Ele mesmo havia abortado a expedição que faria ao Jauapery em 1874 por conta do conhecimento de uma epidemia que assolava a região. Coudreau (1886, p. 6) também descreve uma epidemia de varíola no baixo rio Negro na época em que estava em Manus, em 1884, quando subiu o rio Branco.

¹⁴⁸ Relatório do Presidente Jacyntho Pereira Rego (1868, p.9, apud RODRIGUES, 1875, p. 134).

Uamirys, Waimerys, Uamerys, até Haimirys, Waymerys e Maimerys. Para ele, a confusão decorria “da ignorância que se estava do verdadeiro nome e a pronúncia das diferentes pessoas que se ocuparam desses selvagens” (RODRIGUES, 1875, p. 134).

Há, entretanto, algumas contradições com análises anteriores feitas pelo autor. Em 1882, um pouco antes de grafar Aruakys com “k” e “y”, Rodrigues observa que:

Os Aruaquis formavam outr’ora uma tribo numerosa, que se estendia desde o rio Uatumá até o rio Negro, porém subdividiu-se e formou a tribo hoje dos Pariquis e Uasahys, mais conhecidos por Yanaperys [pode ter ocorrido um erro tipográfico aqui, trocando o “u” pelo “n”], nome que tiram do rio pelo qual descem ao rio Negro. Subdividida a tribo, tornou-se esta perseguidora das outras. Hoje muito disimada, vive quasi civilizada, restando poucos em estado selvagem nas cabeceiras do rio Uatumá” (RODRIGUES, 1882a, p.36).

Ainda nessa Revista¹⁴⁹, Rodrigues apresenta os “Uasahys”, em que diz o seguinte:

São conhecidos os índios desta tribo [Uasahys], no rio Negro, pela denominação de Uaymirys ou Yauaperys, nome que tiram do affluente deste nome, por onde descem para suas correrias. Em varias épocas do anno encaminham-se das montanhas, em ubás pelo rio Yanapery [pode ter ocorrido um erro tipográfico aqui, trocando o “u” pelo “n”], e, chegando ao rio Negro ahi, não só assaltam os viajantes e pescadores, como atrevem-se a atacar povoações como as de Tauapesassu¹⁵⁰, Ayrão e Moura. Apenas apparece um Yauapery aquelle que o vê o mata, o que provoca a continua guerra desses índios (RODRIGUES, 1882b, p.47).

¹⁴⁹ A Revista Exposição Anthropologica Brasileira continha 20 verbetes escritos por Barbosa Rodrigues sobre os índios: Mauhés, Tembés, Mundurucus, Aruaquis, Pariquis, Uasahys, Ticuna, Conibos, Cauixanas, Arara, Uauapés e Miranhas. Além desses verbetes ele é ainda citado por vários autores que também participam da Revista, demonstrando sua importância etnográfica para o período. Essa revista congregou todos os fascículos originados para a Exposição Antropológica Brasileira, sendo distribuída durante o pomposo evento de inauguração promovido pelo Museu Nacional do Rio de Janeiro, em 1882. Evento repleto de personagens ilustres como o imperador D. Pedro I, bem como de índios botocudos e xerentes levados para a exposição, Para análise dessa exposição como “um intento monumental e espetacular de revalorizar a iconografia indianista do Império”, ver Andermann (2004).

¹⁵⁰ Atual Novo Airão.

Figura 4: Desenho feito a partir de uma “photographia” der Barbosa Rodrigues.



Fonte: Revista da exposição anthropologica brasileira (1882)

Seguindo essa hipótese, depreende-se que os Uasahys, ou Yauperys, eram um subgrupo dos *Aruakys*, e por conta dos descimentos, tropas de resgate, guerras, estes teriam deixado um vácuo de domínio territorial, que os Crichanás haveriam ocupado. Isso se considerarmos que realmente se tratavam de costumes e linguagem diferentes entre *Aruakys* (ou *Aruaquis*) e seus subgrupos e os Crichanás.¹⁵¹ Tal hipótese não seria incoerente por conta do “desastre demográfico”, nos termos de Leonardi (2013), decorrente das constantes surtos epidêmicos e escravização indígena. No entanto, em 1873, Barbosa Rodrigues chega da expedição feita ao rio Jatapú e considera que os Uasahys (das cabeceiras dos rios Carimany e Jauapery) e Jauaperys eram parte de um mesmo grupo de ramos diferentes. Sua comparação foi feita entre as armas que trouxe desses gentios e aquelas apresentadas a ele, trazidas de recentes

¹⁵¹ Rodrigues chegou a apontar a modificação linguística que se processou com a separação dos Pariquis, “enquanto os *Aruaquis* conservavam a sua pronuncia aspirada, os *Pariquis* a tornavam guttural” (RODRIGUES, 1882c, p.61). Mesmo considerando que o afastamento entre os grupos indígenas provoque mudanças na língua, normalmente não se configura, num espaço curto de tempo, como uma nova língua.

conflitos dos índios Jauaperys com a população de Moura. Na ocasião, menciona que quase conseguiu realizar o descimento de um grande grupo Uasahys que entrou em contato - por métodos hoje em dia nada elogiosos¹⁵² e representativos da origem de estereótipos dado aos índios - próximo a confluência do Carimany com o Jatapu. Só não os levou a Manaus por falta de alimentos e de transporte. Tentou com o presidente da Província tais provimentos, mas foram em vão.

É imperioso notar, dentro dessa confusão de etnônios, que Rodrigues se coloca como o descobridor e salvador dos Crichanás, restituindo a estes o verdadeiro nome da “nação” a que pertencem. Ressalta sempre ao leitor o caráter de ineditismo de sua descoberta, e, com isso, de instituir um novo olhar para com os índios, que recupere sua índole boa e pacífica. Olhar este envolto numa relação de pureza: “o índio é como uma criança. Não a maltratem, que ella não offenderá pessoa alguma” (RODRIGUES, 1885, p. 56).¹⁵³

Barbosa Rodrigues realizou três expedições ao rio Jauapery no ano de 1884. Afirma que antes dele somente duas incursões oficiais, mal documentadas, haviam ocorrido. Uma descrita, em agosto de 1787, por Pedro Affonso Gato, a mando do Governador Manoel da Gama Lobo d’Almada, e a outra pelo capitão Gabriel Antônio Ribeiro Guimarães, em outubro de 1855, na vigência presidencial da província do Amazonas de Dr. Manoel Gomes Correia de Miranda, para fins de reconhecimento de abertura de estrada de gado das fazendas do Rio Branco para a capital do Amazonas (RODRIGUES, 1885, p. 171). Em nenhuma das duas excursões topou com grupos indígenas, embora fossem vistos seus sinais, tampouco houve a preocupação com descrições pormenorizadas da geografia, etc. Essa falta de informações que se soma a dos comerciantes que subiram o Jauapery desde os tempos coloniais e nada relataram,

¹⁵² “Subindo o rio Yatapú, ao chegar próximo ao Carimany, encontrei-me com um troço de gentios, que, posto que armados, mal algum me fizeram. Distribuindo aguardente e alguns instrumentos de ferro, com elles entrei em relações, cujo resultado foi saber eu que essa tribu chamava-se Uasahy, que tinha malocas nas cabeceiras do Carimany e na do seu confluente, de cuja união origina-se o rio Yatapú, e que desciam annualmente pelo rio Negro. Descreveram-me as suas casas, presentearam-me com vestuários e armas, e prometteram descer comigo, não só os presentes, como toda a tribu, que orçaram em quinhentas almas, mais ou menos, quer me apresentasse eu no Yatapú, quer no rio Negro” (RODRIGUES, 1882, p.47). Interessante notar que a comunicação se deu sem maiores problemas, os Uasahys entenderam perfeitamente bem as questões e a proposta dele, bem como ele entendeu as explicações dadas por eles. A cachaça era boa. Para críticas de suas teorias estarem foruitamente idealizadas na linguística Tupi e de suas “negações” no campo linguístico, ver Edelweiss (1969, p. 201-204).

¹⁵³ Do Vale avalia que Barbosa Rodrigues “os denominou Crichanás imbuído que estava em criar uma situação favorável para apaziguar ânimos, tentou através desta nova denominação apagar a imagem daqueles “terríveis e traiçoeiros” indígenas que ali habitavam. Assim, facilitaria a sua missão e poderia manter um contato mais amistoso entre os índios e não-índios, que na época travavam relações de extrema hostilidade” (2002, p. 32). Hipótese que tem relevância, mas não parece encontrar justificção, a saber, pelo fato dele não deixar de explicar os motivos que está optando em adotar o etnônimo Crichaná, sem deixar de omitir os demais etnônios com que eram chamados.

serve a Rodrigues para ressaltar a importância de seu trabalho e ao mesmo tempo a mudança do olhar sobre a cena amazônica, incluindo seus habitantes *naturais*.

Em sua primeira incursão ao Jauapery, com toda dificuldade encontrada para formar a equipe dos expedicionários com pessoas de Moura, Barbosa Rodrigues, após a saída providencial de um desses integrantes, realiza o primeiro contato com os “Crichanás”, como vimos. A segunda expedição, após uma série de artimanhas para atrasá-la, foi realizada no mesmo ano, durante a época de cheia e, segundo o próprio, já se sabia que nesse período os gentios buscavam habitar as áreas de terra firme. Em sua terceira viagem, conseguiu novamente estabelecer contato com os “Crichanás” e atrair mais de cem *gentios* para o local chamado de “Maháua”. Estrategicamente, Rodrigues em sua segunda excursão já havia preparado uma roça nessa localidade com o objetivo de ali criar um aldeamento com a finalidade de proteger os *gentios* da beligerância dos *civilizados*.¹⁵⁴

Por esses contatos, descritos por um estilo de romance realístico-fantástico¹⁵⁵, Barbosa Rodrigues considerava que dali para a diante tudo seria diferente. A anormalidade evidenciada pelas hostilidades das relações que haviam se processado entre *civilizados* e *gentios* se extinguiriam e em razão de seu método de *pacificação* se restituiria a suposta harmonia *natural* do ambiente. Embuido de seus propósitos, se aventurou a vaticinar que, os outrora Jauamerys ou Uaimerys, assim chamados pela irracionalidade dos civilizados, estavam completamente pacificados e seriam conhecidos, daí por diante, como Crichanás (RODRIGUES, 1885, p. 67).

A despeito de suas contradições linguísticas e etnômicas, é inegável que Barbosa Rodrigues antecedeu e influenciou as práticas do Serviço de Proteção ao Índio em termos do imaginário de *proteção* destinado aos povos indígenas¹⁵⁶, marcadamente pela ideia de que a “nossa história mostra que a ferocidade do gentio vem com a civilização” (RODRIGUES, 1885, p.8). Embora tivesse vivido sua vida quase integralmente no período monárquico, suas ideias referentes às justificativas e métodos de *pacificação* e *atração*, bem como sobre o lugar que deveria ocupar a ciência para o progresso da nação, atenderam ao ideal republicano e

¹⁵⁴ É interessante destacar que a Carta Régia de 27/9/1707 já destacava que o local escolhido para os aldeamentos deveria ter “bastantes terras para [os índios] lavrarem suas lavouras, e rio com abundância de peixe” (PERRONE-MOISES, 1992, p.119).

¹⁵⁵ Silvio Romero ao se debruçar sobre os trabalhos de Barbosa Rodrigues por conta da repercussão de seus estudos sobre os muraquitãs, assim menciona: “Si as fantasias ethnologicas do escriptor brasileiro não têm a força de impor convicções, o mesmo não se pôde dizer da apparatusa erudição histórica e scientifica do naturalista de Friburgo” (ROMERO, 1888, p. 65).

¹⁵⁶ Ver Souza Lima (1995, p. 159).

rondoniano. Não sei até que ponto Rodrigues coadunava-se com o apostolado positivista¹⁵⁷, que tomava conta da cena política brasileira em fins do XIX e que viria a ser representativo para a Constituição de 1891. De todo modo, estava presente em Rodrigues a necessidade de um novo tratamento em relação aos povos indígenas para que estes pudessem integrar o “grêmio nacional”. Procurava mudar os conflitos que ameaçavam os índios de extermínio por um ideal de *proteção*, sem perder de vista a necessidade de instituir o trabalho indígena para o futuro da nação.

Como destaca Rodrigues (1885) e Bandeira (2009), houve outras tentativas de pacificação aos índios do Jauapary (frei Samuel Lucciany, em 1867; frei Jose Maria Villa, em 1878), mas todas fracassaram. Os dois autores justificam o fracasso por conta de seu caráter beligerante, Barbosa Rodrigues chega a comparar essas iniciativas com uma “missão guerrilheira” (1885, p. 13). Bandeira (2009, p.41) acreditava que a ação pacificadora de Rodrigues “foi completa e decisiva”, o problema foi que não teve continuidade. Segundo ele, o governo amazonense desprezou seus conselhos¹⁵⁸ e “abandonou os índios às mãos de seus algozes, o que quer dizer que tudo voltou ao *estado primitivo*” (BANDEIRA, 2009, p.41, grifo meu). Se interesse houvesse, continua Bandeira, teriam chamado o próprio Barbosa Rodrigues que “já conhecia a alma do aborígene e os meios racionais de chamá-los gradualmente à civilização” (BANDEIRA, 2009, p.41). Realiza uma crítica aos políticos e sua vista grossa aos opressores e se pergunta onde estaria “o sucessor de José Bonifácio, o estadista preparado pela ciência, e rico de sentimento”, para proteger os índios como ser humanos.

No período da assembleia constituinte de 1822, José Bonifácio vai fazer um contraponto às práticas de repressão ao indígena, através da instituição de guerras ofensivas estipuladas pela Carta régia de 13/05/1808, quando da chegada de D. Joao VI ao Brasil. Em *Apontamentos sobre a civilização dos índios bravos do Império do Brasil*, Bonifácio apresenta

¹⁵⁷ Na apresentação da publicação de *Jauapery*, de Alípio Bandeira, Joaquim Melo, menciona que Barbosa Rodrigues era positivista.

¹⁵⁸ Barbosa Rodrigues havia sugerido, já ao fim de sua primeira viagem “fechar as portas do Jaupery”, proibindo de entrada de qualquer indivíduo por três motivos: “o primeiro motivo era saber que haviam interesses particulares que desejavam contrariar-me; o segundo, que podiam entrar no rio especuladores que, com o fim de commerciar, mal aconselhassem ou pervertessem os índios; o terceiro, para evitar algum conflito que se poderia dar, causando vítimas” (RODRIGUES, 1885, p. 72). Justifica sua tomada de posição baseando-se no relatório do conselheiro Jeronymo Francisco Coelho, quando este era Presidente do Pará, que descreve o caráter pernicioso dos regatões para as missões e aldeamentos. Toma assim uma atitude pioneira em fechar um rio e proteger os índios do contato com os civilizados até que estes se tornassem preparados para essas relações comerciais. Perspectiva de ação que amparou gerações de indigenistas e sertanistas do SPI e Funai, e ainda hoje, principalmente no tocante a índios isolados.

um programa de integração dos índios à sociedade nacional. Uma proposta mais humanitária para o tratamento da questão indígena pelo Império, que embora não fosse seguida pela Constituição de 1824, acabou surtindo efeito em 1831, quando foram revogadas as cartas régias de 1808 e 1809, colocando os índios na condição de órfãos e, que, portanto, deveriam ser tutelados. Muito das 44 propostas estabelecidas por Bonifácio¹⁵⁹, no horizonte de uma política de integração do índio vinculada ao projeto de construção da nação brasileira, serão absorvidos pelos integrantes do Serviço de Proteção ao Índio e Localização dos Trabalhadores Nacionais-SPI, entre eles o próprio Alípio Bandeira, na definição de um estatuto jurídico para os índios.¹⁶⁰

Por isso, percebo a importância de Barbosa Rodrigues para Bandeira, em virtude de uma posição protecionista que antecedeu a república e ao Serviço, e por este ter colocado em prática o referencial administrativo que José Bonifácio houvera defendido nos “Apontamentos”. O SPI, criado em 1910, nasce em grande parte dos desígnios e do sucesso do Tenente-Coronel Candido Mariano Rondon no contato com os povos indígenas, no processo de ligação telegráfica do Mato Grosso ao Amazonas. Mas, deve-se a Barbosa Rodrigues, enquanto um homem de fé científica, os louros por estabelecer o método de “ganhar a guerra através da paz”.¹⁶¹ Este naturalista, baseado em parte pela ação missionária, antecipou dois pontos basilares de ação do SPI. Rodrigues afirmara que sua missão tinha um duplo fim: “pacificar” e “civilizar”. Dizia ele,

Entre a deposição das armas, isto é, a pacificação e o ensino, há um grande estádio, justamente a mais difícil de vencer: é o de impor a obediência e a confiança. (...) Lançar, pois, as bases para começar a civilização, isto é o ensino, que os torna cidadãos onde se firmam os deveres de honra, brio, do justo e do honesto, para que sejam uteis à pátria, será d’aqui em diante todo o meu trabalho (1885, p. 91)

No entanto, como Bandeira observou, seu projeto não se consolidou. O próprio Barbosa Rodrigues, observando que para se civilizar haveria o governo de empenhar recursos, que não eram obtidos, e vendo que seus esforços estavam sendo em vão, fez duras críticas ao

¹⁵⁹ Uma das medidas que pode ser considerada fundamental com relação aos índios era agir com “Justiça, não esbulhando mais os índios, pela força, das terras que ainda lhes restam, e de que são legítimos senhores...” (SILVA, 2002, p.190, apud MOREIRA, 2010, p. 56-57). Pacheco de Oliveira (2016, p. 80-82) também ressalta a importância de José Bonifácio para um novo tratamento acerca dos “índios bravos” na política indigenista do Império e de seus desdobramentos na estrutura administrativa da república como modo de incorporação dos indígenas à nação em formação.

¹⁶⁰ Especificamente do projeto de lei encaminhado a Câmara dos Deputados, em 1912, concebido por Manoel Tavares da Costa e Alípio Bandeira, que ganhariam forma de lei no artigo 6º do Código Civil, de 1917, e da Lei nº 5.484, de 1928. Para detalhamento desse processo, ver Souza Lima (1995). Para um detalhamento do projeto de Bonifácio, ver Carneiro da Cunha (1986).

¹⁶¹ Para uma discussão mais ampliada, ver Souza Lima (1995, p. 119-137).

poder local e entregou a continuidade de seus trabalhos para que outros o pudessem fazer. Seu objetivo, pondera ele, era “prestar simplesmente um serviço a humanidade” (1885, p. 269). Deixa, contudo, um plano de “catequese” para o devido aldeamento, em que os indígenas pudessem trabalhar sem a contato pernicioso do civilizado, proibindo a “entrada de todo e qualquer indivíduo no rio Jaupery” (RODRIGUES, 1885, p. 270). Assim, além de estabelecer um método de pacificação, estabelecia a necessidade de definir os direitos dos índios sobre as terras que ocupavam - esta já ressaltada nos *Apontamentos* de Bonifácio e de outros dispositivos legais, que ele mesmo cita, para o período imperial, que “consideram orphão o selvagem” não sendo “livre a este o exercício do commercio” e que “prohibem o contacto do civilizado com o índio sem o consentimento do missionario” (1885, p. 270).

A localização desse aldeamento seria no próprio lugar que serviu de “banquete de paz”, em 1884, e selou a pacificação dos Crichanás, para Barbosa Rodrigues. Concidentemente, ou não, foi nesse local que se implantou um dos primeiros Postos Indígenas criados pelo SPI no Brasil: o *Posto Indígena Maháua*. Em 16/06/1911 é criada a 1ª Inspeção Regional do Amazonas e Território Federal do Acre, da qual Alípio Bandeira fora o Inspetor. Em novembro desse mesmo ano, Bandeira já entraria em contato com “os habitantes do Jaupery”. As palavras que antecedem o seu relato do primeiro contato são significativas para a representatividade do lugar. Dizia ele que “de volta de uma viagem interrompida ao rio Branco, encontrei-os no seu *lendário retiro*, em fins de novembro de 1911, quando entrei no Jauapery” (BANDEIRA, 2009, p. 51, grifo meu). Para quem não conhece a região, ou mesmo nunca navegou pelos rios amazônicos e lê esse trecho de Bandeira, pode parecer que o indigenista tenha simplesmente esticado um pouco a viagem e só virado uma esquina. Em 1911, isso representou seis dias de viagem partindo da vila de Moura até chegar ao local denominado *Maháua*.

Foto 5: O “lendário retiro” (1912).



Fonte: Arquivo Nacional (2018)

Diferentemente do relato de Barbosa Rodrigues, a narrativa de Bandeira é menos carregada, ou menos preocupada com o que os índios estavam sentindo, falando, como se pudesse entendê-los e saber dos intuitos recíprocos. Mesmo que carregada de emoção e entendimento histórico sobre o que representava aquele momento, Bandeira é mais justo, digamos assim, com a incompreensão da língua, sendo mais descritivo aos movimentos, gestos e ações dos índios. O termo “maiá” (facão), àquela altura já era conhecido¹⁶², especialmente pelos regionais, mas também aparece nas descrições de Rodrigues. Percebe-se que as palavras

¹⁶² Um pouco antes de fazer essa expedição ao Jauapery, em fins de julho e começo de agosto de 1911, Bandeira esteve no Uatumã (a primeira expedição do SPI na Amazônia), onde conversou com um morador das proximidades da cachoeira Maximiliana (também conhecida como cachoeira Morena; alusão feminina de seu morador espanhol), onde posteriormente a Eletronorte construiria a barragem de Balbina. Bandeira soube que este senhor costumava “assassinar” índios quando estes por ali passavam. Destaco a conversa que manteve com o Sr. Moreno: “Chegado à casa desse homem, perguntei-lhe como se davam esses encontros e porque motivo atirava nos selvagens, e ele me informou, sem sombra de pejo ou remorso: - Sai um deles à boca da mata e diz: *maiá*; a gente passa-lhe fogo e corre.– Que quer dizer *maiá*? Indaguei. – Não sei, respondeu-me. - Mas, Sr. Moreno – obtemperei – *maiá* pode ser uma palavra de simpatia ou de negócio e nesse caso, bem vê o Sr, seria de uma atrocidade inominável o seu procedimento; mas ainda que seja uma palavra de agressão, é isto motivo para matar uma pessoa? E nunca notou o Sr, que não é grande prova de coragem disparar o seu tremendo rifle em um homem armado apenas de arco e flecha, e ainda por segurança correr? A todas essas observações o Sr. Moreno disse apenas que índio é bicho traiçoeiro! Quando em novembro desse mesmo ano visitei o Jauapery já sabia a significação da palavra *maiá*. Quer dizer facão” (BANDEIRA, 2009, p. 23, 25). Semelhantes ações de atirar ao simples sinal da presença dos índios são também registradas por Koch-Grünberg em relação aos habitantes de Moura quando de sua passagem por lá rumo as nascentes dos rios Orinoco e Negro (KOCH-GRÜNBERG, 1979, p. 24).

indígenas (podemos dizer que dos Kinja) são usadas de maneira mais precisa; as descrições sobre arcos, flechas, paneiros, seus usos e características também são mais detalhadas; assim como a quantidade de grupos espalhados pela região, o que nos leva a pensar que já são fruto do contato continuado de *Pandera* (como os índios entenderam o nome de Bandeira) para além dos primeiros contatos – tornado público, inclusive 11 anos depois do ocorrido.

Nas relações de troca que se estabeleceram, Bandeira acentua o realismo das motivações e deixa claro “que eles não vinham satisfazer uma curiosidade. Vinham jogar a vida para obter instrumentos de que tanto careciam na mata do Amazonas, que derrubavam com machados de pedra! Não vinham tampouco pedir, vinham negociar, oferecer troca da nossa ferramenta os pobres produtos de sua indústria e das suas brenhas” (BANDEIRA, 2009, p. 56). Mantinha-se, contudo, a ideia da inocência e ingenuidade dos índios em estabelecer a troca sem o conhecimento econômico dos bens manufaturados: “a tudo pretendiam eles dar remuneração e era de ver como acreditavam pagar um bom machado com um pedaço de macaxeira ou de beiju ou com uma banana quase imprestável de movida” (BANDEIRA, 2009, p. 57); e de se deixarem confiar por pessoas que não conheciam. Bandeira também destaca as relações de gênero, de como os homens, as mulheres, as crianças e os velhos se comportavam durante as trocas; as reprimendas das mulheres aos meninos por não ofertarem algo em troca do que escolhera dos brindes, sem que elas próprias o fizessem; do escracho dos homens quando algum deles desejava algo a mais do que já ganhara. Causou-lhe espécie o conhecimento dos índios sobre a qualidade do metal¹⁶³ e a “nítida compreensão que tem da superioridade de nossa indústria, cuja curiosidade com tamanho afã, desejam procurar” (BANDEIRA, 2009, p. 61).

Não há a preocupação de Bandeira em descrever qualquer pacto inteligível de paz, tal qual Rodrigues tentou com o banquete promovido pelos Crichanás para esse fim, consagrando a data de 14 de abril de 1844 como o marco a simbolizar a paz entre esses índios e os civilizados. No entanto, os dias 26 de novembro e 01 de dezembro de 1911, quando dois contatos foram estabelecidos por Bandeira, também marcam mais um capítulo no processo de escolha entre fazer a guerra ou uma aliança pela paz. Os contatos amistosos foram para Bandeira exemplos

¹⁶³ “Desde o século XVIII, seguramente, diferentes produtos industriais fixaram-se entre os povos indígenas norteamazônicos falantes das línguas Carib como os Wayana, Kalinã, Waiwai, Tiriyó, Yekuana, Kachuyana, Waimiri, Atroari, Makuxi e Aparai. Esses produtos provinham das colônias holandesas e francesa, cujos representantes comerciavam diretamente com os grupos indígenas próximos e com os *Marron*, os quais, por sua vez, os repassavam aos povos interioranos com os quais tinham contato. Esses bens trilhavam a rede das relações interétnicas, própria da região guianense, e que se efetivava por meio de um extenso sistema de troca intertribal que principiava no litoral das Guianas, atingia a bacia do rio Trombetas e prosseguia até alcanças o Oiapoque. Nesse percurso logravam atingir grupos indígenas distantes do contato direto com os colonizadores” (VAN VELTHEM, 2002, p. 69).

cabíveis de que, se a vila de Moura tivesse simplesmente recebido de bom grado esses índios, estes já “estariam desde muito incorporados à civilização”.

Passemos a história contada pelos Kinja. Antes, apresento algumas considerações gerais sobre esse povo indígena, de modo a situar o leitor.

3. *KINJA IKAA*¹⁶⁴: encontros e desencontros com os *kaminja*

“Nenhuma sociedade, desde que consiga sobreviver, pode deixar de capturar e transfigurar em seus próprios termos culturais tudo que lhe é proposto ou imposto, até nas mais extremas condições de violência e sujeição, independentemente de qualquer confronto político” (guerra, rebelião ou protesto)” (ALBERT; RAMOS, 2002, p. 15).

Os Kinja são etnologicamente reconhecidos como um povo Caribe¹⁶⁵, tradicionalmente caçadores e agricultores da floresta de terra firme, que habitam as cabeceiras dos rios Jauaperi, Camanaú e Curiaú, afluentes do Rio Negro, e as cabeceiras do rio Uatumã, afluente do rio Amazonas. Apesar de oficialmente serem conhecidos como Waimiri-Atroari, como vimos no capítulo anterior, foram muitas as denominações que de alguma maneira registraram a presença desse povo indígena na região onde hoje ocupam parte de seu território tradicional.

A palavra *waimiri* ou *atroari* não encontra significados na língua nativa, embora do ponto de vista político tenha adquirido significação própria à retórica indigenista nas reivindicações *com* e *contra* o Estado e nas estratégias dos grupos locais quanto as alianças internas nos momentos de embates políticos. Ao que tudo indica não havia uma denominação específica dos Kinja de modo a marcar algum etnônimo. Tanto a palavra *waimiri*, quanto *atroari* é uma invenção advinda do contato interétnico, sobretudo a partir de meados do século XIX. Destaquei no capítulo anterior que Joao Barbosa Rodrigues (1875) acreditava que o termo *waimiri* fosse uma corruptela de *Jauamerys* – i. é. índios que habitavam as margens do rio Jauapery – que ganhou popularidade a partir de uma excursão de aprisionamento indígena nesse rio, levada a efeito pelo Major Manoel Pereira de Vasconcellos, em 22 de abril de 1856.

¹⁶⁴ História dos Kinja.

¹⁶⁵ Segundo Meira (2006, p. 160), essa família linguística, composta por cerca de quarenta membros, se distribui por vários países da região amazônica: há línguas desta família no Brasil, na Colômbia, na Venezuela, na Guiana, no Suriname e na Guiana Francesa. Outrora presentes nas ilhas do Caribe pareciam, de acordo este autor, em expansão para o norte. Foram estas as primeiras línguas ameríndias a serem escutadas pelos europeus, junto com a Arawak – também faladas nas ilhas do Caribe. Colombo, quando aportou nas Antilhas, pela primeira vez, escutava dos indígenas a palavra *cariba* como autoidentificação. Pensava Colombo se tratar de *caniba*, ou seja, gente do Can (Grande Can) (TODOROV, 1988, p.30). Para Meira, a palavra “caribe” tem origem em uma das línguas Caribe, “onde há freqüentemente termos parecidos, como *kari’na*, *karifna*, *karipono*, *karipuna* etc., todos significando ‘ser humano’, ‘gente’”, sendo “o termo adotado pelos europeus para se referirem aos falantes de línguas Caribe que encontraram nas ilhas do Caribe e nas costas das três Guianas e da Venezuela” (MEIRA, 2006, p. 162). Da “palavra “caribe” deriva-se também “canibal” (freqüentemente “caribe” ou “caribal” nos primeiros textos europeus), pois os falantes de línguas Caribe tinham a reputação de comerem carne humana, o que impressionou os europeus” (MEIRA, op. cit.).

O termo *atroari* é, de acordo com o pesquisador alemão, Theodor Koch-Grünberg (1872-1924), provavelmente, oriundo dos *Atoaris*, descritos pelo naturalista, de origem alemã, trabalhando pro governo britânico, Robert Hermann Schomburgk (1804-1865), em suas publicações sobre a então Guiana Inglesa, e, mais adiante pelo geógrafo Henri Anatole Coudreau (1859-1899), e o antropólogo físico estadunidense William Curtis Farabee. *Atorai*, *Ataroi*, *Aturaí* ou também *Atorradis*, seriam “uma tribo pequena de umas 100 almas, cuja língua difere pouco (a nível de dialeto) dos wapischana” (KOCH-GRÜNBERG, 2006, p. 22-23). Seriam, então, esses Atroari, para Koch-Grünberg, uma tribo irmã dos “wapischána” que seriam vizinha destes ao sul, nas cabeceiras dos rios Tacatú e Rupunúni. Alípio Bandeira descreve ter mantido contato, em 1912, com um grupo *Atroahy*, mas dá razão aos moradores de Moura quando estes entendem se tratar da “grande nação Uaimiry” (BANDEIRA, 2009 [1926], p. 17-18). Ambos os termos ganharam maior publicidade com o mapa etno-histórico de Nimuendajú, consolidando a construção dos etnônimos *Waimiri* e *Atroari* dentro da ação indigenista do SPI.

O termo, que pode ser considerado uma autodenominação, é *kinja*, embora sob muitas suspeitas (SILVA, 2009; FILHO, 2010). Kinja pode ser entendido como gente, ou os verdadeiramente humanos, se opondo a *irikwa* (“mortos-vivos, seres solitários da floresta, espíritos”) e a *kaminja* (civilizado, branco) (SILVA, 2009, p. 100). Como aponta Filho, a partir de Silva, a palavra *kinja*, é polissêmica, podendo ser traduzida como destro, habilidoso, além de conotar limpeza, pois, o verbo lavar é *kinjase*. Dessa maneira, os *Kinja*, seriam as verdadeiras pessoas limpas em oposição à “gente suja” (FILHO, 2010, p. 47). Kinja seria, a partir de uma interpretação sobre autodenominação indígena, a mais recente tentativa de nos referir a este sobrevivente povo Caribe.¹⁶⁶

Difente da memória escrita sobre os conflitos que marcaram as relações entre os regionais e os Kinja, não há, ou pelo menos não que eu tenha conseguido saber, registros na história recente desse povo de conflitos com outros povos indígenas considerados inimigos. Barbosa Rodrigues (1875, 1885) chegou a esboçar conflitos entre Aruquis, Pariquis e Mura, a partir do registro das missões e de Sampaio (1775), para dar destaque aos Crichanás, mas não conseguiu ir muito longe. O “desastre demográfico”, que aponta Leonardi (2013), com a chegada dos europeus é um dos caminhos mais plausíveis para a explicação dessa lacuna. A memória oral poderia nos fornecer novas pistas, entretanto, também caímos num abismo

¹⁶⁶ A denominação *Kinja*, se assemelha a de outro povo Caribe, da Guiana Francesa, chamado de *Kali'na* (ou *Kaliña*, *Kalina*). No Brasil, receberam o nome de *Galibi* - herança da nomenclatura francesa, como uma das variações linguísticas dos colonizadores espanhóis, ingleses, holandeses para o termo caribe (cf. RENAULT-LESCURE, 2002).

semelhante. O banco de memória Kinja sobre conflito não guarda tempo e espaço para outros povos indígenas. Os conflitos que se tem notícia, como aprofundarei neste capítulo, ocorreram entre os próprios grupos locais kinja e com os *kaminja*, motivando constantes deslocamentos pelo território.

De fato, pode-se atribuir ao despovoamento indígena à centralidade das relações interétnicas entre os Kinja e os *kaminja*, pelo menos, desde meados do século XVIII. As mercadorias, os conhecimentos e outras relações que antes se buscava com outros povos indígenas, se voltam para o *kaminja*. E com ele, novas possibilidades de alianças e de trocas são impulsionadas. Ao longo da história dessas relações, nós, os *kaminja* etnógrafos, as observamos quase sempre pelo lado da violência, e muito pouco sobre o interesse dos índios acerca das trocas. Busco tecer um pouco das ambiguidades que marcaram o contato com os diversos tipos de *kaminja*. Considero que se este contato foi marcado pela violência, física e simbólica, também foi impulsionado pelas tentativas de “indigenização da modernidade” (SAHLINS, 1997) e “domesticação” (HOWARD, 2002) das coisas dos *kaminja*. Outrossim, se o primeiro olhar marcou e ainda é importante para conquistas do ponto de vista jurídico em torno da defesa dos povos indígenas, no âmbito do Estado, entendo que observar as relações de troca com os *kaminja* também seja importante para perseguir as estratégias de resistência dos Kinja, nos dias atuais, em termos de suas alianças para enfrentar os desafios territoriais e políticos que são sempre renovados. A disputa e tensão que marcam essas relações também dão lugar ao interesse das técnicas dos brancos, suas tecnologias e, para tanto, suas mercadorias.

Vários grupos deixaram de habitar a margem direita do Jauaperi por conta dos *kaminja*. Os mesmos, também os empurram do Macucuaú e outros afluentes do Jauaperi, como apontam os registros de Barbosa Rodrigues (1885). O que também ocorreu nos rios Urubu, Uatumã e seus tributários (RODRIGUES, 1875; BANDEIRA, 2009 [1926]). Como destaquei no capítulo anterior, o cenário conflitivo impulsionou as tentativas de contato pacífico, em 1884, pelo naturalista brasileiro João Barbosa Rodrigues. Com a criação do SPI, no período republicano, registra-se em 1911, o segundo momento pacificador com os grupos que habitavam o rio Jauaperi. No ano seguinte, foi construído o primeiro Posto Indígena no rio Jauaperi, um dos primeiros do Brasil, inaugurando a ação administrativa do Estado no tratamento aos povos indígenas.

Como apresentarei neste capítulo, o “Posto Tauacuera” e, a seguir, o “Posto Maháua”, ambos localizados as margens do rio Jauaperi, foram os primeiros a serem atacados. Não por obra dos “ferozes índios Uaimiris” e/ou “atroaris”. Foram deflagrados pelos próprios *kaminja*,

descontentes com a política do SPI de afastá-los das atividades comerciais empreendidas no rio Jauaperi e adjacências. Nos anos de 1940, os “ataques sangrentos” aos funcionários do órgão indigenista foram perpetuados pela imprensa e pelos indigenistas (seguindo os relatos do séc.XIX para essa região). Quando o posto foi instalado no rio Camanaú, os Kinja iniciam os ataques, no que eram para eles, às *kaminja mydy* (casa de *kaminja*). No mesmo período, aniquilam uma unidade da Força Aérea do Exército estadunidense que realizava levantamentos aerofotográficos no rio Alalaú. São ações realizadas por grupos locais diferentes e que não guardam uma relação direta entre eles, enquanto unidade étnica, mas decorre da intensificação da entrada de diversos tipos de *kaminja* em seus territórios.

Quando a estrada Manaus-Caracará cruzou os caminhos Kinja, estes já mantinham contatos esporádicos com os postos indígenas há pelo menos 50 anos e com outros *kaminja* há pelo menos 300 anos, se levarmos em conta os primeiros aldeamentos missionários nos rios Urubu e Jaú. Entretanto, será o contato realizado pela Funai, nos anos de 1960-70, o mais conhecido e/ou reconhecido para situar o contato interétnico. Em minha opinião isso decorre de alguns fatores históricos que se entrelaçam, como o papel intransigente e avassalador dos governos militares nos processos decisórios do país; a entrada mais efetiva de antropólogos na cena amazônica e indigenista, caracterizando e criticando o modelo de ocupação econômica promovido pelo “capitalismo autoritário” (VELHO, 1976), tornando público seus registros; e, por sua vez, o maior ímpeto da ação indigenista montada e operada para levar a efeito os mecanismos de ocupação e dominação territorial e política pelo Estado.

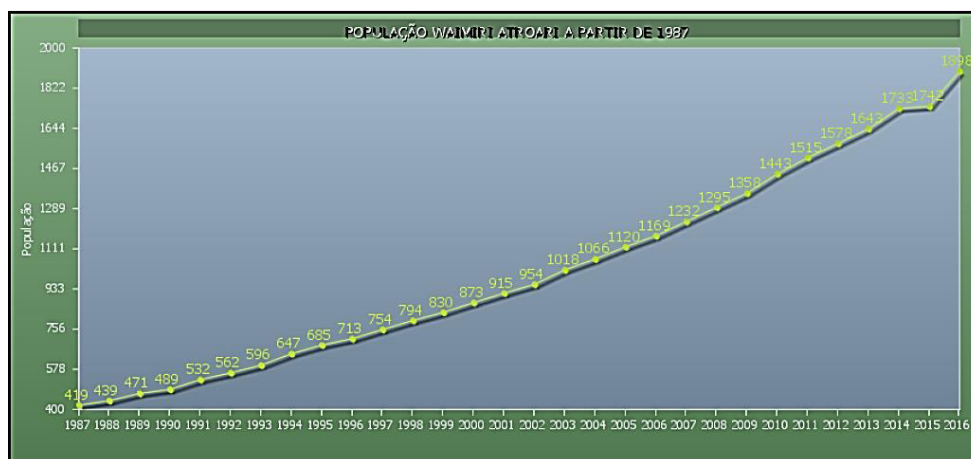
A população anterior aos contatos é estimada por diferentes fontes. A primeira estimativa, após o primeiro contato com Barbosa Rodrigues, girava em torno de 6000 *almas* (HUBNER; KOCH-GRÜNBERG, 1907, p. 232).¹⁶⁷ Foram, pela primeira vez, recenseados em 1983, com 332 pessoas (BAINES, 1991, p. 78). Os Kinja possuem uma ótima expressão para se referirem ao tempo passado, quando não eram vitimados pelos *kaminja* e suas moléstias. Dizem ser o tempo de *wapo kinja*. Tempo que denota uma época onde eram muitos. Hoje estão próximos a chegar à *marca*¹⁶⁸ dos 2000 kinja.

¹⁶⁷ Estimativa dada por Hubner à Koch-Grunberg por carta, a partir de suas expedições pelos rios Negro e Branco. Sobre o alto Jauaperi, afirmava Hubner: “Por enquanto, eles ainda são os senhores desses rios, porém por quanto tempo ainda... eles estão sendo eliminados pelos Seringueiros” (VK Mr, pasta correspondência Huebner/Koch-Grünberg, 16/10/1905, apud VALENTIN, 2008, p. 5-6).

¹⁶⁸ Essa “marca” é parte das disputas que enfeixam as relações nada amistosas entre o, então, idealizador do PWA e seus críticos. Se constituiu como um símbolo a ser comemorado a cada progressão numérica (500, 1000, 1500, 2000...) com vistas a demonstrar o sucesso do programa e de reforçar a autoestima indígena com o aumento populacional.

A condição atual de saúde dos Kinja é muito boa quando comparada com a maioria de seus *parentes* no Brasil, tanto pelas condições alimentares, quanto pela eficiente estrutura de atendimento médico montado pelo Programa Waimiri Atroari (PWA). Há um número crescente de Kinja que realizam cursos básicos de enfermagem e controle epidemiológico, principalmente, de malária, trabalhando de maneira voluntária nas aldeias. O mesmo ocorre em relação aos professores indígenas. Até agosto de 2016, somavam 1898 pessoas, distribuídas em 41 *mydy taha* (aldeia, casa ou maloca comunal).

Figura 5: Tabela da evolução demográfica dos Kinja.



Fonte: PWA (2016)

Com o crescimento populacional, os Kinja voltaram a habitar os antigos locais que foram aldeias e roçados (*maraha*) de seus antepassados, constituindo nesses espaços novas territorialidades. A retomada do engajamento prático com esse ambiente ancestral se expande para além das fronteiras estabelecidas pelo Estado, no ato da homologação, e abarca o que consideram ser seu território tradicional (*kinja itxiri*). Os rios são abundantes e se constituem hoje como a principal rota de transporte dos Kinja. A utilização de barcos a motor deu lugar as pesadas canoas a remo e aos infundáveis *wuma* (caminho, estrada) que caracterizavam o tempo de pré-contato. Considerando as distâncias percorridas nos principais rios navegáveis (Macucuaú, Jauaperi, Alalaú, Camanaú, Curiaú, Kareb e Uatumã) e seus inúmeros afluentes, o combustível se torna um recurso necessário, caro e de disputa.

A vegetação dominante é a floresta densa, embora ainda existam consideráveis fragmentos de floresta aberta e uma reduzida escala de campinarana (FOLHES et al, 2014). A caça, a pesca, a coleta e, sobretudo, a agricultura ainda são as principais atividades de

subsistência desenvolvidas pelos Kinja. O Regime de chuvas, como em toda região, é bem marcado entre as estações seca e chuvosa e dita o ritmo dessas atividades.

A situação fundiária dos Kinja é aparentemente segura por conta de terem uma terra indígena demarcada e homologada, bem como uma rigorosa condução, em múltiplas frentes de vigilância e proteção da TI WA, montada com o PWA. Os atos normativos referentes à regularização fundiária para a posse indígena se iniciaram em 1917, com a mobilização do inspetor Bento de Lemos¹⁶⁹, junto ao governo do Amazonas. Com a retomada da economia da borracha, nos anos de 1940, novas articulações são realizadas pelo então inspetor Carlos Eugenio Chauvin com o intuito de efetivar a posse indígena no vale dos rios “Jaupery”, Alalaú e Camanaú. Mas foi a partir de 1971 que se sucederam propostas de criação de “reserva”, de “parque”, por fim, de uma “terra indígena” para o usufruto *exclusivo* Waimiri Atroari. Em 1994, é publicado o Decreto de homologação da Terra Indígena Waimiri Atroari, com área total de 2.585.911 ha. Seu procedimento demarcatório foi financiado pela Eletronorte, em razão dos impactos causados pela instalação e operação da UHE Balbina e, especificamente, da mobilização de muitas pessoas para efetivar os acordos intragovernamentais.¹⁷⁰

Encontra-se em andamento a elaboração de uma nova proposta para revisão de limites da TI WA, da qual faço parte como coordenador do GT. Desde 2008, o MPF do Amazonas aciona juridicamente a Funai para a realização dos estudos de revisão dos limites, por conta de parte da área habitada tradicionalmente pelos Kinja ter sido ocupada pelas instalações da Usina Hidrelétrica de Balbina e, com isso, ensejado a doação de terras indígenas a particulares, os chamados “paulistas”. Em 2010 e 2013 novas ações judiciais exigiram da Funai que ela defina e cumpra o procedimento administrativo para identificar e delimitar o território tradicional Waimiri Atroari, levando em consideração o lago de Balbina.¹⁷¹

A Terra Indígena Waimiri Atroari, está localizada ao norte do estado do Amazonas, nos municípios de Novo Airão, Presidente Figueiredo, Urucará e ao sul do estado de Roraima,

¹⁶⁹ “Bento Martins Pereira de Lemos nasceu a 25 de dezembro de 1873, no Estado do Maranhão. Foi nomeado em 1911 Ajudante da Inspeção do Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN) no Estado do Amazonas e Território do Acre (IR1). Em 1914 foi admitido como Auxiliar da mesma Inspeção, trabalhando em 1915 como diarista ligado à cultura da seringueira. Foi nomeado encarregado do Posto Indígena do rio Jauaperi, em 1916, e depois Inspetor Interino do SPILTN na IR1. A 26 de dezembro de 1917 foi nomeado Inspetor do SPILTN na IR1 (Brasil. Maic, Almanak, 1920). Em 1932, Bento de Lemos foi nomeado Inspetor Regional do Ministério do Trabalho em João Pessoa, afastando-se definitivamente do SPI (Ofício do Chefe da IR1, Alberto Pizarro Jacobina, ao Diretor do SPI, 15/03/44) (Freire, 2001, p. 5; Brasil. Maic, Almanak, 1920, p. 272)” (FREIRE, 2005, p. 32).

¹⁷⁰ Carvalho pode ser considerado um agente mobilizador de referência nesses acordos junto ao setor elétrico, a Funai e os Waimiri Atroari.

¹⁷¹ Ver introdução desta tese.

nos municípios de Rorainópolis e São João da Baliza. O principal acesso à terra indígena é a rodovia BR – 174, que atravessa a TI de norte a sul por 122 km. Contudo, as vias fluviais que foram historicamente as principais vias de acesso onde se travaram os primeiros contatos com os Kinja, enfeixam os demais caminhos que levam ao interior da terra indígena.

Invasões, ameaças e empreendimentos fazem parte de uma difícil rotina que os Kinja precisam enfrentar para garantir a autonomia de seu território. Daí a existência de muitos atores sociais com interesse no território kinja, cada qual com distintas percepções sobre esse mesmo território e formas de relacionamento com o ambiente, marcadas, sobretudo por interesses econômicos. Esse quadro de problemas demanda articulações constantes entre os Kinja, PWA, Funai, Ibama, ICMBio, Incra, MPF, governos do Estados de Roraima e Amazonas, Polícia Federal, Exército, Marinha, etc., para enfrentar conflitos socioambientais extremamente complexos.

Mantém-se, dessa forma, um conflito fronteiro muito real, que opõe os Kinja a aqueles que aspiram exercer o controle social, técnico e político do que sobrou de seus territórios tradicionais. Basta ver os inúmeros processos judiciais que os Kinja são instados a acompanhar regularmente. Os mais notórios dizem respeito às tentativas de proibição do uso de correntes na BR-174, para fechar o tráfego no período noturno de cargas não perecíveis e automóveis de passeio – iniciadas pelo 6º BEC e continuada pelos Kinja– e da utilização de placas sinalizadoras de Terra Indígena nas proximidades da Reserva Biológica do Rio Uatumã (Rebio Uatumã) e no leito dos rios Macucuaú e Jauaperi, que renderam ações civis junto ao STF (FOLHES, 2017, p. 310). Destaco, ainda, as constantes ameaças no Legislativo, como a Proposta de Emenda Constitucional (PEC) 215 e seus apensos, que pretendem transferir aos parlamentares a última palavra sobre a demarcação de Terras Indígenas. Observo, também, a inexistência de uma prática legislativa que considere a efetiva participação e consulta, tal qual disposta na Convenção 169, aprovada em 1989 pela Organização Internacional do Trabalho (OIT) e incorporada ao ordenamento jurídico brasileiro pelo Decreto 5051/2004. Somam-se ainda as constantes manobras para flexibilizar os procedimentos administrativos de licenciamento ambiental, valendo-se das ameaças que também vem do judiciário, de generalizar a “tese do marco temporal”.¹⁷²

¹⁷² “O Ministério de Minas e Energia (MME) está tentando fazer valer uma interpretação jurídica que permita driblar às oitavas aos índios com base na decisão do Supremo Tribunal Federal (STF) sobre a Terra Indígena (TI) Raposa-Serra do Sol (RR), de 2009. A ideia é enquadrar o linhão na categoria de obra de “interesse da Política de Defesa Nacional” e, assim, dispensar a consulta às comunidades. O jornal Folha de S.Paulo confirmou que o MME

A “LT 500 kv Manaus-Boa Vista e Subestações” enquadra-se nesse processo e é o exemplo mais recente de um empreendimento que traz consigo um novo conjunto de pressões a revelar o caráter ambíguo de mediação do Estado. Em razão das inúmeras demonstrações públicas dos Kinja acerca da não concordância com a escolha do traçado da LT passando por suas terras, bem como do resultado do estudo do componente indígena, específico para tratar dos impactos do empreendimento, que o considerou inviável, os Kinja formalizaram o procedimento de consulta para sinalizar ao Estado o direito que eles têm de participar e decidir sobre qualquer medida administrativa e legislativa que afete a sua vida e seu futuro.

Em 1970, a FAWA é criada. Em 1975, os Kinja viram a rodovia ser inaugurada. Em 1981, foi a vez da mineradora da Parapanema, que interferiu na delimitação da terra indígena, estabelecida pelo Decreto nº 68.907, de 13/07/1971. No ano seguinte, efetiva-se a construção da estrada de acesso da mineradora para a estrada BR-174, dentro da terra indígena. Em 1987, o PWA assume as ações indigenistas em decorrência dos impactos da hidrelétrica de Balbina. Em 1989, quando a terra indígena é homologada, as comportas da hidrelétrica são fechadas, o lago é formado e se realiza o reassentamento de duas aldeias. Em 2012, é instalado o cabo ótico, evidenciando como a presença de um empreendimento induz a ocupação, sobreposição e sinergia entre os mesmos. Como apontou o estudo de impacto do componente indígena da linha de transmissão, a sinergia de todos os empreendimentos supracitados atua como catalisadora de pressões sobre a Terra Indígena Waimiri Atroari. Além disso, a resistência que os Kinja fornecem à ocupação de seus territórios por novos projetos de infraestrutura favorece o recrudescimento de antigos preconceitos nunca sanados junto à opinião pública, como os que associam os povos indígenas a entraves ao desenvolvimento regional e nacional (FOLHES et al, 2014, p. 25-26).¹⁷³

As ameaças também vêm de áreas de proteção limítrofes a terra indígena, como a Rebio Uatumã, demarcada com recursos da Eletronorte, como compensação pelos impactos de Balbina. Os Kinja demonstram grande preocupação com esse espaço, principalmente por estar numa região considerada território tradicional. Desse modo, ICMbio, pescadores,

pediu ao Ministério da Defesa um parecer que corrobore a tese. O objetivo é subsidiar um decreto presidencial sobre o assunto” (<https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/governo-e-politicos-tentam-implantar-na-marra-obra-na-terra-de-indios-massacrados-pela-ditadura>). Ver também, <https://www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-isa/os-waimiri-atroari-nao-sao-brincadeira>.

¹⁷³ Se na virada do século XIX para o XX os Kinja foram considerados um obstáculo para a economia gomífera, nos anos de 1960 e 1970 o foram para a construção da rodovia BR 174 e agora estariam se opondo à construção da LT.

tartarugueiros, castanheiros, garimpeiros, turistas, pesquisadores e posseiros estão no rol dos atores em disputa.

Os Kinja, por meio da Associação da Comunidade Indígena Waimiri Atroari (ACWA), mantinham um convênio com o Ibama e posteriormente com a ICMBio para ações de fiscalização. Perdurou por 10 anos e se extinguiu com a saída da Eletronorte de Balbina. Continuam, contudo, mantendo a fiscalização, fazendo expedições ao local, fazendo acampamentos, construindo aldeias em seu perímetro e mantem uma base de observação no meio do lago de Balbina para controle de invasões. Os Kinja não deixaram de elaborar um sentimento de pertença com o Uatumã, mesmo após a formação do lago de Balbina. Novas aldeias têm se formado a beira do lago. E, pelo fato desse território não mais contar com uma fiscalização eficiente por parte da empresa responsável e por parte do Estado, montaram o Posto de Vigilância Arine e a base Waba. Eles mesmos fazem a fiscalização por meio de um eficiente sistema de comunicação com os demais postos indígenas no interior da terra indígena e com Balbina, caso necessitem acionar as redes de fiscalização para providências.

Outro motivo de grande preocupação reside no norte da terra indígena, Estado de Roraima, onde os Projetos de Assentamento têm crescido em número de moradores e ampliado seus ramais para dentro da Terra Indígena Pirititi¹⁷⁴, limítrofe a TI WA e, também, para a TI WA. Duas aldeias foram construídas próximas aos limites da terra indígena para conter os avanços e fiscalizar as duas terras indígenas. Recentemente um posto também foi construído para ajudar na fiscalização. Os Kinja da aldeia *Anahkwa* já haviam registrado a chegada de picadas próximas ao limite da TI Waimiri Atroari e dentro da TI Pirititi, onde perceberam movimentações de topografia e colocação de marcos (aparentemente do próprio INCRA). Encontraram várias árvores com plaqueamento de identificação com numeração, bem próximo ao limite da TI Waimiri Atroari e dentro da TI Pirititi, o que indica a exploração madeireira. Esse cenário de ocupação nos limites da TI deixa os Kinja receosos não só com suas terras, mas também com os *índios isolados*. O PWA sempre procurou cativar nos Kinja uma relação de proteção para com os “parentes” e sua fragilidade para lidar com esses avanços. Dessa forma,

¹⁷⁴ Os Waimiri Atroari, desde 1988, fazem expedições com servidores da Funai para verificar a presença de isolados na região. O Relatório da Expedição ao alto rio Branquinho/índios isolados (Pirititi), elaborado por Henrique Cavalleiro (então Coordenador de Documentação e Memória do PWA), em setembro de 1998, apresenta um breve histórico dessas expedições anteriores e um relatório da que ele participou. A expedição contou com os mesmos participantes indígenas, onde foram encontradas roças e aldeias dos Pirititi. Em dezembro de 2012, a Funai, por meio da Portaria de restrição de uso, estabeleceu uma área mínima e prévia de 43 mil hectares no município de Rorainópolis/RR no intuito de garantir o direito desse grupo ao seu território, sem a necessidade de contatá-lo. A Portaria 1271, de 23/12/2015, diminuiu a área para 40 mil hectares.

os Kinja vêm assumindo, cada vez mais, o papel de porta vozes, que se sabe até agora, de um pequeno grupo habitando uma única casa, culturalmente diferentes, respeitando e glorificando a situação de evitar o contato.

Os Kinja, assim como boa parte dos povos indígenas, vivem o paradoxo de manter seu sistema de vida tradicional com as novas tecnologias que se apresentam.¹⁷⁵ Em passado recente conviviam com inúmeras mudanças de lugar, fossem provocadas pela fuga de inimigos, pela competição de recursos, pela morte de algum parente, ou mesmo pelo simples fato de não gostarem do local, ou mesmo devido a água ser ruim, como ocorreu recentemente numa aldeia nas cabeceiras do Camanaú. Hoje, não há mais a necessidade de mudança por guerras internas, mas continuam a se mudar por motivos muito próximos ao que existia anteriormente.

Embora tenham em suas aldeias e postos de fiscalização acesso a toda modernidade como o eficiente sistema de energia solar, TV (comunitária), rádio, internet (em parte das aldeias), celulares, postos de saúde, escola, motor para ralar mandioca, água encanada, motores de popa, entre outras coisas, os Kinja apreciam a produção de seu “mingau” de banana, buriti, bacaba, açaí, ou a de seus circulares beijos ainda elaborados do mesmo tamanho dos antigos fornos (*ahinjaty*), bem como o modo de produção desta alimentação. A comida industrializada está presente no cotidiano kinja e é consumida, principalmente, por aqueles que trabalham cotidianamente nos postos indígenas, bem com de lideranças que com frequência participam de reuniões nos Postos ou no NAWA, ocasião que costumam se alimentar de comidas preparadas pelas cozinheiras, funcionárias do programa.¹⁷⁶ Contudo, esta alimentação não é seguida pela maioria das aldeias kinja. São grandes agricultores, se interessam por técnicas agroflorestais de plantio e pelo cultivo de outras espécies que não conhecem. Mantem um relacionamento constante com assessores técnicos contratados pelo PWA, ou em parceria, visando melhorias de produção que respeitem a relação *cultura e ambiente*. Pescam cotidianamente, praticam a caça e ainda criam pequenos animais domésticos, como patos, galinhas e, em menor número, coelhos e cabras. Não existem mais cães na terra indígena. Antes eram muito requisitados para caçar e possuíam um lugar de destaque na hierarquia das trocas mercantis.

¹⁷⁵ Entendo que os Kinja lidam muito bem com essa suposta contradição. O exemplo dado por Barth sobre a vida balinesa, embora sejam comparações arriscadas, me lembra muito a situação Kinja. Assim como entre os balineses, a atividade social kinja reflete um desejo generalizado por bens. “Desejo de alimentar e vestir a si e a sua família cada vez melhor, de obter uma variedade cada vez maior de objetos de consumo; de educar suas crianças; de fazer celebrações suntuosas em homenagem a deuses e ancestrais; de melhorar sua posição social e aumentar sua auto-estima” (BARTH, 2000 p.116).

¹⁷⁶ Eu, particularmente, adorava almoçar no Nawa. Fato que não me impedia de apreciar as iguarias kinja.

As atividades de caça são exercidas pelos homens (*wykyry*), embora as mulheres (*weri*) eventualmente cacem para alimentar seus filhos, na ausência de seus maridos. A caça normalmente é realizada em pequenos grupos. No período de seca, ocorre praticamente em todos os dias e escasseia em períodos de muita chuva. Apesar de ser relatado no estudo de Silva (2009) que essas atividades são praticadas quase sempre durante o período noturno, o contrário foi observado em campo e através de conversas com os caçadores, assim como explicitado nos estudos de Souza-Mazurek (2000; 2001) e Do Vale (2002).

Os Kinja não costumam caçar por espera (uso de ceva e jirau). Buscam por rastros, vestígios de alimentação, e os seguem até que a caça seja encontrada. Também, utilizam vocalizações para atrair alguns animais como aves e primatas. São ainda muito sensitivos quanto ao olfato, a audição e a visão, afinal o ambiente vivido pelos Kinja não é um espaço natural inerte e silencioso, mas permeado de relações com os seres vivos (inclusive espíritos) que ali habitam. Durante a busca pelos animais que estão perseguindo, se encontrarem qualquer outro animal que considerem alimento, o mesmo é abatido, enquanto outros podem ser poupados. Caso não encontrem caças nos caminhos utilizados em um determinado dia, no dia seguinte partem para outros caminhos para que a caça possa retornar ao caminho anterior e esteja disponível em outro momento (FOLHES et al. 2014, p.32).

O uso de arcos e flechas é bastante comum, embora também utilizem armas de fogo (espingardas). Seu uso é controlado pela dificuldade de obtenção de cartuchos e na tentativa de manterem a *tradição* do uso de arcos e flechas entre os jovens. O transporte a motor hoje é facilitado para o caso de abate de grande quantidade de caças, ou mesmo de um animal de grande porte como a anta. Dos animais caçados aproveita-se praticamente tudo, a carne é consumida e as unhas, dentes e penas, por exemplo, são guardadas para confecção de flechas, artesanatos e adornos que serão usados nas *maryba*.

Assim como a caça, a pesca é uma atividade predominantemente diurna. Ela é realizada com maior frequência entre os meses de novembro e janeiro, quando os rios e igarapés baixam seus níveis, embora a pesca seja uma atividade perene, principalmente para as crianças. Durante esse período, os animais terrestres se afastam (seca), ao passo que os aquáticos e semiaquáticos ficam mais adensados, favorecendo as atividades de pesca que se tornam mais intensivas. Embora haja um aumento da frequência de pesca durante a vazante, isso não quer dizer que haja uma diminuição nas atividades de caça que são mantidas durante todo o ano. A

diferença reside na participação, uma vez que a pesca é uma atividade da qual todos participam, homens, mulheres e crianças, sendo comum toda a família sair para pescar (DO VALE, 2002).

Embora sempre presente, a pesca não chega a ser abundante. Os Kinja têm se interessado cada vez mais por projetos de piscicultura nas aldeias, como parte dos projetos apoiados dentro do Subprograma de Apoio à Produção, do PWA, muitos ainda em fase de teste. Num primeiro momento, atenderia ao consumo próprio, mas dependendo do resultado, vislumbra-se o seu comércio.

Nesse prisma, pode-se dizer que a agricultura, no conjunto dos grupos locais, seja não só a base de subsistência dos Kinja, como a atividade de maior esforço coletivo e fonte de renda.¹⁷⁷ As principais espécies cultivadas são: mandioca (*minja*); cana de açúcar (*awaxe*); bananas de vários tipos (*wyky*); batata doce (*mepe*), cará (*nepy*); mamão (*mabaia*); e maracujá do mato (*meretxa*). Além dessas espécies, nas áreas liminares ao roçado são plantadas diferentes tipos de pimentas (*warasy*), *wahnjada* (um tipo de mandioca comprida de casca preta), *tinikieny* (um tipo de coco usado para curar coceiras e feridas), *mapyry* (flechal), araticum (*araxik*), pupunha (*merepy*), *tukuba* (tipo de caroço vermelho para fins medicinais – dizem que para ser guerreiro precisa comer antes do sol nascer) entre outras frutíferas e espécies de interesse, principalmente, de uso nas principais “festas” (*maryba*). Esta ocupa um lugar central no empenho e determinação dos Kinja para o bom andamento do roçado (*kaapa*). Como informa a antropóloga Carmen do Vale, “garantir a produção agrícola é a obrigação dos anfitriões, pois uma festa contendo poucos alimentos é sinal de avareza, e avareza não é vista com bons olhos para as relações de parceria que se procurará consolidar e estabelecer” (DO VALE, 2002, p. 70-71).

A importância das roças para os Kinja está implicada na própria territorialidade e nas formas de comprometimento do uso e ocupação do espaço. É justamente a partir de uma roça que uma nova aldeia se forma. O roçado de cada grupo local corresponde ao tamanho da aldeia e a capacidade de organização do grupo local ou dos grupos locais que compõem cada *aglomerado*.¹⁷⁸ Costumam dividir as roças por diferentes necessidades: consumo, venda e para o atendimento das *maryba*. Portanto, para além de uma roça, grosso modo, mais tradicional,

¹⁷⁷ O artesanato também se constitui como fonte de renda. As aldeias distribuem sua produção para a vendas nas lojas existentes nos postos existentes na estrada, na cidade de Presidente Figueiredo, importante cidade turística do Amazonas e em Manaus, na sede do Programa e numa loja no centro da cidade.

¹⁷⁸ Aglomerado, como menciona Silva (2008, p. 59), é um fenômeno sociológico deveras comum no norte amazônico e se constitui por redes de grupos locais. O autor a associa a característica do entrelaçamento de parentelas bilaterais dos aglomerados Waimiri -Atroari com a dos Achuar-Jívaro descritas por Anne-Christine Taylor (1989, apud, op .cit.).

localizada no entorno da aldeia, podem coexistir outras maiores, compartilhada pelas aldeias de um mesmo aglomerado. Os novos roçados, em geral, distantes da aldeia, indicam a possibilidade de criação de uma nova aldeia. Essa nova aldeia será construída respeitando a época da colheita que se anuncia, a fim de garantir suprimentos para a construção e posterior *mydy maryba*.

As mulheres ocupam um lugar de destaque no ciclo agrícola, assumindo a responsabilidade de cuidar das roças, da colheita e das novas plantações, semelhante aos demais povos guianenses (RIVIÈRE, 2001, p. 32). O processamento dos alimentos cultivados, beiju e mingau, também são de sua responsabilidade. Desde pequena as meninas (*weri bahinja*) se preocupam com seu papel social e se inspiram em sua cosmologia, como na história da lua.¹⁷⁹ Acompanham suas mães e irmãs desde muito cedo e se traduz num espaço de grande investimento cultural.

Além de plantarem para seu consumo físico e cultural, as roças também são destinadas a venda. Dividem as roças respeitando o seu objetivo. O principal produto de venda das roças é a farinha. Cada aldeia possui uma conta no banco onde será depositado e aplicado o dinheiro da venda dos produtos da roça e de outros recursos naturais, como andiroba, castanha, etc. O valor arrecadado será utilizado a partir das necessidades da aldeia, levando em consideração as demandas coletivas, e da “autorização” do PWA. As decisões são tomadas na aldeia e levadas para o gerente do PWA. Este observa o saldo existente na conta, avalia junto as lideranças de cada aldeia as demandas e, caso haja caixa suficiente, autoriza a compra disponibilizando um funcionário para auxiliá-los no comércio de Manaus. Há uma grande demanda dos jovens hoje por computadores, máquinas fotográficas e agora celulares. Se no passado, os metais eram a mercadoria que impulsionava os Kinja a redefinirem seu papel de protagonistas nas difíceis contradições que se davam com o contato interétnico, os bens tecnológicos de hoje assumiram a preciosa punjança na hierarquia das trocas. Se configuram como novos desafios para lidar com as ameaças trazidas pelo *kaminja* e, assim, definirem novas formas de resistência. Com a internet na terra indígena, passaram a se comunicar com o uso particular do celular. Muitas aldeias ainda não são cobertas pelo sinal, ficando seu uso restrito às aldeias mais antigas e aos postos de maior estrutura, como Abonari, Jundiá, Curiaú, Vicinal II e o NAWA. Os mais velhos têm olhado esses usos tecnológicos menos com desconfiança – que numa primeira vista parecem ter - e mais como cobrança para submetê-los ao seu próprio controle e canalizá-lo para

¹⁷⁹ Comentarei essa história mais a frente.

o universo Kinja. Gostam, sobretudo, dos resultados proporcionados pelas imagens e gravações de áudios de suas “festas”, entre outras atividades. Alguns jovens têm investido em plantios de roças maiores para adquirirem esses bens, bem como motores de popa e bote de alumínio, fortalecendo as relações comunitárias de trabalho. Como não poderia ser diferente, essas demandas tecnológicas tem promovido muitos debates entre as lideranças para avaliarem o melhor caminho a seguir, entre elas o uso ou não de motores de popa mais potentes,¹⁸⁰ a continuidade das roças comunitárias, o excesso de trabalho das mulheres, tende em vista que a roça é de responsabilidade delas. Esses debates têm promovido a criação de organizações internas femininas e masculinas para auxiliar nas relações entre as demandas e as necessidades das atividades cotidianas que necessitem de trabalho comunitário. Organizações como *Awie’e*, *Aia* e *Marabia* foram criadas entre as mulheres para auxiliar nos trabalhos relacionados a saúde e alimentação.

O termo kinja, que expressa o significado mais geral do que comumente se entende por aldeia, ou casa, é *mydy*. Do Vale (2002) Silva (2009) e Filho (2010) utilizam o termo *mydy taha* para se referirem à casa comunal. Eu entendo que *mydy taha*, embora seja frequentemente utilizado pelos Kinja para se referir a toda e qualquer casa comunal, está mais orientado para designar a casa comunal principal do aglomerado dos grupos locais.¹⁸¹ Seria, portanto, aquela casa de onde as demais aldeias se formam a partir da saída de grupos domésticos dela. De todo modo, ambas as denominações se referem “ao espaço que constitui a aldeia, a moradia e todo seu entorno, inclusive o roçado” (DO VALE, 2002, p. 23). Em cada uma dessas casas, ou “malocão”¹⁸² como dizem os Kinja em português, moram diversas famílias, ou grupos domésticos, constituindo assim cada um dos grupos locais kinja. Cada casa possui de duas a quatro lideranças masculinas e duas femininas, tendo tradicionalmente um chefe ou dono específico.

¹⁸⁰ Os motores com raras exceções são todos de 15 HP, que consomem menos gasolina. O PWA tem investido em projetos sustentáveis para o uso de motores movidos a energia solar, se adequando a matriz energética adotada na terra indígena. Testes já foram feitos, mas ainda é uma medida para ser trabalhada e aceita por todos. O fato de não fazer ruídos tem estimulado o interesse deles por conta das atividades de fiscalização nos entornos da terra indígena e de sua utilização para a caça.

¹⁸¹ Silva (2009. p. 60) entende que esses conjuntos de “parentelas bilaterais” não possuem “um rótulo linguístico específico”.

¹⁸² Analisando fotografias de Maureen Bisilliat do Xingu, Viveiros de Castro (s/d) considera, para o caso xinguno, que chamar essas casas comunais de “malocas”, “quando elas se parecem muito mais catedrais, é de uma improbidade linguística suspeita”, ver https://www.academia.edu/31861040/O_homem_nu_compreender%C3%A1.

Quando a mineradora se instalou na terra indígena, no início dos anos 80, seus agentes empurraram tudo o que consideravam ser bons *presentes* para os Kinja, reservando a eles o seu lugar nas margens dos lucros aferidos pela empresa. Como informou Carvalho, a Panapanema tinha como estratégia a distribuição de geradores para as aldeias, a distribuição de freezers cheio de carnes, a distribuição de outros alimentos (inclusive quentinhas), além de guloseimas e outros *presentes*, como por exemplo, a construção de casas para algumas lideranças, além de outras práticas desagregadoras do sistema sociocultural kinja e potencializadora da negação de direitos territoriais.¹⁸³ Tempos depois, essas casas foram destruídas, segundo Carvalho, pela decisão das próprias lideranças. Desde então se manteve uma política favorável a construção de um padrão de residência em grandes casas comuniais, vulgarmente chamado de “malocão”.

Foto 6 :Foto aérea de uma *kinja mydy* (casa comunal, maloca, aldeia).



Fonte: Do Vale (2002)

¹⁸³ Semelhantes práticas estão em curso hoje entre os Baniwa do rio Içana na Terra Indígena no Alto Rio Negro. No dia 24/08/2018 a *Folha de São Paulo* publicou a matéria “Assessor de Temer tenta explorar minério raro em Terra Indígena”. O mais interessante além dos *presentes* ofertados, destacados na reportagem, são os atores envolvidos. Além do assessor, Elthon Rohnelt (do PSDB-RR) – velho conhecido da atividade minerária de Roraima - está o sócio majoritário de sua empresa, o empresário paulista Otávio Lacombe, filho do fundador do Grupo Panapanema, Octavio Lacombe, que estava na TI WA realizando as mesmas práticas há quase 40 anos atrás. Para visualizar a matéria acessar o link <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/06/assessor-de-temer-tenta-explorar-minerio-raro-em-terra-indigena.shtml>.

Cada grupo local possui certa autonomia política e econômica, sendo normalmente chefiado por uma pessoa que consegue se destacar na tarefa de congregar, articular e apaziguar os grupos domésticos. Esse chefe (*mydy iapremy*) se insere numa rede de relacionamentos sociais intra e interaldeias. Dependendo de sua capacidade política para administrar as críticas, apaziguar as pressões e atender aos anseios de todos, pode assumir a liderança de vários grupos locais existentes num rio, ou região, ou aglomerado (SILVA, 2009). Passa, então, a ser reconhecido como *kinja taha* ou *kinja tetypyra*.¹⁸⁴ Estas lideranças precisam estar cada vez mais preparadas para lidar nos intertícios da política kinja com a política *kaminja*. Há uma demanda contínua por parte deles, estimulada pelos movimentos e organizações indígenas e movimentos civil organizado *kaminja*, para ampliar o raio de ação de suas lideranças, no sentido de administrar e defender, não só sua casa, mas todo o território kinja, bem como de atuar de maneira mais participativa e propositiva junto às instâncias representativas do Estado, principalmente no tocante as políticas territoriais que interferem no entorno da TI.

Mesmo com o crescimento populacional e do número de aldeias, o PWA segue uma setorização administrativa, por meio do termo “áreas”, desde seu início. Os seus funcionários atuam na “área de rio” ou na “área estrada”, embora hoje os vários grupos locais tenham se espreado para além dessas delimitações e já é possível observar que existam mais aglomerados do que áreas. Já se pode dizer que estão em quatro ou mesmo cinco e a perspectiva, num futuro próximo, é de aumento. Enquanto referências políticas e redes de parentesco que formam o complexo das relações rituais, matrimoniais, comerciais, constituintes da organização social desses grupos, esses aglomerados fazem parte das costuras e arranjos políticos internos necessários a um bem viver.

Em tempos bem recentes, esses aglomerados, ou rede de grupos locais, constituíam importantes redes de relações sociais que orientavam a defesa e a guerra com outros aglomerados. Grande número de famílias numa aglomeração, ou “casa coletiva” (como prefere Albert) podia se relacionar em tempos de guerra com grupos próximos. O que, por sua vez, poderia se fracionar por conta de brigas internas, como descrevem Kopenawa e Albert (2015, p. 238). Havia conflitos entre eles próprios, mas suas redes estavam mais orientadas para os domínios das fronteiras geográficas que estabeleciam para cada momento. Como essas fronteiras eram muito fluidas, pelos constantes deslocamentos, a necessidade de uma articulação política entre os *mydy iapremy*, a partir das relações de afinidade e consanguinidade,

¹⁸⁴ Há registros de aldeias antigas que foram lideradas por mulheres, como na aldeia Emyna, nas cabeceiras do Camanaú.

era muito intensa para a definição até mesmo de um novo local a ser escolhido. Há uma reelaboração dessas relações hoje para que, inclusive, se evitem as guerras. Os conflitos permanecem, mas sem necessariamente haver ataques armados entre os grupos locais. Com a chegada maciça do *kaminja*, essa dinâmica sociocultural foi reavaliada (como veremos) e encontra-se agora com novas configurações.

Mesmo sem a guerra física de outrora, muitas situações que acarretam a divisão de uma aldeia permanecem, tais como ciúmes (homens com suas esposas), desacordo entre o “dono da casa” e algum co-residente, a insatisfação com o resultado de seus esforços nos trabalhos comunitários. São questões que envolvem relações mais complexas de subjetividade. Quanto mais os grupos domésticos crescem na casa, maior se tornam as insatisfações e o trabalho do chefe da casa. As mulheres começam a reclamar da utilização do forno de farinha, das roupas, do sabão, de que a fulana não trabalha, de que não tem óleo para o motor, de que a roça tá muito longe ou que não tá dando o suficiente, etc. Os homens acompanham as reclamações das mulheres sobre a utilização dos botes, do caminhão para as aldeias próximas a estrada, da gasolina que é racionada, de fulano que não respeitou ciclano, uma série de pequenas coisas que fazem com que se formem as condições para a constituição de um novo grupo local, exigindo a mobilização de certo número de grupos domésticos, que serão coordenados por um futuro *mydy iapremy*. Algumas dessas fissões não ocorrem sem trauma, necessitando que o novo líder administre as ofensivas que cairão sobre ele e seu grupo e, ao mesmo tempo, consiga se mobilizar junto aos demais líderes para entrarem no circuito dos recursos financeiros que são destinados aos Kinja pelas compensações de Balbina, da mineradora Minsur (antiga Taboca) e os necessários à sua própria produção. O PWA constitui um canal de mediação dessas relações, exercendo seu poder de influência sobre as decisões. Como não poderia ser diferente, existem muitas reclamações sobre essa interferência, mas num plano geral são sempre contornáveis e entendidas pelas principais lideranças como parte de suas tentativas de jogar seus “jogos sérios” (ORTNER, 2007) – i.e. articular suas agências próprias marcadas por desejos e vontades culturalmente apreendidos com as “agências de poder” do *kaminja*.

A definição de um bom lugar para estabelecer uma casa envolve uma ampla pesquisa que vai da ecologia física do terreno – considerando uma boa margem de segurança no período de cheia dos rios e igarapés; a avaliação do processo erosivo, e necessariamente o reconhecimento de áreas de terra preta para a boa produtividade da roça - à segura territorialidade de caça e coleta das unidades familiares. Ou seja, preocupações que são latentes

aos próprios motivos alegados de divisão. É interessante observar que a complexidade arquitetônica das casas e de todo seu processo de construção está intimamente imbricada nas relações ecológicas e sócio-cosmológicas. Outra observação reside no termo *maraha* que designa um antigo local de uso. Uma boa observação ecológica para a construção de uma nova casa recairá em antigos roçados (*panato maraha*), locais garantidos de terra preta.

Ao definirem a constituição de uma nova aldeia, avançam pelo território num ritmo lento, mantendo relações com as casas anteriores e aquelas as quais seus *iaska* (co-residentes, cosanguíneos) estão ligados por afinidade, constituindo amplas articulações que ligam todos a um mesmo espaço territorial de dominação e proteção. Em cada uma das aldeias se articulam inúmeros caminhos que levam aos recursos florísticos, aos recursos de caça, de pesca, de roça e de domínios próprios de cada casa.

São também nessas casas coletivas que acontece a principal atividade kinja, ou pelo menos a que marca claramente a distinção com o mundo do branco e que organiza as relações internas e externas para viverem a sua “cultura”. Enquanto espaço ritual, as *mydy taha* são o espaço da identidade étnica mais pungente. São nelas que são realizadas as “festas de Kinja” (*maryba*). Não à toa, quando uma nova *mydy* é construída, em seguida realiza-se uma *maryba* para proteger os habitantes que nelas moram do convívio com outros seres que também habitam a floresta.

Em seu espaço se encerram as representações materiais, espirituais e imateriais do grupo. A casa comunal é o espaço de transmissão e manifestação dos conhecimentos cosmológicos e ecológicos dos Kinja. Quando da morte de seu chefe ou de mortes coletivas a casa deve ser queimada e conseqüentemente se iniciam os trabalhos de construção de uma nova moradia. É a partir dessa relação dos chefes com suas casas que os Kinja costumam nomear as suas aldeias. Constitui-se assim numa unidade de tempo que é medida pelo “chefe” que estabeleceu seus domínios territoriais naquele lugar. Seu calendário não está classificado pelos anos, mas pelo chefe que ali viveu e empreendeu guerras a outros grupos locais ou aos *kaminja*.

3.1 Antes *kaminja* não existia

Como revelam as diferentes etnografias ameríndias (VILAÇA, 2006; VIVEIROS DE CASTRO, 1986; ALBERT, 1986, 1990) os brancos não existiam no período pré-colombiano. Esse tipo humano, ou os corpos que esses seres habitam, é relativamente recente para os Kinja.

Isso pode ser observado numa versão da “história do homem sem pênis” que elaborei a partir de uma narrativa de Warakaxi, colhida em 2013 em português, e outra que foi traduzida de uma versão gravada em *kinja iara*, em 2016.¹⁸⁵ Ela narra como *Emymy* criou os Kinja após ter trazido a filha de *Xiriminja*, que habitava o fundo das águas, para seu convívio. Ele copula com ela e daí os Kinja se tornam muitos. Os parentes de *Xiriminja* se transformariam em Kinja durante a festa e entregariam a eles muitos presentes. Os Kinja não tiveram a habilidade necessária para respeitarem e incorporarem os convidados, isto é, de manter a aliança e eles foram embora com tudo o que trouxeram para facilitar as suas vidas.

Segundo as referidas versões, antes o demiurgo *Emymy* morava na floresta com seu irmão *Panaxi*. *Emymy* estava intrigado com o fato de que toda vez que ia caçar debaixo do Tucumzeiro (*Sekyma 'a*) observava que alguém estava comendo a fruta do tucumã. Todo dia ele ia checar a fruta e não conseguia descobrir que animal a estava comendo. Um dia ele resolveu fazer uma armadilha, imaginando que iria pegar uma cutia, ou uma paca, que estava comendo o tucumã. Antes de verificar a sua armadilha *Emymy* se pinta todo. Chegando lá ele observa que pegou *Xiriminja*¹⁸⁶. Então, *Xiriminja* reconhecendo que *Emymy* o havia capturado, tira o osso de sua coxa para que *Emymy* pudesse pescar sua filha no lago. Ele disse que *Paxe'e* fica na cabeceira do lago e sua filha *Wahmiri* fica no fundo do lago.¹⁸⁷ *Xiriminja* ainda o aconselhou a dar um banho de água morna em sua filha e pentear os cabelos dela e os pelos de sua parte íntima. *Emymy* levou a coxa para a aldeia e de noite ficou raspando o osso de *Xiriminja*. Toda noite, enquanto raspava fazia barulho (*kytyt, kytytyt*) e o irmão *panaxi* percebeu o som diferente e queria saber que barulho era aquele. Perguntou, então, para seu irmão que osso era aquele. *Ememy* deu um osso de macaco para o irmão. Só que esse osso não fazia o mesmo barulho. Daí seu irmão se questionou porque não fazia o mesmo barulho. *Emymy* terminou de limpar o osso de *Xiriminja* e o enfeitou com penas de aves fazendo uma armadilha para pegar *xiriminja weri*. Ai, colocou no rio. Foi de remo como se fosse pescar. Jogou a armadilha e veio *weri*. Antes dela vir, ele pegou (pescou) tipiti, cesto, peneira e ele ficou

¹⁸⁵ As duas versões são muito próximas. A diferença maior reside na hora em que *Emymy* pesca a *weri*. Numa versão ele pesca, inicialmente, os materiais de uso dela. Na outra versão, primeiro ele pesca a *weri* e no dia seguinte ele volta para pescar a irmã e os materiais que servirão para uso cotidiano. Uma outra diferença se dá em termos de nomeação. Na primeira não há nomes, na segunda aparece o nome *Paxe'e* e *Wahmiri*. Uma última diferença reside na entrega do anzol para o irmão, numa o anzol é ofertado pela irmã, na outra pelo próprio *Emymy*.

¹⁸⁶ É o nome de uma entidade mitológica, mas designa também cobra grande (BRUNO, s/d). Por vezes me traduziram por sucuri. No entanto, quando perguntados sobre qual seria a palavra em *kinja iara* para sucuri, diziam outro termo que me grafaram em duas oportunidades diferentes por *Arywakana* e *Arywakyny*. Nos dois dicionários existentes (BRUNO, s/d e MILLER, 1995), aparecem, respectivamente: *warkany*, ou *warkiana*.

¹⁸⁷ Na versão descrita por Do Vale (2002) os nomes das irmãs são distintos. Em outro mito *Paxe'e* é a filha do papagaio. Nesses dois mitos as filhas são oferecidas aos kinja, como apontou corretamente Silva (2010, p. 42).

juntando. Depois veio a *weri*. Ele manteve a calma. Pegou o pente e começou a pentear os cabelos vaginais. De lá saiu tucandeira, escorpião, aranha, lagartixa e outros bichos. O irmão ficou curioso querendo saber como é que ele pegou essa *weri*. Ficou mangando com ele, pois como é que ele ia fazer se ele não tinha pênis. Ai a *weri* entregou o anzol dela para o irmão. Ai, ele foi alegre para também pegar *weri*. Primeiro pescou piranha. Nessa época a piranha era igual ao aracú (*waraky*). Pescava piranha e nada. Ele ficava com raiva e batia na piranha. Por isso ela ficou chata como é hoje. Depois a *weri* entregou o anzol. No começo *Emymy* fazia sexo com a mão. *Weri* não gostava. A irmã pegou no rio o “pau” para *Emymy*. Esta disse a irmã para não pegar grande que machucava. Era para pegar o pequeno. Ela pegou com o pai, *Xiriminja*. Ai *weri* colocou o piru nele. Mas a irmã também queria fazer sexo. Depois de pegar o anzol o irmão pegou a *weri*. Daí quando ele fez sexo, a tucandera pegou o pau dele. Ele gritou. A *weri* não gostou e foi embora para o rio. Daí ele perguntou ao irmão como ele tinha feito. O irmão explicou que primeiro tinha que lavar, pentear, tinha que ir com calma. O irmão disse que não fez assim, ficou ansioso. *Emymy* fez sexo e teve criança (*bahinja*). A *weri* tinha contato com o grupo dela que vivia na água. O grupo dela queria saber para fazer *bahinja maryba*¹⁸⁸. A irmã leva a mensagem para seu pai sobre o neto e *Xiriminja* com o seu grupo decide subir para fazer a festa. Os Kinja, a pedido de *Xiriminja*, tinham que sair da aldeia. Eles viriam em grande número. Algum Kinja teimou e não quis ir embora. *Xiriminja* havia dito que enquanto eles tivessem na forma de cobra, animal, eles não poderiam ser vistos. Só depois que virassem gente. *Xiriminja* subiu da beira do rio cantando o bicho de estimação *Arywakyny* (sucuri), queria limpar toda a sujeira da aldeia. Veio cantando, subindo e encheram a maloca todinha. *Panaxi* que estava escondido no telhado ficou com medo e começou a gritar: essas cobras vão me comer! Daí elas não gostaram e foram embora. *Xiriminja* gente já dançava no meio da maloca. Com o grito de *Panaxi*, *Xiriminja* retornou cantando para o rio. *Emymy* reclamou com os kinja que gritaram. Disse que era pra eles terem saído e voltado só quando tivessem virado gente. O genro de *Xiriminja*, *Emymy* foi correndo até que conseguiu pegar alguns objetos de *Xiriminja*. *Xiriminja* disse a *Emymy* que eles iriam plantar todas as plantas que levaram, mas como não obedeceram, eles iriam embora. Mas ele conseguiu pegar a banana pacovan, a banana roxa, o flechal e o cesto. Por isso eles existem até hoje. Os Kinja tentaram chamar eles de volta, mas não quiseram mais voltar.

Existem muitas variantes desse mito. Todas abordam questões muito presentes na vida dos Kinja e seus rituais, e abrem uma grande porta para a investigação antropológica. Silva

¹⁸⁸ Trata-se do ritual de iniciação masculina. Sobre ele ver Do Vale (20xx), Silva (2009), Filho (2010, 2012).

(2009 [1993]), Espinola (1995), Do Vale (2002) e Filho (2010) fizeram considerações sobre esse e outros mitos. Há muitos pontos de convergência entre essas análises, embora Silva (2009, cap. 6) e Filho (2010), por conta de uma linha de pesquisa comum, aprofundem a discussão sobre sistemas de parentesco, terminologias dravidianas e a teoria da predação. Farei uma abordagem um pouco mais livre da prática classificatória da etimologia indígena, seus conceitos e comparações que amparam as descrições de mitos ameríndios. E experimentarei um argumento que não está resolvido, para pensar o contato interétnico, e em última análise, como os brancos são pensados hoje.

Começamos pelo ato inicial. *Emymy* (o homem sem pênis)¹⁸⁹ estava desconfiado de que algum outro animal estava lhe tirando os frutos e resolve fazer uma tocaia. Captura então *Xiriminja* que, naquele momento, transformado em pessoa, se configura como o invasor, o inimigo¹⁹⁰. *Xiriminja*, vendo que havia sido capturado, lhe oferece uma aliança. Propõe uma mulher para *Ememy*. A sua própria filha que habitava o fundo das águas. Indica, para isso, o caminho e como ele deve proceder para que ele possa trazê-la a seu mundo. Retira sua própria perna e o entrega para que possa ser transformada e servir de passagem ao mundo aquático. Adverte-o sobre os cuidados que deve tomar para torná-la uma igual, no sentido de habitar um corpo como o dele. *Emymy* então prepara ritualmente todo o seu instrumento (cultural). Seu irmão fica desejoso de também ter o mesmo que ele. *Emymy* entrega um osso para ele de outro animal. O que o faz pegar só piranhas. *Emymy* retira do fundo das águas todo o material de uso da cozinha (tipiti, panela, cestos com suas pinturas, etc) usado pela *weri* e ela própria. Observa todos os cuidados para torná-la uma pessoa com a qual ele pudesse se relacionar. Ainda assim, mesmo ela transformada, ele não consegue copular com a *weri*. A irmã então entra na aliança e consegue um pênis para ele. Ela também acata os anseios do irmão de *Emymy* (em outras versões é o próprio *Emymy* que o faz) e o fornece o devido instrumento (cultural) para pescar uma *weri* para ele. No entanto, esse não prepara esse corpo para recebê-la e como um neófito afoito e despreparado é ferroadado por uma tucandeira (em outras versões é o escorpião).¹⁹¹

¹⁸⁹ Em *kinja iara*, *emyry* significa pênis. O sufixo “-my” indica ausência. Daí o nome *Emymy* /emy-my/ o homem sem pênis (Bruno, s/d:65, apud SILVA, 2010, p.42).

¹⁹⁰ Os estudos de mitologia indígena comumente apontam para uma relação entre predadores e presas que podem trocar de papéis conforme o contexto (cf. SILVA, 2010, p. 44-45).

¹⁹¹ Durante os rituais de iniciação masculina dos Kinja, as tucandeiras são utilizadas para infusão de potências predatórias nos meninos para que estes tenham sucesso na caça, nas meninas para que sejam boas mães em sua capacidade de trabalho para alimentarem seus filhos e, também, nos homens e mulheres para completar o transe ritual (DO VALE, 2002, p. 82, 102; FILHO, 2010, p. 158, 160). No caso em questão, ressalta-se que os seres do fundo do rio possuem sua potência venenosa e não podem se relacionar com o kinja se não for realizada a transformação (FILHO, 2010, p. 163). Para Silva, o irmão de *Emymy* seria como o *sedutor* descrito por Lévi-

Essa primeira parte estabelece as relações de reciprocidade. A relação entre afins, nos mitos kinja, foi objeto de análise de Filho (2010). Em parte, acompanho as críticas do autor, amparado em França (2006), nas considerações de Lévi-Strauss (2004) sobre os cuidados referentes a interpretação de mitos, e nas concepções de Rivière (2001), quando discorre sobre o modelo de socialidade guianense, particularmente do relacionamento do indivíduo com a sociedade. França discorda de Rivière ao analisar os mitos dos Pemon, Trio e Piaroa, que tratam da relação sogro/genro. Constrói sua argumentação a partir de um “modelo mítico de socialidade” (FRANÇA, 2006, p. 76, apud FILHO, 2010, p. 42). Será então a partir dessas considerações de França que Filho¹⁹² analisará a relação sogro/genro nos mitos Waimiri-Atroari, observando o “canibalismo figurado”, de que trata França para os mitos Pemon e Trio, praticado por *Emymy*, quando este não retribui a seu sogro, durante a *feira*, a esposa oferecida. A ira desencadeada por *Xiriminja* ao se recusar a ficar e ir embora se adequaria ao mito Piaroa, descrito por Overing (2002 [1984], apud FILHO, 2010, p. 43).

Entendo que há uma certa ambivalência para entender se *Xiriminja* seria um sogro estratégico de *Emymy*, ou ao contrário, se *Emymy* seria um genro estratégico de *Xiriminja*. De todo modo, pensando na quebra da relação estabelecida na aliança entre *Emymy* e *Xiriminja* e nos duelos entre sogro e genro, motivados pela não reciprocidade analisada por Overing nos mitos piaroa, descritos por Filho, não há uma vingança por parte de *Xiriminja*, tampouco por parte de *Emymy*.

Xiriminja dá a oportunidade para que *Emymy* pudesse usufruir de uma vida melhor. Deu-lhe a mulher, o matrimônio e a possibilidade de ter filhos, e lhe daria muitas coisas mais se este tivesse respeitado o pacto. Mas, por descuido de um preguiçoso e teimoso irmão, isso não ocorre. Não sendo, portanto, uma ação premeditada de *Ememy*. No caminho de volta de *Xiriminja* e seu grupo para seu mundo, há um encontro. Um Kinja, ou o próprio *Emymy*, dependendo da versão, consegue adquirir algumas plantas e objetos. A partir da disponibilização desses elementos culturais os Kinja precisarão se cuidar por sua própria conta com aquilo que tem.

Strauss (2004, p. 317), “desprovido de status social relacionado a seu comportamento [...], agindo unicamente em virtude de suas determinações naturais [...]”.

¹⁹² O objetivo central do trabalho de Filho com os Waimiri-Atroari foi refletir sobre a noção de pessoa com um foco no ritual de iniciação masculina. A análise se dá substancialmente a partir de dados bibliográficos, sobretudo de seu orientador Marcio Silva, contando com encontros com lideranças kinja no PWA e pesquisadores que trabalharam com eles. Momentos preciosos, segundo ele, em que pôde discutir com os kinja os vídeos sobre as *maryba* e os resultados preliminares de seu trabalho, bem como debater e recolher material de pesquisa de outros pesquisadores.

Do Vale descreve uma “história do passado de guerras” que era contada pelos Kinja, onde eram lembrados “os nomes dos *kaminja bakany* (matador de branco) e também de anônimos *kinja bakany* (matador de Kinja)”. Cita a história *Kaminja Ikaa Myry* (Essa é a história do Branco), “contada pelo *eremy* (cantor, xamã) Dauna, ao professor Carlos Augusto de Queiroz Rocha”, no final do ano de 1990 (DO VALE, 2002, p. 39-40).

Kinja wehepy makwapy kaminja wehepy pyrywa. (A arma de kinja era espingarda e a do branco era a flecha).

Impa kaminja kepa awaty pahy ta awy awapakipia tahkome ia. (Então o branco disse para os antigos: - Eu apareci onde havia fogo).

Wirikenji pahy ta tete kaminja napykapa. (O branco apareceu nas cinzas).

Impa tahkome mydy taka nytytepa wirikenji ta awy awapakipia kepa tahkome ia. (Então branco foi até a casa dos antigos e disse: - Eu apareci nas cinzas).

Ipaikypa tahkome inakepa kaminja tahkome wehepy iape'iaipa. (Depois os brancos tomaram as armas dos antigos).

Impa tahkome makwapy iape'iaipa kaminja. (Então os brancos pegaram as espingardas dos antigos).

_Aia myry katyne myry na. (Dê-me as armas que elas são fáceis de usar).

_Makyry nwapy myry makwaba hypiaky tykaty tahkome. (Nós mesmos fazemos as balas das espingardas. Disse o antigo).

Iakypa tahkome inaka pyrwa iripa kaminja. (Depois, os brancos entregaram as flechas para os antigos).

Piehetypy iriapa kynaka ipaiky myry iehysatypy harypyte araky. (Por conta dessa troca, nós usamos as armas deles até agora).

Makyry wapy myry makwapa hyriaky. (Nós fizemos muitas balas de espingardas).

Ipaikypa kaminja makwa iaiapa mawa. (Depois o branco levou as espingardas para longe).

Ipaikypa makwa iaiapa mawa tymydy patwase. (Depois, os brancos levaram as espingardas para longe para as casas deles).

Ikypa tahkome nysapa. (Depois, os antigos foram embora).

Iakypa tahkome bakepa kaminja. (Depois, os brancos atacaram os antigos).

Iakypa tahkome ikyhsapa kaminja iarynatypy ke. (Depois, os brancos tentaram conversar com os antigos).

Kaminja iara tary nahy pary tahkome na pa. (Os antigos não falavam a língua dos brancos).

Iakypa tahkome bakepa kaminja. (Então, os brancos atacaram os antigos).

Impa tahkome nyhinjepa. (Então, os antigos fugiram).

Kykyry kaminje'mese tykaty ka tahkome. (Nós queríamos ser brancos, disse o antigo).

Naryma kwapy tahkome kaminja iarynatypy ta kykyry kanje'mese tykaty tahkome. (Se os antigos falassem a língua dos brancos, nós poderíamos ser brancos e recuperar nossas armas).

Entendo que essa história é muito próxima do mito de *Xiriminja* e de suas relações de reciprocidade. *Xiriminja* (capturado como inimigo) dá uma parte de si para obter relações de afinidade, mas, ao final, a aliança também aponta para a inimizade. Eram dele as plantas e objetos que os Kinja possuem hoje, assim como eram dos Kinja as espingardas, como descrito na história acima. Os Kinja tomam as coisas que eram de *Xiriminja*, assim como os brancos tomam as armas de Kinja. Se os Kinja tivessem deixado *Xiriminja* se transformar, a

comunicação/troca seria estabelecida e eles poderiam obter (ou comercializar) aquilo que desejavam, assim como se falassem a língua dos brancos poderiam ter recuperado as armas. Tanto num caso quanto no outro, as histórias se reportam a duas atividades tradicionais valorizadas pelos Kinja, a caça e a pesca, que são envolvidas na relação predação/guerra. Nesse sentido, parece interessante pensar como essas narrativas falam de sua organização social contemporânea, de suas estratégias e transformações para se relacionarem com o mundo não-kinja, ou seja, *kaminja*. São antes uma leitura cultural sobre as relações interétnicas e dos mecanismos de troca ocorridos ao longo da história de contato.

Abordando essa narrativa do mito, pela observação do contato interétnico, entendo que *Xiriminja* é o primeiro estrangeiro a estabelecer relações com os Kinja. Numa guerra por recursos da floresta, *Emymy* arrumou uma tocaia para atacar esse mal desconhecido e afugentá-lo. Ao capturar *Xiriminja*, pela adoção de um método de guerra, este se torna um inimigo cativo. Como *Xiriminja* transcende a relação de inimigo? Propondo uma aliança matrimonial de sua filha com *Emymy*. Para isso, ele primeiro se transforma em gente, ou seja, num Kinja. Ele não é daquele mundo. É capturado e transforma seu corpo para poder ter relações sociais com seu predador.¹⁹³ Mas essa relação ainda não está completa. *Xiriminja* dará a oportunidade de completude que faltava a *Ememy*, mas ele precisará utilizar os símbolos e sinais corretos para poder trazer sua mulher para seu mundo, transformá-la e formalizar o vínculo de filiação (genro/sogro).

Afinal, essa articulação entre mito e história poderia nos levar a pensar que a *pacificação*, mediada pelas relações de troca, foi ofertada aos brancos, pelos Kinja, mas os brancos não a tomaram para si. Não conseguiram ou souberam representar os comportamentos rituais. Para tanto, era preciso encontrar estratégias para amansar, *pacificar* essas relações.

3.2 Ritualizando o ser kinja: *maryba*

Os Kinja são um povo orgulhosamente coletivista. Suas ações, seja na perspectiva de relações sociopolíticas internas, sejam aquelas marcadas pelas relações com os *kaminja*, provem de decisões compartilhadas, entre as famílias domésticas e as lideranças dos grupos locais, entre estes e gerentes do PWA, ou ainda entre ambos e o conjunto das instituições públicas e privadas com as quais precisam dialogar e/ou enfrentar no seu cotidiano. Um

¹⁹³ Nesse sentido, poderia também ser visto como o xamã, o que não impede do xamã ocupar o lugar do *kaminja*.

caminho de observação desse ideal coletivista, sem cair num julgamento reificante ocidental sobre sua organização social, tampouco num anacronismo que não perceba as atuais necessidades indígenas, recai sobre o significado da *maryba*. Termo que tem sido comumente traduzido como “festa de kinja”, e que o tomo enquanto uma expressão sociológica que personifica ser Kinja e suas ações coletivas em estreita articulação com o movimento de expansão global do capitalismo ocidental, nos termos de Sahlins (2007), o sistema mundo.

Tudo o que é criado e precisa ganhar status coletivo no mundo kinja precisa passar por essa “festa”. Quando se constrói uma casa, realiza-se a *mydy maryba*; se nasce uma criança, precisa-se fazer o *behe maryba*. Até bem pouco tempo, ao morrer um Kinja era necessário realizar a passagem de seu espírito (*irikwa*) para a aldeia dos mortos e garantir a proteção no mundo dos vivos. Grande parte das guerras, ou eram pensadas durante as *maryba*, ou mesmo iniciadas/terminadas nela. Casamentos também costumam ser anunciados durante as *maryba*, de modo a restabelecer alianças, desfazer fuxicos e promover a paz entre grupos locais.

As “festas” de iniciação masculina (*karaweri maryba*, *behe maryba*) são aquelas que mais esforços são empreendidos e as que mais, literalmente, animam os Kinja. Nelas se encontram os amigos, se namora, se arranjam os casamentos, se decide uma guerra, ou mesmo inicia-se uma. Nelas também se iniciam não só as crianças, mas os cantadores, ou os “xamãs cantores” (FILHO, 2010) que, por sua vez, serão responsáveis por “trabalhar a vida” dessas crianças durante o *bahinja maryba*.¹⁹⁴ Os cantadores não aprendem simplesmente as letras das inúmeras sequências rituais, eles aprendem o universo de significação Kinja. Das letras ancestrais evocam seus mitos, dali estudam suas cosmologias, interpretam as relações entre os humanos, não-humanos e os animais. Estudam e performatizam a liturgia das ações desses diferentes seres. Os comportamentos, seus pontos fracos e fortes, as alianças que estes estabelecem para a continuidade da vida, o que comem e o que não comem, como trabalham, como se organizam, e a quem estes fazem a guerra. A esses cantadores é dado o nome de *eremy*.

Ewepe Marcelo, um *eremy* e *mydy iapremy*, associou a sua função social a de um “professor de cultura”.¹⁹⁵ Professor que para aprender todas as sequências rituais precisa não só ter uma persistente dedicação de aprendizagem, mas, principalmente a necessidade de ensinar. O conselho dos *eremy* mais velhos àqueles que já estão se destacando durante as festas

¹⁹⁴ Para a etnografia dessa “festa”, ver Do Vale (2002). Para análises sobre a noção de pessoa que emanam desse ritual, ver Filho (2010).

¹⁹⁵ Muito próximo aos termos descritos por Espínola quando esta informa que o “aprendiz sente-se preparado faz sua “apresentação” aos demais cantores, tendo que passar a prova de cantar todas as canções, sozinho em frente aos cantores” (ESPINOLA, 1995, p. 76).

é ensinar aos mais novos. Assim ele aprenderá melhor a sua “cultura”. Essa dedicação de longo prazo e de muitos ensinamentos se traduz em homens e mulheres maduras, formados na “cultura” como bons cantadores e chefes de seus grupos. Normalmente um homem *eremy*, assume também o papel de *mydy iapremy*. Em alguns casos pode deixar de ser *mydy iapremy* e ser reconhecido como *eremy iapremy* ou *maryba iapremy*.

Ambos os papéis sociais são reconhecidos por sua capacidade em dar conselhos. Assim como em *O Narrador* de Benjamin (1994 [1936]), para narrar é preciso saber a história.¹⁹⁶ Não por acaso, foram os Kinja que ocupavam esse status, que nos narravam as suas histórias, sendo os responsáveis por tornar suas experiências comunicáveis. Grande parte desses narradores, cantores e chefes não se pensa como xamãs, ou ao menos assim exteriorizavam. Todos os antropólogos que passaram pelos Kinja apontam os cantadores como “xamãs”, destacando também os *kraiwa iaprymy* (donos dos espíritos).¹⁹⁷

Os “cantadores”, formados por homens e mulheres, não são, portanto, responsáveis apenas por animar a “festa”, mas por entender e repassar o universo sociocultural Kinja, ao mesmo tempo em que lideram os trabalhos de seus grupos e de suas “festas”. Festas que congregam relações ecológicas e socioculturais, situando o lugar que ocupam no espaço e no cosmos, bem como as estratégias de convivência e reprodução social. Mas, se essas *maryba* encontram no *eremy* um personagem fundamental, não menos importante é tudo o que envolve seus preparativos. Para que ela aconteça, é necessária uma grande quantidade de alimento de variadas espécies,¹⁹⁸ amparada por relações de trocas entre parentes consanguíneos (*iaska*) e afins, convidados (*paxira*), demandando uma ampla organização política entre os grupos domésticos e os grupos locais e, hoje, o dispêndio grande de recursos financeiros, demandando

¹⁹⁶ E, ao que tudo indica, não estão em vias de extinção, como se apresentava para Benjamin, em sua crítica a civilização industrial, capitalista, burguesa moderna.

¹⁹⁷ Filho (2010, p. 89) chama atenção para uma certa rotinização por parte dos antropólogos em traduzir as categorias indígenas específicas por “espíritos”. Penso que o termo xamã, segue pelo mesmo caminho. No caso específico do *kraiwa iapremy*, onde *kraiwa* já seria uma corruptela da palavra Tupi “*cariuã*”, como informa Baines (1991, p. 158; 2002, p. 336), que a grafa como “*ka’raiwa*” (Ibidem, p.129). Observo que esse personagem pode fugir um pouco as representações comumente dadas por antropólogos e ter uma característica muito próxima de um responsável por uma teatralização da vida sociocósmica Kinja. Esse “pajé”, como me traduziram em português, me pareceu estar associado, como me foi informado, a momentos divertidos dos Kinja durante as noites. Hoje tais representações não adquirem mais a carga dramática de antes. Baines observou isso como de responsabilidade da “equipe dirigente”, constituída pelos funcionários, da FAWA, que teriam manipulado a cabeça dos Kinja à ridicularização desses acontecimentos, por conta das acusações de feitiçaria. Para essa análise ver Baines (1991, 2002b, p. 335)

¹⁹⁸ Durante as “festas”, o roçado fica a disposição para que os convidados retirem o que quiserem e precisarem. Uma “festa” é considerada boa quando há fartura. A falta de alimentos pode ocasionar discussões, difamações, divisões e brigas.

intensas articulações junto ao PWA – este como um elemento indigenizador a marcar o passado e presente, tradição e modernidade.

A *maryba* parece irradiar o centro de um território que é pensado, sentido e vivido como território tradicional, como terra de Kinja (*kinja itxiri*). Todo caminho leva ao *maryba* e todo *maryba* emana uma série de condutas territoriais dos grupos locais. Nesse sentido, as *maryba* são vistas como o próprio produto histórico de processos sociais e políticos. É a expressão da cosmografia¹⁹⁹ dos Kinja. Desde a confecção do calendário ritual (*katyba*)²⁰⁰, que simbolizará a entrega do convite aos grupos locais, até o término das festas, momento das catarses sociais, os Kinja celebram sua relação com o ambiente em que vivem. A partir do convite, que é uma espécie de agenda de compromissos, já são definidas as atividades a serem realizadas, como as saídas para a caça, coleta e colheita. Atividades que demandam andanças pelo território. São mobilizados grupos locais vizinhos, que se juntam aos grupos domésticos da casa que sediará a festa, para iniciarem os preparativos para chegada dos convidados.

Antes mesmo de levar o convite (*katyba*), já são preparadas as flechas (*pyruwa*) para a realização das oferendas aos convidados da festa. No dia da festa, quando os convidados chegam na *mydy* aos primeiros raios de sol, a flecha é distribuída para os convidados, que dançam com ela. No término da *maryba*, o convidado troca a flecha novamente. Dizem que antes as danças eram sempre acompanhadas de flechas e arcos e que hoje já não há mais essa necessidade. Alguns Kinja manifestam o desejo de voltaram a dançar com seus clássicos instrumentos de guerra, vinculados a questão estética.

Do Vale (2002), ao fazer uma etnografia dessas festas, revela mais do que a organização sociocultural e política kinja. Fornece um rico material que apresenta a territorialidade kinja por meio dos vínculos entre casa/floresta, que este ritual encerra a partir da complexa unidade *mydy taha*. Nesse sentido, descreve formas específicas de condutas territoriais e os papéis sociais tanto de quem organiza a festa, como dos convidados

¹⁹⁹ O conceito de cosmografia é definido por Paul Little “como os saberes ambientais, ideologias e identidades – coletivamente criados e historicamente situados – que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território. A cosmografia de um grupo inclui seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com seu território específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele” (LITTLE, 2002, p. 4).

²⁰⁰ “O *katyba* é confeccionado de lascas de flecheira medindo aproximadamente dez centímetros de comprimento e meio centímetro de largura. As lascas de taboca são unidas nas suas extremidades por cordas de cipó títica, formando uma espécie de escada em miniatura, cujos degraus representam os dias. A confecção do calendário é de responsabilidade dos pais dos meninos a serem iniciados. O tamanho do *katyba* varia de acordo com o tempo necessário para os preparativos. A cada dia que se passa, as lascas vão sendo viradas, indicando a aproximação do evento” (DOVALE, 2002, p. 52-53).

participantes e as atividades que antecedem a festa e as realizadas durante o ritual. A partir de três categorias chave *paxira* (convidados), *eremy* (cantador) e *iaska* (co-residentes) descreve as linhas de um território social que está sempre precisando de novas alianças para continuar a existir.

Até fins dos anos 1960, dependendo de onde moravam os convidados, se poderia demorar dias, até meses para os mensageiros chegarem com o convite e estes chegaram ao local onde se realizaria a *maryba*. Durante essas andanças, utilizavam canoas e, sobretudo muitos caminhos terrestres por dentro da floresta. Existiam caminhos que eram as suas grandes estradas a ligar as cabeceiras do Alalaú às cabeceiras do Camanaú e destas às cabeceiras do Jauaperi ou para o Urubu e de lá para o Abonari. Caminhos esses nomeados a partir de algum evento e transmitidos oralmente a seus familiares. Durante o percurso acampavam, caçavam, pescavam, moqueavam as carnes e peixes, colocavam em seus jamaxim e seguiam no rumo da casa que sediaria a “festa”. Muitos dos avistamentos e/ou contatos com *kaminja* se deram durante esse processo. Relataram-me casos de alguns Kinja que saíam para entregar o convite e não voltavam, seja por conflitos com outros grupos locais, seja por conflitos com os *kaminja*.²⁰¹ Parte desses relatos mencionam conflitos dentro da própria festa. Nesses casos, não raro as famílias se separavam ao fugir pela floresta e se encontravam, anos depois, em alguma aldeia numa nova *maryba*, uma achando que a outra havia morrido. Em outros, lembram que durante os ciclos epidêmicos, muitos saíram para as *maryba* e não voltaram para casa. E aqueles que retornaram, funcionavam como efeito dispersor das epidemias que creditavam a ataques de “feitiçaria” de outros chefes de grupos locais, ou de outros povos indígenas, como os Wai wai, e mais recentemente dos *kaminja*.

O quadro atual é extremamente propício a realização de suas “festas”. A suposta subjugação dos Wamiri-Atroari, representou antes a transformação do “desenvolvimento” em seus próprios termos. Num trocadilho com a análise de Sahlins (2007, p. 546) sobre os Enga, Mendi e Siane, da Melanésia, as *maryba*, “aumentaram tanto em frequência quanto na quantidade em termos de pessoas envolvidas e de bens negociados”. Esse foi o “develop-man” (desenvolvi-gente, termo melanésio que faz uma leitura própria do termo inglês

²⁰¹ *Xitamý*, por exemplo, era um Kinja “brabo” que morava na margem esquerda do Jauaperi e que se insere na memória social kinja por conta dos casos onde atribui-se a ele a morte de muitos Kinja, até mesmo de mulheres (*weri*), quando estes estavam empenhados na entrega do *katyba*. “A história de *Xitamý* acaba”, como de muitos outros Kinja, quando chega ao ápice o desequilíbrio da ordem social. Ficar muito “brabo” tem suas consequências, normalmente associadas a uma reataliação fatal.

“development”) que os Kinja perseguiram e reverteram para o que consideravam ser “coisas boas”.

Não há mais guerra de uns contra outros. Hoje eles são Kinja, não só enquanto uma categoria forjada pela ação indigenista, mas como um elemento unificador dos grupos locais. O perigo do branco não representa a eminência de morte física, mas sim de morte cultural. Respondem a essa ameaça fazendo alianças com os kaminja para tornar possível a realização das *maryba*, cantando e dançando o seu mundo. Talvez, hoje, os Kinja estejam vivendo o ápice desse “develop-man” para fazer as suas *maryba*. Com a mobilidade dos dias atuais e os recursos existentes das compensações ambientais, conseguem se deslocar com muito mais agilidade e em maior número de pessoas. Uma viagem que poderia demorar um mês se faz hoje em dois, três dias, acionando barcos a motor, caminhonetes, ônibus e caminhão. Se por um lado, isso mantém a fiscalização do território, principalmente quando navegam pelos rios Negro, Jauaperi, Macucuaí, e na outra bacia, pelos rios Trairi, Abonari e Uatumã, por outro lado isso requer um alto custo. Para a realização de uma *maryba* necessitam de mais de quatro mil litros de combustível, a depender da localização da aldeia que sediará a “festa”. A população Kinja cresce a proporção de 5,09% ao ano²⁰², o que demanda crescentes desafios as lideranças para manter a grande quantidade de “festas” ao longo do ano. Alguns Kinja mais velhos contestam os consecutivos *katyba* que hoje são distribuídos, ao mesmo tempo que reconhecem a importância de sua realização. Os jovens, por outro lado, almejam as “festas”, mas não se veem preparados o suficiente para assumirem o papel de *eremy iapremy*.

Os Kinja conseguiram sair da difícil situação em que foram vítimas dos constantes processos pacificadores para a efetivação de projetos culturais de sucesso. É essa vitória, conquistada em seu próprio jogo²⁰³, que os Kinja se glorificam. Precisam e querem festejar o seu crescimento e a força coletiva de seu povo. Buscam replicar seu padrão demográfico anterior ao contato com a Funai, com as aldeias voltando a ocupar a extensão territorial do que sobrou de seu território tradicional. As *maryba* ecoam novamente na floresta, os grupos locais se ampliam e, junto com eles, a competição por recursos.

²⁰² Levando em consideração o período de 1987 a 2016, conforme dados apresentados pelo PWA, como pode ser observado na tabela acima.

²⁰³ Faço alusão ao conceito de “jogos sérios” de Ortner (2007). O conceito foi elaborado num debate com a “teoria da prática” e tentativa de sua superação. Diz respeito a como os agentes sociais, situados numa gama extensa de relações sociais estão entrelaçados em relações de poder, desigualdade, etc., contudo estes agentes constituem “intencionalidades” e “agências” próprias.

Do Vale (2002, p. 79) argumenta que as duas histórias mais difundidas que falam de uma possível origem das festas entre os Kinja são as *Xiriminja ikaa* (História do povo das águas) e *Weriri kyrwaky ikaa* (História da filha do papagaio). Afirma que as entidades que permeiam esses mitos “seriam as detentoras dos conhecimentos primordiais a respeito da vida e da morte” (DO VALE 2002, p. 79). Escutei algumas variantes dessas histórias e corroboro com as análises feitas. Entretanto, penso que as variantes do mito de *Xiriminja*, especificamente a *Emymy ikaa* (História do homem sem pênis), podem ser lidas também a partir de como os Kinja elaboraram uma teoria da alteridade, construída a partir de sua cosmologia para referenciar suas primeiras fases do contato.

Passo a observar as narrativas kinja sobre esses encontros com os *kaminja* para trazer novos argumentos que possibilitem refletir sobre como os eventos são ordenados pela cultura (SAHLINS, 2008).

3.3 Registros contemporâneos dos primeiros contatos dos Kinja com os *kaminja*

Destacarei aqui relatos e imagens referentes aos primeiros contatos com o *kaminja*. Essas imagens são compostas por diferentes momentos do encontro de alguns Kinja com o *kaminja*. Não implicam necessariamente o contato em seu sentido político-administrativo-legal, o qual nos acostumamos a ler na história *kaminja* do indigenismo. Cada grupo local kinja manteve, no transcurso de tempo da história das pacificações do século XX, diferentes encontros com os *kaminja*. Como tentei mostrar, desde o século XVII os estrangeiros começaram a ocupar a região, tendo levadas maiores ou menores entre os séculos XVII, XVIII e XIX. Mais do que nas políticas e ideologias estrangeiras, os Kinja estavam particularmente interessados, nos primeiros tempos, nos bens que eram trazidos. Como em outros contextos ameríndios (HOWARD, 2002; VAN VELTHEM, 2002), esses bens acionavam a circulação de novos significados ao passarem para seu domínio e, com isso, alimentavam as redes culturais de tensão e união desses grupos.

Os registros não tiveram como intuito resgatar o primeiro contato entre diferentes sociedades, objeto de desejo de uma história não vivificada. A ideia era observar as lembranças e imagens que cada indivíduo possuía do seu próprio encontro. Os dados que apresentarei aqui são provenientes de conversas mais diretas sobre o primeiro encontro de seis kinja com os *kaminja* - sendo quatro homens e duas mulheres escolhidos entre os mais velhos residentes de

diferentes *mydy* - e com outros dez *kinja* sobre as relações de troca e de guerra. Em relação aos primeiros, três são integrantes de uma mesma família nuclear e tiveram distintas mobilidades territoriais. A unanimidade das representações do contato descrita pelos 16 narradores (homens e mulheres) recai no fato de que todos viram *kaminja* pela primeira vez ou numa relação de troca, ou numa relação de guerra. Vamos a eles.

3.3.1 *Iakyny mare!!! Iakyny mare!!!*

Durante os trabalhos na aldeia *Atywa*, no rio Pardo, conversei com uma família, composta por cinco gerações vivas. A mais velha era oriunda de uma aldeia localizada nas cabeceiras de um afluente do baixo/ médio Alalaú. Lembra que nasceu em lugar chamado de *sity mydy*. Seu marido nasceu numa aldeia próxima, localizada no igarapé *Ta'atra syna* (próximo a atual aldeia *Warykawa*). Seu filho *Aprixe*, que estava na conversa, nasceu em *Sida mydy* – local com muito poraquê (*sida perekri iekry*) - e seu neto *Waika*, em *Tarara mydy*, na cabeceira do rio onde o padre Calleri morreu. A partir do levantamento de histórias individuais, relacionadas a mobilidade territorial,²⁰⁴ conversamos sobre as lembranças de quando viram *kaminja* pela primeira vez e quais foram suas impressões.

Aprixe relata suas primeiras impressões sobre os *kaminja*, construídas a partir de histórias que ouvia contar:

Desde criança eu já ouvia os mais velhos falar de *kaminja*. Diziam que casa de *kaminja* era de *paô* (se referindo a pau, madeira). Ouvia a história que *kaminja* tinha gente dentro de caixa de madeira (*paô kaha*) cantando. Assim, cresci ouvindo essa história de *kaminja*, que colocava *maryba* para ouvir. Quando eu era criança (*bahinja*) não conhecia não, só ouvia história. Eu não sei como era antes, mas eu conheço uma outra história.

Eu cresci vendo machado, terçado, enxada, mas os antigos (*tahkome*) diziam que antigamente (*pana*) não existia. Antes usava machado de pedra, faca feita de *piria pexkoho*²⁰⁵. Eu cresci já usando ferramenta de *kaminja*. *Tahkome* explicava que derrubava roçado com machado de pedra, às vezes não conseguia derrubar logo não. Quando tirava a casca ela morria, daí que fazia o roçado. *Tahkome* chamava nossa

²⁰⁴ Todos moraram em muitas aldeias ao longo de suas vidas, por diferentes motivações. *Aprixe*, por exemplo, foi separado da mãe ainda criança, numa fuga de um ataque à aldeia em que moravam, *Sida mudy*, por outro grupo *Kinja*. Fugiu com sua irmã. *Warakinja* fugiu com seus outros três filhos e se ressentia de ter se separado de sua única filha. Contou que foi sua prima (*Kaia*), anos depois, quem lhe contou que a filha dela já havia tido a primeira menstruação. Ela pensava que sua filha tivesse morrido. *Aprixe* lembrou que durante o ataque ele encontrou com a irmã em fuga e ela disse que a mãe já havia fugido e que era para eles fugirem também.

²⁰⁵ Foi traduzido inicialmente por pau-brasil. Em muitas situações, os *kinja* tendem a traduzir algumas de suas espécies florestais por pau-brasil. Como observou um dos integrantes do GT, o pau-brasil é uma espécie da Mata Atlântica. Trata-se da *Moraceae Brosimum guianensis*. Por conta das pintas pretas que tem em algumas peças seu nome se popularizou em Nheengatu, *muirapinima* (madeira pintada).

atenção quando amolava muito a faca, machado, terçado. Dizia que antes não amolava assim não. Se fosse naquela época não ia trabalhar não. E assim, ouvindo sua história eu aprendi a trabalhar. (APRIXE, 08.12.2016)

Ao ser indagado sobre quando começou a ver *kaminja*, assim se manifestou:

Fui com meu pai para avistar *kaminja* no *Paryry* (aldeia). Não sei quantos anos eu tinha. Ele dizia pra mim que *kaminja* vem no barco (*wapyry*), muito *kaminja*. Desci no caminho do *Paryry* já imaginando: como eles são? Aí eu vi *kaminja* chegando de barco, tipo uma casa. Aí vi o *kaminja*. Vi os *tahkome* trocando com eles. Vi trocando tracajá (*warara*). Aí fiquei pensando:

- É assim que faz troca? Trocando com *warara*?

Foi meu pai que trocou com *warara*. Já existia de fazer troca com *warara*. Eu não sei se naquele tempo já existia IBAMA. Aí dava *warara* para o dono do barco e trocava por terçado, panela, anzol, linha de pesca. E assim eu via fazer troca. Via *tahkome* fazendo gesto de movimento de machado para pedir o que queriam. Ai *kaminja* entendia o que eles queriam e *kaminja* dava para eles. Ai quando *tahkome* ganhava machado ele ficava feliz, imitando para o *kaminja* como é que ele iria abrir roça. Às vezes eles levavam jabuti, artesanato, flecha. Eu vi meu pai fazendo troca de *warara* por machado, terçado. Eu não sei como as outras pessoas viram *kaminja* pela primeira vez. Depois fiquei sabendo onde fazia troca e gostei de ver como se fazia a troca. Eu fiquei feliz (*typohinji kara inpa*). Fiquei pensando que quando fosse adulto já sabia onde fazer troca. Então, fomos de novo (*xinpahky*) no mesmo local. Aí fui tendo contato com o *kaminja*. Fazendo troca (APRIXE, 08.12.2016).

Wiribia Paulo, irmão de *Aprixe*, também relembra histórias que ouvia contar sobre os *kaminja* e sobre como foi seu primeiro encontro com eles:

Quando era criança (*bahinja*), os mais velhos (*tahkome*) contavam como era *kaminja*. A história que eu ouvia era que *kaminja* pegava e levava para criar na cidade.²⁰⁶ Assim que fui conhecendo história de *kaminja*. Conheci pela primeira vez *kaminja* quando estive no *Waba Manja* [local na boca do rio Camanaú e Curiaú] com meu irmão Manel²⁰⁷ que era chefe do grupo pelo rio Camanaú. Daí eu aprendi como se fazia troca, o que era troca. Depois fui novamente. Agora fui descendo pelo *Mare syna* até a cachoeira morena pra fazer troca. Assim fui conhecendo *kaminja*. Outra vez, meu irmão desceu o rio Alalaú para fazer outra troca. Meus irmãos *Maiany* e Manel desceram o rio Alalaú e os *Kinja* que ali moravam²⁰⁸ disseram que não era uma boa ideia descer o rio porque tinham matado *Iatrypa*, lá no posto da Funai.²⁰⁹ Ai Manel e *Maiany* falaram que *kaminja* não iria matar eles. Daí os grupos que pertenciam ao Alalaú desceram com eles até o posto da Funai pra fazer a troca. E o Manel falou que não iam matar eles. Eles iam conversar com eles para fazer a troca. Quando eles

²⁰⁶ No relatório de viagem Manaus – Boa Vista, de Jose Augusto Zani ao Dr [João de Araújo] Amora (fls 1- 4), é apresentado um caso de uma índia que estava com uma filha e um filho e que o ex-encarregado da lancha Amazonina, Malta, tomou o filho de 4 anos dela e não o restituiu, quando esta estava de passagem na lancha. Datada de cachoeira, Rio Branco, de 26 de abril de 1914 (Arquivo SPI Planilha 377)

²⁰⁷ Seu nome era *Typohinja*. Acreditam que o nome em português foi dado por funcionários do SPI.

²⁰⁸ Outro *kinja* traduziu por pertenciam, sugerindo a intenção de serem eles os donos daquele lugar.

²⁰⁹ A Funai ainda não existia nessa época. Possivelmente se referia ao Posto *Mahoa*, criado pelo SPI no rio Jauaperi, localizado próximo a foz do rio Alalaú.

disseram isso *Maimy* que era meu irmão mais velho me obrigou a não seguir viagem. Eu fiquei, voltei pra aldeia (WIRIBIA PAULO, 09/12/2016).

Indaguei a *Wiribia* Paulo, como se dava a troca com *kaminja* no posto da “Funai”.

Eles faziam cesto (*matyty*), *woiepe*, flecha (*pyrywa*), arcos (*warypa*), pra fazer troca com os *kaminja*. Em troca eles recebiam machado, terçado, panela. Eles convidavam os outros grupos *Atroari*, levavam notícia e assim eles iam para fazer a troca. Diz que no rio Alalaú os *kaminja* matavam os *tahkome*, por isso eles ficavam receosos e usavam mais os rios Camanaú, *Kareb syna* para ir até o *Waba manja* para fazer troca. Eles convidavam os grupos *Atroari* para fazer a troca para que eles também tivessem machado, terçado e outras coisas que precisassem. (WIRIBIA PAULO, 10/12/2017).

Waika, filho de *Aprixe* e sobrinho de *Wiribia*, que conduzia a conversa na língua *kinja*, buscou saber sobre “os outros grupos *Atroari*” aos quais se referiu, se já eram designados *Atroari*:

Já chamavam de *Atroari*, porque entre si já tinham conflito entre *Kinja*. O último guerreiro que guerreava entre si foi *Parywe*. A partir daí parou de ter guerra entre *Waimiri Atroari*. Os *Atroari* não brigavam só com *Waimiri*, tinham conflito próprio entre parentes, entre si. Isso era triste e por isso guerra entre *Kinja* acabou, o último que assim fazia foi *Parywe*, que era filho de guerreiro antigo (*panato*). Eles foram também atacados por *kaminja* e assim havia conflitos internos e com *kaminja*. Os *Kinja* às vezes se atacavam por causa de um casamento, quando às vezes passava muito tempo sem casar. Aí resolviam atacar outro grupo. Ele matava marido e ficava com a esposa. Assim que eles matavam os parentes. (WIRIBIA PAULO, 10/12/2017).

Interessante observar na fala de *Aprixe* e *Wiribia* é o modo como eram iniciados nas relações sociais de troca por mercadorias com os *kaminja*, em que ritualizavam os comportamentos sociais desejáveis. *Aprixe* destaca as histórias contadas pelos mais velhos. Estes ressaltavam os recursos mágicos (tecnológicos) dos brancos. Estranhas caixas de madeira com poder de reproduzir músicas. Os cantos e cantadores possuem uma significação ímpar no universo sociocultural e cosmológico *kinja*. Imagino que o rádio já não devesse ser um objeto tão estranho para os *Kinja* do período (possivelmente, entre os anos de 1940-50), mas, certamente, não era uma realidade experienciada por todos. A reprodução das observações dos objetos de *kaminja* pelos *tahkome* alimentavam as conversas indígenas sobre os poderes desses bens.

Logo a seguir, *Aprixe* destaca em sua fala como os mais velhos chamavam a atenção para os cuidados com a manipulação do objeto adquirido com os *kaminja*, particularmente de

como deveriam trabalhar com eles. Entendo nessa fala que havia uma preocupação sobre como esses objetos deveriam ser incorporados segundo a significação política e simbólica, de reprodução social indígena, marcando o processo de construção de alteridade com o *kaminja*. A mensagem parece dizer: cuidado para que não haja problema no acesso a esse mundo. Não subestime esse objeto. Incorpore-o ao processo particular de produção e circulação de bens. Submeta-o às nossas próprias perspectivas culturais.

No plano direto da ação, *Aprixe* e *Wiribia* são levados pela parentela masculina da família (pais, irmãos e cunhados) para observarem o modelo que se instituiu de socialização de mercadorias com o *kaminja*. Grande parte da socialização kinja no ambiente exterior a aldeia é de competência do pai e da parentela masculina dos jovens. São eles quem ensinam seus filhos a domesticarem os seres estranhos que habitam o mundo fora de sua casa. Em situações ideais, como me contaram, as experiências/aprendizado dos mais novos não se iniciam com a participação direta na ação. Participavam da jornada, andavam pelos caminhos e canoas, no entanto eram deixados numa área próxima e em local seguro, para observarem. Afinal, enquanto uma interação social, a troca requer certos comportamentos desejáveis. Numa experiência concreta, a encenação ritualizada possui códigos que podem ser mal-interpretados pelos eventuais parceiros da troca e descambar para um confronto. Era preciso, então, observar como se processava um certo código de conduta que governava as relações de troca. Como observei, principalmente com as conversas durante a tradução das gravações, passado o ritual que enseja as trocas, ele seria amplamente discutido na aldeia em todos seus detalhes, sequências e atitudes que envolveram a performance dos participantes da troca.

Sobre a curiosidade de *Waika*, noto que a resposta parece conter um sentimento, que entendo ser coletivo, sobre como nos dias atuais entendem que as guerras internas fizeram parte de um tempo “triste”. Esse tipo de discurso que Baines (1991) entendeu estar associado à “linguagem de dominação”. Embora acredite que esses discursos façam parte de uma certa conduta pública, entendo que o sofrimento, a dor, está, de fato, presente e é geradora daquilo que Scott chamou de “transcrição oculta”.²¹⁰ Quando se observa, notadamente, os discursos das *weri* sobre o passado, que é recente, nota-se, de maneira mais singela, no ponto de vista das

²¹⁰ Scott (1990) chamou de “transcrições públicas” os discursos pronunciados por pessoas em situação de subordinação para pessoas em relações de poder dominantes (SCOTT, 1990). Para o autor, a relação do discurso com o poder seria mais perceptível na comparação entre o que ele chamou de “transcrição pública” e as “transcrições ocultas”. Entre o que é dito e o não-dito, o que é dito para uns e não para outros. Enfim, abre-se uma porta de entendimento para se pensar na resistência como uma forma de “agência de poder” (ORTNER, 2007). O que lhe interessa é “saber como essas idealizações de dominação são frustradas por formas práticas de resistência” (SCOTT, 1990. p. 62).

emoções, muita amargura e frustração com a perda de seus entes. No entanto, esses sentimentos alimentavam vinganças e novos confrontos. Havia uma reciprocidade da ação. Essa geração, de quem trago aqui os depoimentos, vivenciou guerras entre os próprios Kinja e também com os *kaminja*. Com a intensificação dos “envenenamentos” (atribuído a guerras biológicas, como alegada por muitos *kaminja* e xamânicas, por outros tantos Kinja) e as guerras físicas com os *kaminja* causaram uma depopulação extremamente significativa, sentida por eles até hoje, e que não puderam mais ser vingadas, numa espécie de revide imediato. A *paz* externa, enquanto discurso de dominação, foi também uma *paz* construída internamente, enquanto resistência a essa “dominação”. Nesse sentido, noto que a *pacificação* ocorreu, também, como estratégia kinja. Foi um ponto no ascendente processo de “domesticação das mercadorias” (HOWARD, 2002).

Como ressaltai anteriormente, desde o início do século XIX, a fronteira com os *kaminja* torna-se uma realidade e somente em meados dos anos de 1970 que ela encontrou seus limites. Antes disso, os Kinja percorriam o território para estabelecer trocas com o objetivo, também, de construção de suas próprias fronteiras. Claro, que não eram as fronteiras inventadas por indivíduos que se pensavam membros de um Estado-nação. Eram fronteiras construídas a cada nova situação de um grupo local (ou mesmo de um grupo *kaminja*, quando do início de suas incursões nos rios Negro, Urubu e seus afluentes), estabelecendo certos limites, mas sem qualquer ideia de soberania iluminista.

Temehe Tomas, de outro grupo local kinja²¹¹, em seu relato sobre como conheceu *kaminja*, destaca seu interesse pelas relações de troca:

Conheci *kaminja* por conta própria. Quando eu não conhecia *kaminja* eu não tinha faca, terçado, panela. Então, eu fui atrás de *kaminja*. Agora tem, naquele tempo não tinha. Só usava um machado. A gente desceu atrás do filho do *Maderi* (era aleijado). *Kaminja* levou e fomos atrás deles. Fomos atrás e não desistimos. Dormimos não sei quantas vezes. A canoa de madeira era muito pesada. Com motor a gente vai longe. A gente foi até onde hoje a gente chama de Base, na boca do Pitinga. Ai que nós acampamos. Lá que nós paramos. Aí nós vimos material pendurado. Daí nós não pegamos, esperamos o dono aparecer. Ficamos felizes de acampar ali do lado daquele material. Esse meu cunhado (Jose) era bem *bahinja*. Ele foi com o pai dele. Fomos em duas canoas, *Aikwa* e *Ieweri*. Eu ficava na popa da outra canoa. O cunhado que ia na nossa canoa já era grande. Sabia matar muito xiba. E esse rio tinha muito surubim. A gente ia só acampando e comendo surubim. *Weri* da aldeia já tinha recebido [os brindes], enquanto estávamos acampando. E a gente estava indo atrás de *kaminja*. Aí encontramos com o *kaminja*, era cedo. Eles já tinham matado anta, tirado o coro. Era

²¹¹ *Temehe* Tomas, na época de nossa conversa, habitava uma nova aldeia sob sua liderança, chamada de *Makapy*. nas cabeceiras de um dos rios da margem esquerda do rio Alalaú. Local próximo onde ele havia nascido. O depoimento foi dado durante as campanhas de campo na aldeia *Waba* (aldeia mais próxima à mineradora Pitinga).

meio dia [apontou o braço pra cima]. Já tinham pego muita tartaruga (*warara*). O *kaminja* jogava boia (*mykmyky*) para pegar *warara*. Quando *warara* pegava a boia, *kaminja* matava com o arpão. Ai *kaminja* amarrava pé do *warara* com envira, aí embarcava. Nós chegamos gritando:

- Ê... ê... *Iakyny mare!!! Iakyny mare!!!*

Tinha um *kaminja* deitado. Ele levantou e falou: - Chegou índio!

Ficaram assustados e começaram a arrumar as coisas deles. Eles imaginaram que eram guerreiros (*kwene*)²¹² e foram embora. Nós tentamos conversar com eles, mas naquele tempo não tinha nem português. Agora a gente entende bem português, naquele tempo não tinha isso não. *Weri* ficou lá pegando pedaço de ferro de aço pra fazer a flecha pra matar xiba.²¹³ E pegava. É mulher né? Nós [homens], *kaminja* queria atirar na gente. De noite mesmo colocaram motor no bote. Aí eles deixaram machado, faca. Tinha um *kaminja* alto que falou:

- Não, não. Ninguém vai atirar não! Vamos entregar só o material que eles estão querendo.

Ele era altão, meio *kwada*. Tu não vê *kaminja kwada*?²¹⁴ É igual a ele. Aí deram esse material. Começaram a embarcar as coisas deles e foram embora. (TEMEHE TOMAS, 15/12/2017)

Esse trecho é bem elucidativo da observação do comportamento do *kaminja*. Estes não agiam pacificamente. Eram “brabos”. Portanto, potencialmente perigosos. Pareciam querer evitar a reciprocidade das trocas. *Temehe* deixa claro que era o *kaminja* quem tinha o comportamento desrespeitoso. Não atenderam a uma primeira solicitação de contato. Não aceitaram, foram embora. Numa segunda tentativa, aceitaram, a contragosto, e consentiram a troca.

Outro *kinja* pergunta, então, a *Temehe* se eles levavam alguma coisa para trocar:

A gente levava flecha, arco, hoje nós temos cesto, naquele tempo não dava tempo de fazer cesto na viagem. A gente ficou alegre que recebemos faca, terçado, machado.

- Nós vamos derrubar roçado!

Daí voltamos. Era tempo de seca. Voltando, acampando, encontramos com outro *kinja*. Aí eles contaram história que também haviam recebido lá no *Kareb*. Pegaram muita faca. Daí ganhamos faca deles também. Esse *kinja* foi até o *Waba manja*. Pegaram *maia bahinja* e *taha*.

- Bora levar pros nossos *iaska* também?!

²¹² A tradução mais corriqueira é de guerreiro, mas, por vezes, o entendi como inimigo.

²¹³ Enquanto fazíamos a tradução *Temehe* explicou que foram eles que levaram a *weri* e a deixaram no acampamento, na boca do Pitinga. Enquanto isso a sua equipe foi atrás de *kaminja*. Ouviram tiro deles caçando anta e foram no rastro. Depois voltaram com *kaminja* para o acampamento. Estes ficaram com raiva pelo fato da *weri* ter pegado as coisas deles. Eles perceberam que os *kaminja* ficaram brabo, e logo depois os *kaminja* foram embora.

²¹⁴ Acho que o sentido aqui passa pela definição dada pelo dicionário Michaelis ao termo avarento: “Quem ou aquele que guarda ciosamente o que tem, que nada divide ou compartilha com outrem”.

O caminho entrava no *Tapypyna*, deixava canoa e na aldeia *Kamaka* que era encontro. Era uma aldeia central (*mydy taha*).²¹⁵ A gente deixava canoa no *Tapypyna*, entrava no caminho e chegava na aldeia. Ninguém dormia em acampamento não, ia direto.²¹⁶ O grupo que foi pro *Waba Manja* já conhecia *kaminja* de nome, eles tinham acabado de chegar e nós chegamos também. Ai, contaram como foi a história deles, como foi, como recebeu. Disseram que também receberam panelas e muito material. Ai, começaram a dividir panela. Cada família recebia uma panela. *Waipinje* chamou a atenção dele de que cada um só podia receber uma panela, se não poderiam adoecer e morrer. Era só pra cozinheira não era pra ter mais. (TEMEHE TOMAS, 2015)

Uma questão sobre a contraprestação da troca, a aquisição do objeto manufaturado, revela não só o uso associado a temporalidade (estação seca), como a distribuição da dádiva entre os grupos familiares e locais. Creio que as situações sociais produzidas nas relações de troca, particularmente da economia local, são fortuitas para pensar a territorialidade *kinja*. É possível sugerir que o simbolismo na aquisição de mercadorias dos *kaminja* pode ser pensado como meio de controlar as situações de contato. Mas enquanto espaço vivido ela também se manifesta pela afirmação territorial que se constrói na produção da própria roça. Nenhuma aldeia é formada sem que antes se faça uma roça. Ela é um elemento não só de expansão, mas de mobilidade. Está associada a afirmação cultural e territorial, assim como as áreas de terra preta, de caça relativamente abundante e de água boa para o consumo. Na ecologia das trocas, um machado, um facão, objeto de desejo pelos *Kinja*, era ressignificado em sua própria territorialidade. E, por sua vez, às relações de parentesco inter e intraldeias, reestabelecendo e reelaborando relações de prestações e poder entre os grupos locais e suas alianças. Estas, no plano político, eram comumente observadas entre os *Kinja*, principalmente aquelas feitas com os *kaminja*.

Como em todas as relações sociais, a jocosidade também fazia parte dos objetos adquiridos. Ao longo do seu relato, o irmão de *Temehe* lembrou de uma história de um *Kinja* mais velho de sua parentela que havia ganhado uma rede (*samyka*) do *kaminja*. E indagou a seu irmão aonde esse *Kinja* havia ganhado o *samyka*. O relato a seguir, busca reproduzir diálogos que ocorreram naquele contexto, e ainda são motivo de muitas risadas:

No mesmo rio. Ele era meu tio. Ele era *Wanjarywa*. O *samyka* era usado, ele nem sabia. Ele ficou alegre:
- eu recebi rede! Ganhei rede!
Essa é uma história engraçada. Quando ele recebeu rede de *kaminja* o irmão perguntou para ele [em casa]:

²¹⁵ O grupo era pertencente ao mesmo aglomerado, dividiram e cada um foi para um lugar encontrar com *kaminja*.

²¹⁶ Ressalta-se a bravura e o ímpeto guerreiro que se distinguia dos deslocamentos com a família ou os grupos para as *maryba*, caça, pesca e coleta.

- o que vc ganhou?
- eu ganhei essa rede aqui.
Ai [a rede] rasgou no meio. Daí ele ficou triste. Daí todo mundo riu. Ele caiu no chão.

Warakinja Djanira, mãe de *Aprixe* e *Wiribia*, quando indagada sobre como havia conhecido *kaminja*, relatou que, desde criança, já sabia sobre *kaminja*, que costumava vir de barco grande (*wapyry*). Afirmou que seu primeiro encontro ocorreu:

Lá na ponte do *Amehe*²¹⁷, *kaminja* chegou lá. “Isabete” (*Irekyba* Elizabete) levou um cacho de banana para *kaminja*, Eu disse pra ela não levar muito [do *kaminja*] não. Meu marido tinha ido caçar macaco se preparando para o *katyba*. (WARAKINJA DJANIRA, 08.12.2016)

Quando seu neto a questionou sobre o que os *kaminja* estavam fazendo *Warakinja* Djanira, relatou que *kaminja* estava em busca de carne de caça e que, também, pretendia levá-la:

Eles tinham caçado, tinha matado anta, muita caça! Minha mãe avisou que *kaminja* queria me levar. Minha mãe não deixou, disse para eu ter cuidado para *kaminja* não me levar que nem levou *Iry*. Minha mãe disse para o *kaminja* que só seria *iakyny* (“irmão”) dele se ele desse um pedaço de carne. *Kaminja* deu a carne e foram embora. Nós comemos a comida. Tinha muita carne e bucho de animais. Aí minha mãe ficou apontando para a carne dizendo:

- Esse que eu quero comer.

Ai *kaminja* deu carne e foram embora. Isabete pegou muito açúcar. Joaquim lembrou que tinha um papagaio que a mãe não gostava e levou para o *kaminja*. Levaram carne de anta (*mepiri*) e muita caça para Manaus (*manataka*). Levaram bucho. Meu filho (Pitxuwa) viu o que aconteceu. *Aprixe* também. Minha cunhada também participou desse encontro. *Wanakta* tava na aldeia com o grupo dele. Quase *kaminja* leva nós. Meu filho tava comigo nas costas, no *amyry* (tipoia). [mamãe] saiu do barco dizendo pra ter cuidado para não acontecer como *Iry*. *Wiribia* Osmar chorou com medo de *kaminja*. Hoje em dia *Kinja* não carrega filho nas costas. Antes a mãe sempre carregava o filho nas costas. Sai com ele. *Kaminja* queria tirar ele das minhas costas, por isso ele chorou. Daí corri com *bahinja* nas costas. O cunhado pegou arara e trocou com *kaminja*. Ele trocou por uma faca (*tymaieme*) bucho, fígado de anta, banha de anta. *Aprixe* era do tamanho do *Wakyna* (sobrinho de *Waika*, uma criança que escutava a curiosa conversa). Ali era ponto de chegada de *kaminja*. De fazer troca. Lá era *maraha* (roçado antigo, capoeira). (WARAKINJA DJANIRA, 08.12.2016).

²¹⁷ *Amehe* é o nome de um remédio tradicional. Nesse caso específico, é um local de terra baixa, areal, que ficava as margens do Alalaú. Os *kinja* nomeiam essas fisionomias de *dahe*. Ambiente muito procurado para a coleta de um tipo de palha de muito valor por seu tempo de uso mais prolongado, que chamam de *karabyna*. Cobrem suas casas com essa palha. Pode durar de 10 a 15 anos, sem a necessidade de troca. Esse local de encontros ficava próximo a atual aldeia *Xara*. *Maraha* que se transformou novamente em aldeia.

Na aldeia *Mamany*, situada nas margens do rio Camanaú, conversei com Kaie’e Paula. Como os demais, conheceu *kaminja* estabelecendo relações de troca.

Quando eu tive meu filho que eu conheci. *Kabaha* me levou pra eu conhecer *kaminja* para trocar panela. Eu não tinha *maia*, mas tinha um *maia* bem fininho. Eu guardava o *maia* velho pra um dia poder usar. Abraão trocava *maia* e dava pra gente. Eu não conhecia *kaminja weri*. Meu pai reuniu pra descer pra ver *kaminja*. Nós fomos de canoa. Ai que eu conheci a mulher *kaminja*. Nosso pai colocou banana para trocar por panela, terçado, machado (KAIE’E PAULA. 25/10/2016)

Os relatos das primeiras imagens dos brancos sugerem que a aproximação *pacífica* com esse tipo de *kaminja* tinha um fim específico: a troca (comercial e simbólica) para a aquisição de objetos manufaturados. Aqui, o termo invocado que estabelece a mediação é *iakyny*. O termo significa irmão. Ele vem acompanhado da palavra *mare*, que é uma peneira utilizada no preparo da massa de mandioca. Também serve para peneirar “mingau” de buriti, bacaba, açaí, banana. Quando eu perguntava para os Kinja que estavam realizando a tradução o significado desse termo, achavam graça dessa maneira como os *tahkome* se comunicavam com o *kaminja*. Não sabiam dizer o que significava, apenas que era o modo como o diálogo era iniciado. Conjecturamos que poderia ser um empréstimo de idiomas, mas não conseguimos avançar muito nesse debate. O fato é que existiu uma estratégia de linguagem do contato, que foi incorporada a sua sintaxe e que funcionava como signo diante a história de contato.

Reverendo os meus dados de campo observei que *mare* também era o nome dado pelos *tahkome* para uma armadilha utilizada na captura de peixes pequenos e médios, usada em trechos onde o rio ficava mais seco durante a estiagem. Não deixa de ser sugestivo pensar na expressão como uma armadilha de “irmão”, principalmente se associarmos a seus mitos. Na hora também não tinha vindo a minha memória que os *Kinja* já tiveram uma *aldeia* chamada *Mare*, formada na época pela FAWA, bem como que outros autores já haviam observado o uso desse termo. Silva (2009, p.27), que realizou pesquisa de campo nessa aldeia, disse que “os Waimiri-Atroari traduziam [a palavra] por “jacu”, mas que para os funcionários da Funai significava ‘boa’, ‘bonita’”. Para o primeiro caso, se aproximaria de Barbosa Rodrigues (1885, p. 250, 256), que observa seu emprego entre os “crichanás” significando “pavão” e em “macuchy” significaria “estar”. Baines (1991, p. 64), mesmo reconhecendo seu uso há décadas por autores do início do século XX, associava as palavras “maré” e “marupá” a “linguagem de dominação” da FAWA, a primeira significando “bom” e a segunda “mau”. No entanto, observo que no discurso kinja elas aparecem como parte de sua própria agência nas relações de contato.

Em outros relatos a expressão *iakyny mare* era seguida de *banana comer*. As duas expressões formam um conjunto de neologismos a performatizar a ação. Pelas narrativas, até aqui apresentadas, é possível observar que esses Kinja só tiveram contato com os *kaminja* depois que cresceram. São três homens e duas mulheres, respectivamente. No relato dos homens, todos vão ao encontro do *kaminja* e uma das mulheres relata que os viu pela primeira vez quando já tinha filhos e que foi o *kaminja* quem chegou aonde ela estava. Na infância, todos ouviam as histórias de contato de seus *txamyry* (velho). Os homens, ainda solteiros, se arriscavam a estabelecer essa mediação com os objetos de desejo. Não só ouviram relatos sobre os *kaminja*, como já cresceram vendo instrumentos dos *kaminja* em seu cotidiano, mesmo que escassos, e vendo, de longe, como ocorriam as trocas. Havia o medo de que os *kaminja* pudessem raptar as crianças ou mesmo colocá-las como objeto de troca.²¹⁸ Como se observará mais a frente, essas histórias não atendiam apenas as suas necessidades de incorporações desejadas. Mas vou chegar lá. Fiquemos ainda na amistosidade.

Ressalto nessas narrativas a agência de troca com e entre os *kaminja*, da territorialidade, da fronteira, e, portanto, de mediações estabelecidas a partir de modelos sociais e princípios culturais próprios. Tanto nos relatos dos primeiros contatos, descritos por Barbosa Rodrigues e Alípio Bandeira, quanto na descrição feita pelos Kinja, observo que partia deles a enunciação da troca. Eram eles a tomar a iniciativa de estabelecer o contato para realizar o *escambo*.²¹⁹ A felicidade decorrente do sucesso da missão também revela uma situação interessante de ser pensada. Por que e por quais motivos esses instrumentos eram celebrados como conquista? E, mais ainda, por que por essa encenação ritual (cuja leitura à primeira vista pode ser considerada “pacífica”)? Primeiro, é importante destacar que não se tratava de qualquer objeto de troca. O que se pretendia eram os objetos de metal. Como fora notado por todos os “primeiros *pacificadores*” *kaminja*, não lhes interessavam brinquedos, missangas, instrumentos musicais e outras quinquilharias. Seu objeto de interesse eram os terçados, machados, anzóis, panelas, colher, garfo, faca, tudo que pudesse ser aproveitado em suas

²¹⁸ O rapto de crianças não se circunscrevia somente aos brancos. Grupos locais *kinja* também praticavam o rapto. Muitos relatos de histórias mais antigas dão conta de que durante os conflitos, com grupos locais de outras regiões e aglomerados, ocorriam a captura de crianças, sobretudo meninas. Nos dias atuais, os *Kinja* também vivenciaram o rapto de uma de suas crianças pelos índios em isolamento voluntário, a que dão o nome de *Piritxitxi*, ou *Pirititi*.

²¹⁹ Este termo, a partir da forma como foi abordado ao longo de nossa história, nos remete a uma história de trocas marcadamente desiguais: espelho por pau-brasil, papagaio por ferro cortante, sino por farinha de mandioca, tecido por gente. O escambo, enquanto gesto inaugural das relações coloniais, implicou o enfrentamento de sistemas-mundo estranhos uns aos outros, mas que logo se reinventaram em paralelos, coincidências e misturas, estabelecendo assim uma economia de apropriação e violência que envolveu a todos: seja pedra, seja planta, seja bicho, seja humano (anotação feita em meu caderno a partir de uma fonte não identificada).

flechas, suas roças e na cozinha.²²⁰ Atendia, portanto, a homens e mulheres, não por seu uso meramente instrumental, mas à plenitude de sua vida sociocultural, que envolviam a reciprocidade das trocas entre genro e sogro, entre cunhados e irmãs.

Os objetos obtidos do branco tinham, no entanto, uma origem desconhecida e era necessário cautela em sua aquisição, como relatado por *Warakinja* e por *Temehe*. Os Kinja possuem, por exemplo, um relato em que dois personagens ficaram aleijados por conta de terem pegado, à revelia, muitas coisas dos brancos. O relato de Alípio Bandeira parece não ser exagerado, nesse sentido, quando afirmava que os índios não atacavam, em sentido figurado, as caixas onde estavam os objetos de troca; um após o outro escolhiam o que melhor lhes atendia.²²¹ Havia, pois, uma conduta social kinja que amparava a troca e que está inscrita em suas principais histórias.

Costumavam contar que, em tempos antigos, não usavam facas de metal. Usavam facas de madeira, machados de pedra, linha feita de fibra das folhas da planta *karywa*, que amarravam no *piria* ou no osso de algum animal para pescarem, assim como fez o demiurgo *Emymy*. Usavam como isca carne e minhoca. As redes também eram produzidas a partir da *karywa*. O fogo era feito com *wiriki*. Queimavam o oco dos grandes paus para plantar. As mulheres ralavam mandioca nos espinhos de plantas (*paxy-y*). Quando crianças, apontavam a palma de suas mãos abertas para lua para poderem ter a garantia de goma farta no futuro. Era preciso procurar uma boa argila para fazer o forno (*ahinjaty*) para o preparo do beijú. Quando precisavam ir embora de suas casas (*mydy*), quebravam esse forno, nas ocasiões em que empreendiam grandes caminhadas para ir morar em outro lugar ou ir visitar os *iaska* de outros lugares. As pontas das flechas eram feitas com madeiras e ossos. Os arcos eram aplainados com dentes de queixada. Os cabelos cortados com dentes de piranha e lascas de madeira. Os brancos não existiam nesse tempo.

No entanto, muitos desses Kinja que se lembravam desse tempo eram capazes de reproduzir um machado de pedra conforme seus antepassados. Por inúmeras vezes encontramos lâminas de pedra que serviram de machado num tempo remoto e, numa dessas ocasiões, enquanto conversávamos na aldeia *Waba*, um dos Kinja reproduziu a feitura de um machado.

²²⁰ De acordo com Carvalho, (depoimento em campo, 2015), os *kinja* faziam um buraco num toco de madeira e colocavam a peça de metal no centro, ateando fogo na madeira em seguida. Após a madeira queimar ao ponto de aquecer intensamente a peça metálica, esta era retirada e trabalhada a pancadas. Esse processo era repetido várias vezes até obterem a forma que desejavam.

²²¹ Ver Bandeira 2009, p.61. Os excessos estavam na interpretação de confundir a teatralização do uso do artefato com a dança festiva. Barbosa Rodrigues carrega ainda mais na tinta para chamar atenção dos leitores para a felicidade dos indígenas em adquirir seus “presentes”.

Seu modo de construção é repassado nas histórias por gerações. Diziam que gostariam de reproduzir a derrubada de uma roça com machado de pedra para ver se conseguiriam, quanto tempo demoraria, e, principalmente como o trabalho se realizaria. É esse interesse sobre as técnicas e organização do trabalho que faz com que os tempos presentes e passados se encontrem.

Embora seja difícil de precisar, o uso do machado de pedra não parece ser uma realidade tão longínqua. Talvez até fins do século XIX e início do XX ainda faziam uso desse instrumento.²²² Ainda que hoje não os utilizem, podem com facilidade descrever com detalhes as técnicas utilizadas pelos *tahkome*. Mesmo considerando todo comércio existente entre as populações indígenas das Guianas ao baixo rio Negro e de todo vale amazônico, muitos grupos poderiam não ter um instrumento de metal de maneira continuada. Poderiam ter uma peça ou outra, que se acabava, perdia-se ou era tomada por outros *kwene*, em guerras. O metal, nesse sentido, pode ser percebido mais do que como uma espécie de ruptura, mas de ligação desse tempo que marcava o ritmo de vida. A ruptura é exterior, não foi decorrente de suas próprias escolhas (não foram eles que convidaram o *kaminja* para ocupar o território). A ligação foi pautada pelos mecanismos de incorporação desses artefatos aos seus modos de vida, uma vez que a troca e seus mecanismos e relações sociais já existiam.

Van Velthem (2002) realiza uma análise dos critérios semânticos, estéticos e simbólicos que os *Wayana* (povo de língua Caribe) estabeleceram com os bens industrializados dos brancos. A autora chama a atenção para o fato de que os objetos industrializados trazidos pelos brancos, desde a chegada de Colombo na Mesoamérica, ao serem incorporados por outros sistemas culturais e simbólicos, adquiriram outros significados em processos constantes de reafirmação étnica.

Chamar os “selvagens” à vida social do “civilizado” foi uma prática recorrente que passou dos primeiros viajantes para os missionários, destes para os diretores de índios e, a seguir, para os indigenistas e para grande parte das pessoas que atualmente se relacionam com índios. A população proveniente dos antigos aldeamentos, inserida em seus grupos de interesse, também procuravam no escambo meios para elaborarem suas próprias regras e relacionamentos com a natureza, tendo a troca como mediação. Embora não dê para afirmar que nesses relatos de contato feitos pelos Kinja não tinham agentes do Estado, é possível afirmar que a troca de

²²² Não achei referências sobre isso nos textos que li. Baseio-me na narração das gerações anteriores. Considerando que o avô (pai e irmãos de seu pai e mãe) desses *kinja* os usava, projetei essa data.

bens já era uma prática inteligível de contato interétnico. Em grande medida, era a população regional, de origem indígena, que estava em contato com os Kinja e que o SPI (também com muitos servidores regionais e indígenas), sob a ideologia da “proteção”, tentava afastar, ao passo que inseriam seus próprios métodos de gerir os índios e os recursos naturais.

A despeito de precisar quem foi o primeiro a estabelecer relações pacíficas, entendo que a ideia de “pacificar o branco” tem sido uma constante para os Kinja, até os dias de hoje. Isso, porque são mediadas por sua ontologia no trato com alteridades poderosas, sendo *Xiriminja* um bom exemplo. O *kaminja* talvez seja apenas o mais recente espírito maléfico a ocupar um corpo terreno com o qual eles precisam transformar a sua forma ameaçadora em doméstica.

Se por um lado ocorreu a intensificação constante de brancos nas calhas dos principais rios e em seguida nos seus afluentes, os Kinja conseguiram equilibrar muito bem as diferentes estratégias de estabelecer relações mediadas pela troca e perspectivas de aliança com relações de hostilidade, que já eram prática das relações intertribais. Quando estivemos navegando na foz do Pitinga, Temehe contou que seus antigos antepassados (*panato tahkome*) estabeleciam contato com outros índios na cabeceira do Pitinga, onde faziam trocas antes do contato com *kaminja*. Ele mesmo chegou a ver vestígios de outros grupos que não eram reconhecidamente Kinja pela forma como o fogo havia sido produzido, a arrumação do jirau e do acampamento, bem como dos vestígios de flechas. O mesmo sugeriu *Maikon*, *Barara*, *Ate Marazona* e outros, para os contatos realizados nas cabeceiras do Alalaú, que se aproximam das cabeceiras do Pitinga. *Dawuna* também descreve possíveis interligações pela cabeceira do Macucuaú, local onde registrou a presença de várias aldeias nas primeiras décadas do século XX.²²³

Creio ser possível melhor entender esse universo dos encontros, pondo em diálogo a reconstituição histórica do passado com o entendimento de suas lógicas a partir do acompanhamento das linhas²²⁴ que segue a trajetória de alguns dos Kinja. A preocupação não seria com o ponto inicial e com o destino final, mas com as coisas que aconteceram ao longo caminho. Por esse caminho das linhas que vão sendo traçadas ao viverem suas vidas, caminhando pelo extenso território, é que se deparam com os *kaminja* que empurravam as suas próprias fronteiras, entrecruzando as distintas linhas.

²²³ Barbosa Rodrigues (1885, p. 9-10) aponta a foz do “Makukuahú” como o local onde o major Vasconcellos levantou um quartel, em 1856, para aprisionamento de índios e controle do rio “Jauapery.”

²²⁴ No sentido da antropologia comparativa da linha de Ingold (2007).

Esses encontros com o objetivo de estabelecer trocas com os *kaminja* eram marcados por uma linha tênue que poderia descambar para um confronto direto. No caso da ação *kinja*, ela pautava-se basicamente por duas situações: 1) oferecer ao inimigo a oportunidade da troca e de uma aliança que poderia ser passageira, ou não, a depender dos frutos por ela colhidos, sem confronto fatal; 2) ou, por algum desentendimento entre as partes. Nesse caso, poderia ser apenas uma reação a um comportamento indesejável, ou orientado para vingança decorrente de algum mal associado a esse inimigo que causou a morte de alguém da família ou do grupo de consanguíneos (*iaska*). Às vezes as duas coisas poderiam ainda se confundir.

3.3.2 “Naquele tempo não tinha conversa”

Ao tratarmos dos contatos e conflitos com o *kaminja*, os *Kinja* eram muito taxativos em afirmar, na língua portuguesa, que “naquele tempo não tinha conversa”, “*Kinja* era brabo mesmo!” Em *kinja iara* as palavras que normalmente utilizam para ressaltar sua capacidade guerreira são *wenepy*, para se referir ao *kinja* que não gosta de brincar, e *sakana*, para o *kinja* que é brabo, zangado. Invariavelmente essas são características atribuídas a seus ascendentes e a muitos dos velhos guerreiros (*kwene*) ainda vivos.

Muitas situações de conflitos internos decorrem de desentendimentos entre os próprios consanguíneos que, por situações aparentemente frívolas, poderiam levar à guerra um grupo contra outro. Esse tipo de desentendimento é normalmente explicado pelos *Kinja* de modo a reforçar um certo padrão guerreiro, hoje ambíguo, por ora ressaltado, por ora considerado “triste”, pelas mortes provocadas por serem muito “brabos”.²²⁵ Muitas dessas situações reforçam o papel do *mydy iapremy*, pois se não havia conversa era ele quem deveria restituí-la. Casamentos também poderiam ser arrançados para apaziguar desentendimentos e boatos.²²⁶ Em

²²⁵ *Temehe* conta um episódio de um *kinja* que chama seu irmão para caçar mutum e logo depois o mata com uma flecha na cabeça. No caminho *Iatyny* disse ao irmão: por que voce veio atrás de mim? Você está brabo comigo? Como seu irmão não quis voltar, ele morreu por uma flecha.

²²⁶ *Temehe* é um desses exemplos. Seu primeiro casamento envolveu toda uma articulação entre afins e consanguíneos para evitar confrontos. Segue seu relato: “Eu casei na aldeia *Dahe*, *Iawyda* e *manykapyry*, no *Menykepyry syna*. Eu nem sabia que ia casar. *Weri* veio de longe. Era o segundo *maryba*. Aí amanheceu e confirmaram o casamento. Aí eu fiquei sabendo que ia casar. *kinja* que me avisou, mas ninguém me falou. *Weri* me pegou e me levou meu *samyka* (rede). Eu tava desse jeito, deitado na rede. Eu tava descansando do *maryba*. Tava com sono. Eu falei que ia descansar, dormir. Aí *Wehri* me falou: ei tu vai casar! Tu vai casar meu sobrinho! Você vai casar com a filha de teu *iamy*. Eu fiquei assim, com quem que eu vou casar? Depois eu vi meu casamento. Meu sogro disse que correu uma história de que eu ia matar alguém se ficasse solteiro. Eu disse pra ele que isso era mentira (“*kwasa kamyry*”). Esse *kinja* falou *kwasa* pra voce. Eu não disse isso não. A família do sogro deu *behe* com a minha família, por conta de uma parente que morava com a família do sogro. A *weri* tomou *behe* da

outros casos, a não conversa atenderia a situações premeditadas, que poderiam se iniciar como uma situação corriqueira de troca de bens e descambar para o ataque. Essas situações também se voltam para o entendimento do termo *waba*. Os ataques contra os *kaminja* estão muito vivos em suas memórias e não há um só lugar dos principais rios de onde habitam que não sejam lembrados e nomeados, a partir dessas vendetas.

Vimos há pouco que as trocas de mercadorias eram realizadas em lugares específicos. Esses locais eram a porta de entrada do que podemos chamar hoje de ocupação tradicional Kinja. Eram as fronteiras criadas pelo contato. Quatro locais são referenciados, o *Waba Manja*, no baixo Rio Negro, a “ponte” do *Paryry*, na boca do Alalaú, o *Mahoa* (ou *Maháua*, como escrito na época de criação do PI) no rio Jauaperi e o outro próximo à cachoeira Morena, no rio Uatumã. Todos lugares onde o fluxo de brancos era intenso. Locais que em diferentes períodos se tentou manter uma casa de *kaminja* (seja um posto indígena, um barracão, ou mesmo uma casa de um colono, como na cachoeira Morena). Eram considerados pelos Kinja pontos potenciais de trocas e de vingança, impulsionando movimentos constantes entre eles.

Waba Manja fica localizado na margem esquerda do rio Negro. Trata-se de um ambiente repleto de lagoas e praias e que está hoje “anexado” à Terra Indígena Waimiri Atroari, como “área recuperada”.²²⁷ Existem muitos relatos de que estabeleciam nessa região

família e eu não gostei. Disse que se a irmã fosse casada com ele teria dado *behe* nela também, porque era solteiro. Para evitar confusão o sogro ofereceu a filha dele em casamento. Aí eu expliquei para o sogro que eu era solteiro, não tinha mulher. Eu falei, mas não foi por nada não. Aí o tio falou: foi isso que eu falei para *Pyrydana*, que era mentira. Esse assunto é de vocês para se acertar a família de vocês. Essa história circulou por entre as aldeias e a comunidade levou a culpa. *Pyrydana* explicou que foi ele que havia falado, não foi a família. Portanto, era para ele resolver. Estávamos todos em grupo. Ai *Piana* falou, olha foi esse menino que falou. Aí eu disse que foi eu mesmo que disse. Nós aqui adulto, ninguém entrou nesse assunto. Eu recebi a notícia que estavam tentando matar ela afogada. Aí eu falei: deixa ele matar, onde ele vai achar outra *weri*? Deixa ele chegar na minha frente. Se ele chegar, eu mato ele. Quando acontece isso, a gente fala feio mesmo. Essa história terminou aqui” (*TEMEHE TOMAS*, 15/12/2017).

²²⁷ O local era conhecido como Vila Batista, situado na boca do rio Camanaú. Nome em alusão à Lucio Batista, indígena Satere Mawe de Parintins, levado pela Funai junto com outras famílias de seu grupo, por conta de conflitos internos em suas terras de origem. A perspectiva era transitória até a resolução dos conflitos para que retornassem a sua terra, porém essas famílias foram ficando, alguns *kaminja* foram se juntando (muitos dos quais antigos funcionários do SPI e Funai), matrimônios e alianças foram sendo constituídas e a situação se tornou muito incômoda para os Kinja e o PWA. Estes exigiram a retirada dos Satere dali e, diante a morosidade do órgão indigenista, aos poucos foram comprando com recursos próprios outras benfeitorias dos *kaminja*. Estabeleceram esse espaço como “área recuperada” e para seu controle instalaram no local o Posto *Waba Manja*. Recuperaram também as ilhas Jacaré e Xipacá, área demarcada pelo SPI, em 1943. Por conta de sua localização estratégica, implantaram o Posto de Fiscalização *Suwa*, no local que era chamado de fazendinha, antiga propriedade do Prefeito de Novo Airão. O nome do Posto foi dado em homenagem a um guerreiro *kinja*, que foi morto no local por um *kaminja*, enquanto estava pescando. A aquisição dessa ilha, registrada em nome da ACWA, criou conflito com o ICMbio, em razão de sua extremidade sul estar inserida no Parque Nacional de Anavilhanas, onde existem intensas atividades turísticas e de pesca esportiva, ainda não regulamentadas. As prefeituras de Novo Airão e Manaus tem muito interesse na região, justamente pelo número de turistas que são atraídos para a visita do local.

acampamentos temporários (*kinja paha*), durante o verão, para coleta de ovos de tracajá (*wararabi*). Situa-se próximo as primeiras missões jesuítas, capuchinhas e mercedárias do rio Negro. Nesse local observaram os primeiros *wabyry*.²²⁸ O nome *Waba manja*, à primeira vista, em nada remete às trocas por mercadorias realizadas no local. Os Kinja assim o chamam hoje pelo reconhecimento de um Kinja muito antigo, um demiurgo, que é cantado em seus *maryba*, de nome *Waba*, considerado um guerreiro brabo, *sakana*, que fazia constantes expedições de tocaia (daí o nome, *manja*) ao local para matar *kaminja*. Suas façanhas dão conta de que ele arrancava cabeça de *kaminja* e pendurava no alto de uma estaca de pau para que os outros *kaminja* vissem.

Temehe ao falar dos deslocamentos dos Kinja para o *Waba Manja*, com o objetivo de realizar trocas com o *kaminja*, aponta que já existiam contatos mais ou menos estabelecidos com alguns *kaminja* no local. O período descrito por *Temehe* parece se aproximar da época em que a economia regional mais uma vez, após a queda dos preços entre 1912-1932²²⁹, se volta para a produção da borracha por conta das elevações no preço de sua exportação. O SPI também tem suas dotações orçamentárias aumentadas, no início de 1940. Em 1941, sob a gestão de Carlos Eugenio Chauvin, entra em curso um projeto de ligar o vale do Camanaú ao vale do Alalaú, interligando estes a uma antiga picada existente no Rio Urubu, que as ligaria até Manaus.²³⁰ Dentro desse projeto, o Inspetor Chauvin comunicava ao Interventor do Estado do Amazonas, em 18/04/1941, o fundamento do “primeiro estabelecimento” do SPI naquela região.²³¹ Em documento anterior, apresenta ao diretor do SPI as ações realizadas pela Inspetoria no segundo semestre de 1940, destacando o sucesso das ações de atração. Dizia ele:

²²⁸ Antigos “vapores” que levavam grande número de *kaminja* e que circulavam com certa regularidade desde quando Barcellos foi alçada a sede da Capitania de São José do Rio Negro, no século dezoito. Intensifica-se durante o período áureo da borracha em que *Manáus*, em fins do dezenove, despontava como a mais importante cidade mercantil do interior da região Amazonas, como descrevera Koch-Grünberg (2005 [1909], p. 28). Embora o rio Negro não fosse uma rota cobiçada pelo caucho, tal qual o Madeira, o Purus, Juruá e Javari, já havia uma circulação considerável de barcos a vapor pelo Rio Negro. No início do século XX, o ciclo da castanha impulsiona a entrada de exploradores no rio “Jauapery”.

²²⁹ Ver Pacheco de Oliveira (2015, p. 65).

²³⁰ No Relatório do Inspetor Chauvin ao Diretor do SPI, Coronel Vicente de Paula Teixeira da Fonseca Vasconcelos, de 27/1/41, essa rota aparece de maneira um tanto confusa, deixando no leitor a sensação de se tratar de um caminho usado na “ação escravocrata dos catequistas” que os traziam até as imediações do rio Tarumã, em Manaus (ACERVO SPINSPETORIA-REGIONAL-1_IR1\999_VARIOS-POSTOS\CAIXA 56\PLANILHA 394, p. 82).

²³¹. Pela descrição de Chauvin, “a duas horas de vagem da confluência do Camanaú com o lago do Curiaú onde ele se despeja e a quatro horas da foz do lago do Curiaú, no rio Negro”(ACERVO SPINSPETORIA-REGIONAL-1_IR1\666_SEDE-DA-INSPECTORIA\CAIXA 54\PLANILHA 381, p. 59), o local se aproxima da área reconhecida como *Waba Manja*. Curioso que, dois anos depois, o SPI viria a demarcar as ilhas Jacaré e Xipacá. Local que os Kinja chamam hoje de *Suwa*,

“Já tem visitado o entreposto, onde essa Inspetoria fez construir uma barraca índios que moram a quatro luas de viagem, acompanhados de mulheres e filhos, o que prova a existencia de avultada confiança na nossa ação, presentando ao posto arcos e flechas e recebendo machados, enxadas e terçados,, cujo manejo verificam com atenção, auxiliando nosso pessoal na broca e na derruba” (ACERVO SPI\INSPETORIA-REGIONAL-1_IR1\999_VARIOS-POSTOS\CAIXA 56\PLANILHA 394, p. 83).

No Ofício nº 56, destinado ao Interventor do Estado do Amazonas, demonstra as intenções de interligação de ramais, até mesmo por estradas, entre os rios habitados pelos “Uamiris” (Chauvin destaca o número de “32 malocas” só no vale do rio Camanaú) e “Atroaris” para “a exploração sistemática da castanha”, ao invés “de esforços esporádicos e violentos” praticados até então. Para isso, seria necessário garantir “a reserva de terras aos silvícolas” (ACERVO SPI\INSPETORIA-REGIONAL-1_IR1\666_SEDE-DA-INSPETORIA\CAIXA 54\PLANILHA 381, p. 59). Havia, portanto, uma nova proposta de garantir uma posse indígena aos “Uamiris” e “Atroaris”. Tal perspectiva atenderia ao ideal de *gerir* as relações que eram estabelecidas de maneira conflituosa entre os regionais, comerciantes, os Kinja e o poder público regional, para que se tornasse possível *gestar* a exploração econômica dos castanheais, da batala e outros recurso naturais, protegendo os índios do contato com o *mal civilizado*.²³²

Desde 1920, quando o rio Jauaperi entra na rota do comércio internacional e passa a ser cobiçado de maneira mais intensa, os conflitos com os Kinja se potencializam, levando-os a se afastarem de suas margens. Os grupos que viviam na margem direita, literalmente sumiram do mapa, nunca mais foram vistos. Segundo *Dawuna*, a turma de seu avô que era das cabeceiras do Alalaú fazia acampamentos nas margens do Jauaperi, como por exemplo, onde hoje é a vila Samaúma e de lá seguiam viagem para Moura para fazer troca com os *kaminja*. É provável que os temíveis “Jauaperys”, “Uamirys”, dos quais falava Barbosa Rodrigues a partir das notícias da época aos ataques à Moura, ou mesmo os “Crichanás”, fossem compostos por um desses grupos do avô de *Dawuna*. *Kaie’e* Paula, que também tem origens num dos afluentes do Alalaú, conta que seu pai falava sobre grupos que viviam na margem direita do Jauaperi, mas que ela mesma não chegou a ver. Segunda ela, havia um caminho dos Kinja pelo rio Maracacá que ligava o rio Camanaú ao rio Jauapery, por onde seu pai e ela própria andaram.

Foi exatamente na foz do Maracacá que se instalou o primeiro Posto do SPI, em 1912, denominado Posto Indígena de Atração Tauacuera, em mesmo local onde já havia tido uma missão e um destacamento militar, em 1859, com vistas a impedir a descida dos “silvícolas” à

²³² Sobre os léxicos *gestar* e *gerir*, ver Souza Lima (2002, p. 16).

foz do “Jauapery” (BANDEIRA, 2009, p. 31). Alípio Bandeira descreve que os funcionários do *posto indígena* conseguiram identificar várias “malocas” nesse período, como: “Maracacá, Sumauma, Xiparina, Maháua, Abinauahú, Cachoerinha, Alauahú, Jauarituba, Campina e Quartel” (BANDEIRA, 2009, p. 65). Os nomes das aldeias foram fornecidos pelos habitantes de Moura e seguem, em sua maioria, os nomes dos afluentes do Jauaperi. Se observa que, ainda no início do século XX, os Kinja ocupavam as margens do Jauaperi. Bandeira ainda destaca que Bento de Lemos verificou que os índios que ali habitavam costumavam se deslocar do rio Branco ao rio Uatumã, utilizando o rio Alalaú, ou o rio Urubu. Fato que corroborava com as descrições do capitão Ribeiro Guimarães no século anterior (BANDEIRA, 2009, p. 31). Anterior a esses acontecimentos, Bandeira (2009, p. 43-50) também descreve que nesse lugar havia um barracão de propriedade do vice-governador, Coronel Antonio Bitencourt, em sociedade com o Sr. Antunes, cujo empregado tendo agido com força desproporcional empurrando um indígena de uma escada, deu início a um conflito onde os funcionários do barracão foram mortos e vitimado também um índio. Como represália o governador Constantino Nery encaminhou uma expedição comandada pelo capitão de polícia João Olympio da Rocha Catingueira, que, com a ajuda de um jovem, chamado de Manoel, que fora “tomado em criança aos silvícolas” pela família Horta, da vila de Moura, localizou uma aldeia no rio Jauaperi e ateou fogo com todos dentro. Essa ação “hedionda” foi noticiada por jornais à época e por Koch-Krunberg dando conta de 300 vítimas, entre mulheres e crianças e ainda levado 18 presos para Manaus.²³³

O PIA Tauacuera funcionou até que as pressões causadas pela invasão de castanheiros (*tetky bybyny*) no rio “Jauapery”, possibilitada pela concessão de lotes definitivos e provisórios pelo governo do Amazonas, o deslocaram para o *Mahoa* (ou *Maháua*, como aparecem nos registros do SPI). No rio Uatumã, a entrada de caucheiros e seringueiros e as vítimas indígenas decorrentes desse processo também já era de conhecimento do recém-criado órgão indigenista quando da instalação do PIA Tauacuera no rio Jauaperi. Se a borracha viveria sua queda na economia amazonense, por outro lado a castanha assumiria sua pujança até os anos de 1940, quando novamente a borracha se torna valorizada com a alta de preços no mercado nacional e internacional. Com esse novo arranjo do mercado internacional, o Jauaperi foi invadido por comerciantes atrás dos castanhais que despontavam no baixo Negro e Jauaperi. A 1ª Inspetoria

²³³ Hübner, quem informa o ocorrido por carta à Koch-Grünberg, fotografou cinco desses índios que foram mantidos presos em Manaus. Suas fotos foram publicadas em *Die Yauapery* (HÜBNER; KOCH-GRÜNBERG, 1907), como informado no capítulo anterior desta tese.

Regional do SPI, que havia conquistado uma importante decisão legal a favor dos índios do Jauaperi com a Lei Nº 941, de 16 de outubro de 1917²³⁴, se via naquele momento em árdua tarefa para garantir a não violação da lei. Isso porque o novo governador do Amazonas, desembargador Cesar do Rêgo Monteiro, do Partido Trabalhista Conservador (PTC), em 1921, assim que tomou posse, desconsiderou a primeira lei estadual que concedia a posse imemorial por ocupação indígena do Estado e concedeu lotes de terra a particulares. Dentre estes estavam seu sobrinho e um ex-colaborador do SPI, integrante da família Horta, da vila de Moura, bem como, uma firma aviadora de castanha, Guilherme Baird, Bezerra & Irmão, entre outros (BANDEIRA, 2009, p.71). As pressões em torno dessa exploração, somadas ao contexto da revolução de 30, tornou a defesa dos direitos indígenas comprometida.²³⁵

Os grupos kinja, que se situavam nas cabeceiras do Camanaú, do Abonari (tributário do Uatumã) e dos vários tributários do Alalaú, passaram a se locomover mais pelo rio Camanaú, ou pelos rios *Kareb* e Curiaú para alcançar o *Waba Manja*, utilizando-se dos inúmeros caminhos traçados por entre esses rios. Sem deixar, no entanto, de se locomoverem para as imediações do posto *Mahauá*, abaixo da foz do Alalaú. É bem provável que os Kinja já prestassem, momentaneamente, serviços a comerciantes que se instalavam na região nesse período.

Alguns dos Kinja com quem eu andei pelos rios Jauaperi, Macucuaú, Alalaú, Camanaú e Uatumã me descreveram inúmeros conflitos com castanheiros (*tetky bybyny*), seringueiros (*kynryba bakany*), caçadores (*nykwa bakany kaminja*), pescadores (*xiba bakany*), entre outros “curiosos”.²³⁶

²³⁴ A primeira proposta de regularização fundiária para os Kinja se deu no “vácuo” (para usar uma categoria de Carvalho para se referir as brechas dos procedimentos administrativos e legais) deixado pela queda da economia da borracha, durante a gestão de Pedro Alcântara Bacelar, do Partido Liberal Amazonense (PLA), a frente do Governo do Estado do Amazonas. Melo (2007, p. 212) destaca a atuação marcante na gestão de Bento de Lemos (1916-1932) a frente da Inspeção do Amazonas na defesa dos direitos dos povos indígenas, apesar das dificuldades orçamentárias. Convém lembrar que foi durante a sua gestão o momento que marca justamente a passagem do termo *índios* enquanto categoria do senso comum para o de *status* legal distinto, adquirido pelo regime jurídico estabelecido pelo Código Civil, de 1917, e pela Lei Nº 5484, de 27/08/1928 (SOUZA LIMA, 1992, p.160). Esse regime jurídico específico para os *índios* animara Souza Lima (1992, 1995, 2014) a observar o exercício da *tutela* e, por conseguinte, do *poder tutelar*.

²³⁵ Darcy Ribeiro avalia que, em virtude de Rondon não ter apoiado a revolução, por conta de suas convicções positivistas, e do SPI sobreviver a sombra de sua imagem, levou o órgão a quase extinção (1986, p.144). Em 1930 a 1ª IR do SPI contava com 05 postos de pacificação, 16 postos indígenas e 02 entrepostos, e ainda 08 escolas primárias. Em 1931, foram extintas todas as escolas, ficando com 13 postos indígenas (documento sem data e assinatura existente no acervo do SPI, caixa 55, planilha 388, disponível em <http://www.docvirt.com/docreader.net/docmulti.aspx?bib=museudoindio>).

²³⁶ Bruno (s/d) traduz a palavra *bakany*, por matador e colhedor. Exatamente os sentidos atribuídos às atividades observadas pelos Kinja dos *kaminja*.

Kaie e Paula e *Warakinja* Djanira foram as mulheres mais velhas com quem conversei nas aldeias. Com o aprofundamento da conversa com Djanira, intermediada por *Aprixe* e *Waika* (filho e neto, respectivamente), sobre o tempo em que ela andava pelo território, soubemos que o primeiro *kaminja* que ela avistou foi um seringueiro. Esse *kaminja* construiu uma relação de “amizade” com o marido dela, *Pitxywa*. Segundo Djanira, ele organizou uma equipe formada por: ele próprio, *Kinyma*, *Werytakmaha* (*Sawipa* - apelido dado a ele por ele mesmo fazer mingau, fazer rede, biju, atividades atribuídas as *weri*), *Wanakta*, *Wayne*, *Kwaxirany* e *Mahna*, para trabalhar com os seringueiros. Mencionou que foi no *Xara* que ela pôde ver quem era *kaminja*, como era *kaminja*. Disse ainda que esses Kinja ficaram bom tempo trabalhando para os *kaminja*, no tempo da borracha. Então, tentei, por intermédio da tradução de *Waika*, saber como se dava essa relação de trabalho:

Waika: quando eles terminaram o serviço seringueiro levou eles pra Manaus. Ele ganhou um forno. Ganharam sete fornos.

Eu: e como é que eles foram pra Manaus?

W: Esse seringueiro levou eles, né? Ele se responsabilizou por esses Kinja.

Eu: e todos voltaram?

Waika: todos voltaram.

Com a ajuda do pai na conversa com sua avó, *Waika* explica que os seringueiros foram na aldeia e viram as mulheres trabalhando, fazendo beiju em cima do forno de barro. Aí ele pensou que seria bom comprar forno para elas. Por isso, os levaram para Manaus. Djanira lembrou que *kaminja* teve que tirar a roupa deles, “aquele cipó”, e vestiram calção. *Aprixe* disse que “tinha Funai no meio”. Indaguei então se não seria o SPI, ao que ela respondeu: “SPI. Ele tomava conta dessa gente”.

Quando perguntei a *Aprixe* se ela lembrava de alguém do SPI que os acompanhava, *Waika* se dirige a avó, fazendo a mesma pergunta. Todavia, *Warakinja* não lembrava. Quando *Aprixe* repete a pergunta, ela lembra de “Carnato”, “Carnaldo”. *Waika* explica que como kinja entendia mal a pronúncia, achava que poderia ser Arnaldo. E prossegue seu relato:

Ele que falava: não, não pode matar eles! Naquele tempo não entendia a pronúncia direito. Eles ficaram com ele na cidade, na casa dele. Ele que tomava conta dos Kinja Ela disse que eles desceram do *Mahoa*, desceu o rio Jauaperi, rio negro, até Manaus. Ela lembra do posto do SPI. Ela lembra que tinha um nome assim tipo “babosa”, não sei se era “bagunça”, não sei.²³⁷ Era uma coisa por aí assim. Ela só entendia assim né? o funcionário do SPI. Ai esse pessoal do SPI foi junto com esses 7 kinja, com seringueiro acompanhando eles. Passou um bom tempo na cidade. Ganhou forno e

²³⁷ Num relatório do SPI fala que o posto indígena Camanaú será chamado de Barbosa Rodrigues.

todos os 7 retornaram pra aldeia. Primeiro ajudaram a tirar “*xirikia*” (corruptela de seringa, que em sua própria língua chamam de *kynyryba*), depois que *kaminja* levaram eles para a cidade.

Em seguida, procurei saber o que os Kinja haviam contado quando retornaram para a aldeia e pedi que *Waika* perguntasse a sua avó.

Eles contaram história quando chegaram na aldeia, que tiraram o cipó, vestiram roupa. Um funcionário não deixou matar nós. Ele contou na aldeia assim, que não deixou matar nós.

Insisti com *Waika* para ele saber com a avó, o que os Kinja haviam falado sobre a cidade. Ele traduziu a fala da avó:

*Atão*²³⁸ que não deixou matar eles. Ele chorou quando *kaminja* tentou matar eles lá na cidade. *Atão* não deixou matar eles, ficou responsável por eles. Ele foi com eles *desde* o Alalaú. Viram muito *kaminja* na cidade, ficaram assustados e tentaram voltar. Ai *kinja* falou pra outro *kinja*, nós viemos de muito longe e, então, não deixou eles fugirem. Aí meu avô segurou: calma, bora acalmar. Meu avô, *Kwarinamy*, segurou até que esse *Atão* conseguiu uma viagem de volta pra aldeia. Ai, voltaram. Quando chegaram no porto, andaram um pouco né? no mato, tiraram roupa deles, fizeram outro calção, calção normal deles de cipó, e foram pra aldeia. Foi assim. (Depois de uma breve conversa entre eles, ele volta a traduzir).

Ela tá contando que eles chegaram de roupa mesmo e *kinja* tava estranhando: o que é isso, né? Sem entender nada. Aí explicaram que na cidade é assim, usa roupa. *Kaminja* jogou nosso *kamixa* na cidade e nós ficamos de roupa. Quando a gente ia nu, *kaminja* quase mata nós. Tinha um *kaminja* que não deixou, né? Em seguida, ele falou pro povo dele agora eu vou retornar a fazer nossa roupa, aquele *kamixa*, né? Fizeram e jogaram roupa fora. Ficaram nú de novo. Cada um fez seu *kamixa*. Assim eles contaram a história. [na cidade] era muito *kaminja*, muito ruim. Não era bom. Eles só levaram 7 fornos. Ganham só os fornos. Até meu pai viu (*WARAKINJA DJANIRA*, tradução *WAIKA*, 18.12.2016).

Procurei então saber aonde eles trabalhavam na seringa, ao que respondeu ter sido no Alalaú. Quando indaguei sobre conflitos com seringueiro, respondeu: “aqui [lá] no Abonari [estávamos na aldeia *Atywa*, no rio Pardo] matava seringueiro. Agora meu avô foi diferente, né? Trabalhou com eles. No rio Abonari matava seringueiro na época”.

²³⁸ Um nome mais próximo que se poderia referenciar é Adão. Não encontrei nos documentos dessa época nenhum servidor com esse nome, se é que se tratava de um servidor do SPI. Nos anos de 1970 teve um servidor da Funai chamado Adão Vasconcelos, atendente de enfermagem. Este foi um dos sobreviventes de um ataque dos *kinja* no Posto Indígena Alalaú II, em outubro de 1974. Eu desconfio se tratar de Abraão, por conta dos relatos de outros *kinja*, como apresentarei mais a frente, e de documentos do Inspetor do SPI, Alberto Jacobina, que descrevem seus serviços.

Insisti em saber como ocorriam os deslocamentos dos Kinja para encontrar com o seringueiro e se havia um local específico para esses encontros.

Tinha seringueiro no rio Abonari, em cada desse rio também tinha. Aqui, lá no *Kareb*. Assim foi né? Essa região aqui acho que não mataram não, ele tá falando. Só lá no Abonari. *Aprixe* diz que *Mepini*, *Peietyky* saiam de *Arine* [no rio Abonari] e subiam o rio para matar os seringueiros. (*Waika, Atywa*, 18.12.2016)

Considerando que foi o marido de *Warakinja* quem trabalhou com os seringueiros e que ela deve ter por volta de uns 90 anos²³⁹, tendo sido a segunda esposa de *Pitxuwa*, esse evento deve ter ocorrido um pouco antes ou um pouco depois de 1940. Não encontrei nenhum documento do SPI que descrevesse a ida de algum kinja para Manaus, o que não impede que realmente o SPI tenha intermediado essa negociação. Desde, pelo menos, 1929, o SPI mantinha contratos que outorgavam a comerciantes a exploração de recursos no rio Jauaperi, desde que não utilizassem a mão-de-obra indígena, que não os hostilizasse, bem como pagassem uma porcentagem sobre o lucro aferido, para tanto devendo ficar sob sua fiscalização.²⁴⁰

Ao passo que os *kaminja* vinham chegando e estabelecendo relações amistosas com alguns Kinja, estes, por sua vez, mantinham seus conflitos entre os diferentes grupos que habitavam toda essa região dos afluentes do Jauaperi e do Abonari. Para muitos casos, essas alianças com o *kaminja* não eram muito bem aceitas por outros grupos que não desfrutavam da economia das trocas que esses estabeleciam, ficando sujeitos a muitos boatos e redundando naquilo que explicam como “a partir daí não tinha conversa”. Aldeias no Macucuaú, Alalaú e Abonari foram atacadas por grupos kinja por estes não aceitarem as alianças realizadas com os *kaminja*. Pelo tempo reduzido de pesquisa, não me foi possível aprofundar a investigação sobre como os Kinja pensavam e concebiam os limites das relações interétnicas que culminavam com o entendimento de que um determinado *mydy iapremy* e a sua turma ao conceber uma aliança mais duradoura com *kaminja* passam a ser considerados perigosos, “brabos”, e, para tanto, serem alçados a *inimigos*. E como tais, quais seriam as tentativas de negociação, até o ponto de

²³⁹ No registo do PWA, *Warakinja* Djanira está com data de nascimento de 01/07/1937. Não cheguei a pesquisar sobre como eles chegaram a essa data, uma vez que nessa época não se tinha o controle e registro sobre os nascimentos. De toda maneira, acredito que ela possa ser uns 10 anos mais velha, considerando a árvore genealógica que montei da família, associando a locais de origem e possíveis eventos.

²⁴⁰ Como exemplo, ver escritura de autorização entre a Inspeção de Serviço de Proteção aos Índios no Amazonas e Acre e Raymundo de Oliveira Horta para trabalhar nas imediações do rio Jauaperi na safra da castanha (acervo SPI, caixa 54, planilha 381, disponível em <http://www.docvirt.com/docreader.net/docmulti.aspx?bib=museudoindio>)

não ter mais conversa? Ou, a partir do conflito, como isso era revertido, por relações simbólicas, políticas e de poder, para o grupo que liderava esses ataques?

Essas são questões que gostaria de dar andamento em minhas pesquisas futuras. Por ora, basicamente, pude perceber as seguintes situações de conflito que envolviam os *kaminja*: i) Vingança de parentes cosanguíneos (*iaska*) mortos por grupos dos próprios Kinja; ii) Vingança de *iaska* mortos por *kaminja*; iii) Vingança por feitiços que vitimaram seus *iaska* praticados pelos próprios Kinja; iv) Vingança por feitiços que vitimaram seus *iaska* - de pequenos acidentes, ter se queimado, a alguma doença que levava à morte (*maxi*) - praticados por *kaminja*. Em linhas gerais, a morte de um *iaska*, por diferentes situações, poderia se associar a aliança de algum grupo com *kaminja*. Todas essas situações poderiam se associar às motivações de troca. Qualquer gesto, intenção ou palavra que fugisse de um comportamento esperado poderia redundar em conflito letal. Os homens, para vingar a morte de um dos seus, se lançavam aos pontos de troca para matar quantos eles pudessem, até eles mesmos serem abatidos.²⁴¹

Aprixe quando descrevia seus primeiros contatos com o *kaminja* observava que após uma situação de conflito entre grupos kinja, um de seus líderes foi morto por um *kaminja*.

Uma vez estava com *Tykwaxina* [marido da mãe da mãe de *Aprixe*] quando atacaram a aldeia dele. Depois do conflito descemos para o porto (no *Paryry*, onde se faziam as trocas). Como não tinha *kaminja* descemos para o *Mahoa*. Lá que *Tykwaxina* morreu. *Kaminja* matou ele. Perto do *Paryry* tem um acampamento nosso, *Warymaira utape* (boca do rio *Warymaira*²⁴²). Com o tempo nós voltamos para *Warymaira* para trocar com *kaminja*. Trocamos rede (*samyka*) por cachorro (*naminja*). Sempre se fazia troca nesse lugar. Nosso chefe falava pra gente trocar por cachorro fêmea. Na época do conflito [entre os Kinja] o cachorro ficou pra lá. Daí queriam trocar por um cachorro fêmea. Já existia cachorro, mas com o conflito perdemos o cachorro. Lá perto do *mahoa* tem acampamento. Lá *Tykwaxina* falou pra mim: calma, fica aqui. Você é jovem. Deixa que eu vou lá. Daí ele foi com *Pinamy*. *Tykwaxina* foi na proa e *Pinamy* foi remando. Eles foram levando banana madura e artesanato. Ficaram mostrando e gritando: “ei, panana come!!!”, “*iakyny mare!!!*”. Ai...pow!!! Só recebeu o tiro. Onde está o *mahoa*, o limite dos *kaminja* era mais embaixo. Lá que ele morreu. *Pinamy* que estava atrás pulou e escapou. *Tykwaxina* caiu dentro da canoa. *Pinamy* levou tiro de raspão no ombro na hora que tava pulando. Quando *Pinamy* chegou no acampamento ele contou o que aconteceu, e todo mundo chorou porque morreu o chefe deles. Quando acontecia isso eles todos voltavam pelo caminho que vieram. Estavam no acampamento próximo, *Xere*, *Mana'a* e *Amana*. Como perderam a canoa tiveram que fazer o caminho a pé. Andaram um dia todo, dormiram no caminho e chegaram de

²⁴¹ Situação muito próxima à descrita por Mauss ao descrever o caso do *amok* malaio (2003, p. 352).

²⁴² Possivelmente um lugar com muito *Waryma*. Provável corruptela de arumã, como ficou conhecido o nome popular dessa planta altamente utilizada pelos índios amazônicos, desde o Maranhão, para produção de suas cestarias e artesanato. Há outras variantes dessa palavra tupi como guarimã, arumá, arrumá, arrumã, caeté e uarumã.

tardinha no *Warymaira utape*, onde eu estava com os outros. Daí retornamos tristes para a aldeia. *Pianamy* assumiu a chefia (APRIXE, 08.12.2016).

No Jauaperi aconteceram vários conflitos como esse. *Dawuna* relata um caso em que *Ate* e *Kyna* levaram seu grupo para guerrear no Jauaperi. *Ate* levou arco para trocar com *kaminja* na boca do Alalaú. *Kaminja* ficou dizendo que ele era do rio grande (*awa*). *Ate* trocou com vários *kaminja*, mas teve um que não quis trocar, daí começou a guerra. A maioria dos *Kinja* que estavam no acampamento morreram. Sobraram apenas três que voltaram para a aldeia. Posteriormente, *Wame*, um dos sobreviventes desse ataque, como vingança fez feitiço para outro grupo – que não foi o que lhe havia atacado -, matando todos, menos um, *Many*. Quem não participou da guerra escapou do feitiço (retomarei essa história mais a frente).²⁴³

Em outro episódio, *Ewepi* e sua turma tentou trocar artesanato com *kaminja* por faca e acabou morto. Não sabem bem o motivo. A aldeia dele era próxima a boca do igarapé *Xara*, afluente do Alalaú. Foram por um caminho por terra até chegar ao Alalaú. *Ewepi* matou um *kaminja*, mas na volta foi surpreendido por outros *kaminja* que atiraram contra eles. *Dawuna* conta que já estava na cabeça dele que iria morrer, por isso falou para os mais jovens que quando atacasse saíssem da canoa para se salvar. Eram duas canoas. Aqueles que escutaram seu “chefe” se salvaram. *Pirixi* se fingiu de morto e nadou até a beira para se salvar. *Wiribia* Júlio, outro sobrevivente que conta essa história desse conflito, ainda está vivo.

Muitos casos como esse reforçam a ideia de uma consciência moral que levava os indivíduos a vingar a morte, ou mesmo um insulto, matando o maior número de pessoas até a sua própria morte.

Em outro caso, que coincide com a história contada por *Wiribia* Paulo quando viu *kaminja* pela primeira vez, *Kinyma* era o chefe. O filho dele foi morto, picado em pedaços por *Mahna*. *Kinyma* ficou com raiva e pegou sua turma para matar *kaminja* e morrer. Ficaram esperando *kaminja* e nada dele aparecer. Já tinham decidido voltar e estavam moqueando peixe quando o barco apareceu. Daí encostaram a canoa no barco e dois *kinja* subiram, *Kamanau*²⁴⁴

²⁴³ Essa leitura parece destoar um pouco de muitas outras que descrevem os ataques dos *kinja*, pois os relatos de feitiçaria e de ataque por pó normalmente são atribuídos a outros grupos que não *kinja*. Estes não adotavam a mesma prática. Eles reuniam seus *iaska* e afins e atacavam os *kinja*, ou *kaminja* para vingar a morte dos seus entes. Não utilizavam pó tanto às escondidas, quanto por meio de flechas invisíveis, como aparecem em muitos relatos. Eles preferiam usar flechas reais. Em muitos casos seus alvos eram atacados por mais de uma flecha, reforçando a importância do grupo de guerreiros. Nesse sentido, vingar o morto, assim como para os yanomami, é sempre “matar/comer” alguém. (cf, KOPENAWA E ALBERT, p.636, nota 1).

²⁴⁴ Segundo *Kabaha* tratava-se de um apelido dado a ele por *kaminja*.

e *Kinyma*. Não sabem o que aconteceu com eles, se foram presos ou mortos. Os que ficaram em terra escutaram os gritos. Um kinja de nome *Kipe* ficou rodeando o barco, de canoa, para escutar, como não conseguiu entender tentou fugir, mas foi morto por um tiro. *Iatrypa* morreu na ilha, não foi na canoa. *Dawuna* diz não saber por que ele recebeu o nome dessa história, pois quem estava liderando era *Kinyma*.²⁴⁵ *Wanakta*, que participou desse conflito, ainda estava vivo quando *Dawuna* relatou o caso.

Todos esses casos de conflito dão nome as toponímias que estão na cartografia kinja. Foram contados esses e outros casos enquanto navegávamos pelo Alalaú, Macucuaú, Jauaperi e Uatumã. São oriundos de relações e emoções que fazem parte da forma como constituem sua territorialidade. A memória é invocada a cada nova margem, a cada nova ilha, uma curva de rio, um acampamento, uma cachoeira, um *mahara*. Lugares onde a narrativa é atualizada e repassada não só para os pesquisadores, mas para os mais jovens que acompanham a expedição. Foi assim que *Dawuna* aprendeu, andando com seu pai, cunhados, sogro. Uma narrativa composta de gestos e braços a orientar, como um pêndulo, uma bússola corporal a marcar as linhas afetivas com o espaço, a romper a floresta e desnortear a geografia econômica com a performatização de seus mapas mentais. Junto aos gestos, sons de outras vozes que não ficam passivas ao narrador principal e contam/cantam junto com ele a história de seus grupos, de suas famílias e de seus rivais. Era como se conseguissem inscrever nos caminhos que iam traçando por sua história territorial um mapa multimídia em que se pudesse ouvir os sonhos, sentir o pó invisível de suas flechas, *transformar* as linhas em *Xiriminja* (cobra) de forma a demarcar suas relações de parentesco, suas alianças e os limites emocionais de pertencimento. Ainda nesse mapa metafísico, *Xiriminja* entregaria esses limites ao *Waiamy* (jabuti) para que este os fizesse chegar ao céu com suas flechas, abrindo caminho para que *Mawa* (demiurgo) pudesse, por fim inserir todos os domínios dessa vida mítico-musical kinja. Essa digressão romântico-xamânica foi revelada por um sonho acordado, ao acionar a memória de quando seguia os caminhos que os Kinja me conduziram.

No alto Camanaú também me foram relatados muitos conflitos com *kaminja*. *Kaie'e* revelou uma história interessante

²⁴⁵ Interessante observar aqui a referência da história pelo nome de um “chefe”. Esse chefe, contudo, é um personagem ocupado por várias pessoas em determinado momento, não sendo uma individualidade que se possa contar numericamente, mas simbolicamente importante à memória coletiva e individual - esta última, no sentido da recriação da história e, também, um pouco de autoria, levando em consideração que está sendo registrada para ser escrita por um antropólogo.

Eu vi *kaminja* morto no Alalaú. Teve um kinja que tomou um tiro na cabeça, mas não morreu. No Abraão eu não vi guerra/conflito. Eu vi no Alalaú quando era menina (*ase*). Depois eu vi mensagem que mataram Abraão. Ao mesmo tempo mataram *kinja kaxiry*. Chegou Nene, e kinja matou ele. Lá no Iana [uma aldeia], quando voltamos, que nós sabemos da notícia de Abraão e Nene tinham sido mortos. Lá na briga de Alalaú, Madiri tomou chumbo na cabeça. Esse aí que eu vi pessoalmente *kaminja* morrendo. O *Madiri* levou chumbo. *Wehri* levou flechada de *kaminja* que tinha sido atingido. Ele caiu dentro da água. Daí tirou a flecha do corpo e jogou no *Wehri* (KAIE'E PAULA, *Mamany*, 25/10/2016).

Quem era Abraão e Nenê? Não obtive muitas informações sobre o tal Nenê. Lembram apenas que era um *kaminja* que chegou a fazer uma casa no Camanaú e pendurava peles de animais no quintal dele. O que leva a crer que deveria ser um *gateiro*. Foi morto pelo grupo de *Wanakta*, *Awane*, Comprido, *Kiana* e *Anerepy*. Entendi, primeiramente, que suas recordações desse *kaminja* giravam em torno de apelidos que ele havia colocado nos Kinja. Chamava *Anerepy* de “Passarão” e *Wehri* de Cândido. Todavia, me ocorreu a hipótese de eu ter entendido errado uma das nomações. Ao invés de Nenê chamar *Wehri*, um Kinja, de Cândido, poderia estar se referindo a sua mulher (*weri*). Nesse caso, Nenê seria o marido de Cândida. Portanto, o chefe de posto do SPI e com ligações com Abraão.

Abraão ocupa um lugar mais presente e particular nos regimes expressivos dos Kinja acerca da história contemporânea das relações interétnicas. Além de estar presente na memória dos Kinja, Abraão também está inscrito nos documentos do órgão indigenista. Ele é citado no documento do Inspetor da 1ª IR do SPI, Alberto Jacobina, por ocasião do “massacre” no Posto Indígena de Atração Manuel Miranda, em 1942.²⁴⁶ Estava o inspetor obstinado a encontrar os responsáveis pelo ataque ao posto e as mortes dos funcionários. Em fevereiro de 1943 se iniciou a construção do posto, agora sob o nome Posto Indígena de Atração Irmãos Briglia, em homenagem aos servidores Manoel Briglia, chefe do posto, e seu irmão, mortos no ataque desferido pelos Kinja. Dizia Jacobina que Abraão era um índio “vaimiri” que estava como guia da expedição (e provavelmente intérprete). Abraão teria se oposto a subida dele às malocas, argumentando que seria melhor ele subir sozinho primeiro e avaliar a conveniência da subida do inspetor e, que, para tanto, seria melhor esperar no posto. Como bem lembra Monte (1992, p. 108) o ataque dos Kinja se deu “no momento em que a economia do Estado do Amazonas apresentara forte índice de recuperação, redirecionando-se para a produção gomífera”. Alerta o

²⁴⁶ Na ata de instalação do posto consta que o objetivo era de “atrair os índios Uamiris que habitam os vales do rio Curiaú e Camanaú, e mesmo os Atroaris, que tem seus clans nos afluentes do rio Jauaperi e Alalaú e que não se distanciam muito daqueles rios”. Assinam a ata: Antônio de Melo Sampaio, Manoel Briglia, Luiz Gonzaga Pinheiro (?) Briglia, (...) Medeiros (está indecifrável), Antonio Gadelha Dias dos Santos e Raimundo Ferreira de Oliveira (Acervo SPI – 179_Rio Camanau_delegacia – caixa 54 – Planilha 372).

autor, que os relatórios do Posto nada mencionam sobre a produção extrativa, mas “é possível que os irmãos Briglia tenham seguido as orientações do Inspetor Eugenio Chauvin, para incorporar os Waimiri-Atroari, na exploração de produtos naturais da região do Camanaú” (MONTE, 1992 p. 109).

Continuemos com a história contada por *Kaie’e* Paula. Quando perguntada sobre se tinha visto aldeias no Jauaperi, afirmou que tinha muita aldeia pra lá, no caminho que atravessava para o outro lado do rio. Lembrou que a mãe de Arie, um dos Kinja que estava me acompanhando com a pesquisa e que deveria ter por volta de 60 anos, morreu numa aldeia que tinha no caminho que seguia pelo rio *Marakaka* (Maracacá).

Eu vi as aldeias recentes pra cá, pra lá era antigo. Por aqui eu sei. Meu pai fez caminho para o *Marakaka*, ele dizia: esse aqui é o caminho pro *Marakaka* que vara lá no rio. Meu pai estava no caminho e Abraão foi atrás de nós. Disse-nos que deixou *maia* no caminho do *Marakaka*. Daí voltamos pra pegar. Abraão trocava panela, terçado e levava crianças pequenas. Tinha naquela época panela de ferro grande que Kinja trocava por *weri*.²⁴⁷

Fomos com minha mãe ver o material, estavam no acampamento. Abraão veio no barco. Minha mãe que viu. Quando a mãe de Abraão morreu, ele foi pro [morar com] *kaminja*. *Parywe* convidou ele para trabalhar com *kaminja*. Onde está aldeia de Rodolfo, o sogro dele, *Mahna*, fez roçado no *Jatymy*. Eu plantei cana lá. Eu quero pra levar lá pra [nova] *Warawyba*²⁴⁸. Meu pai trouxe mandioca (*minja*). Meu pai fundou o *Warawyba* [antiga aldeia próxima a atual]. Por isso, pedi a *Mahna* pra levar pro *Warawyba*. A gente transportava na canoa, muda de cana, maniva, batata, cara, abacaxi, trazia pra cá. Lá na roça tinha muita batata. Nós viemos *Wehri*, *Amixa*, *Wanakita*, *Mahna*. *Kiana* [chamavam ele pelo apelido – *Maio*, que tinha barba] veio pra ajudar meu pai e plantaram roçado. Nós escapamos da morte. Muitos morreram. *Kaminja* tava matando a gente [morte provocada por *maxi*]. *Warasy*, *Wabixi*, *Maio*, *Mahna*, *Mariri*, nossa família (*a’aska*) escapamos. (KAIE’E PAULA, MAMANY, 25/10/2016)

Havia um caminho terrestre que ligava o Camanaú ao Jauaperi, que era conhecido e servia como local de troca. *Kaie’e* revela, portanto, um dos vários caminhos, utilizados por castanheiros e seringueiros, que adentravam o território kinja, e que, por sua vez alimentava os projetos do SPI. Além disso, ela menciona que Abraão era um Kinja, e com a morte de sua mãe foi entregue ao *kaminja*.

Quando eu navegava com os Kinja pelo Camanaú paramos em frente ao antigo posto do SPI. Ainda havia vestígios da escada usada nos períodos de seca do rio para chegar ao cume

²⁴⁷ Durante a tradução procurei notar como eles observavam essa modalidade de troca. Entendiam que não era uma troca “boa”. *Anerepy* João, contudo, avaliou que era uma criança que não tinha mais mãe, que sua família havia morrido e que seria difícil dessa criança sobreviver sem a sua mãe. O mesmo ocorreu com *Wakia*, que se transformou em Abraão.

²⁴⁸ Aldeia que tem como *mydy iapremy*, *Kabaha* Paulo.

do terreno. *Kabaha* dizia que tinha sido naquele local que *Wanakta* tinha flechado a Cândida, mulher do “chefe” do Posto do SPI, refundado em 1943. Ela foi flechada, mas conseguiu descer o rio Camanaú de canoa. Estava grávida e teve a criança mais para baixo do rio, num acampamento na boca do igarapé do Veado. Foram dois ataques dos Kinja a esse posto, esclareceu *Kabaha*.

Perguntei se era daquele local a história de um Kinja que andava com *kaminja* e que por conta disso eles não gostavam. *Kabaha* explicou que estava morrendo Kinja na aldeia e resolveram atacar os *kaminja*, que seriam os responsáveis por essas mortes provenientes do ataque de *maxi*. Perguntei mais uma vez se tinha Kinja com os *kaminja* no Posto. *Kabaha* disse que no meio deles tinha o Abraão, como era chamado em “*kaminja iara*”. Chamava-se, inicialmente, *Wakia*. Perguntei se havia morrido ali. Disseram que sim e que “a *kaminja* dele também morreu”. Explicou da seguinte forma:

K: Como você junto da gente, talvez pessoal vai matar nós (risos), né? Assim que foi. Ele trabalhou muito com eles. O registro de história tem que ele tinha filho com essa *kaminja*. Ele apresentou: essa aqui é minha mulher, esse aqui é meu filho. Então tá bom. Aí Kinja de manhã cedo fez ataque, bem cedinho.

Eu: a mulher dele era *kaminja*?

K: Era *kaminja*. Talvez tem filho dele por aí, não sei. Tem história isso. Talvez filho dele vai... (foi interferido por *Djawe Zacarias*)...[no sentido de aparecer qualquer hora]

Djawe Zacarias: Ele saiu da comunidade de lá. Aí *kaminja* pegou ele pra criar. Se formou de ser *kaminja*. *Kaminja* pegou ele, estudou com *kaminja*. Aí foi ajudando eles, né?

Eu: mas tirou ele de onde?

DZ: da aldeia mesmo. *Kaminja* pegou ele. Ele não conseguiu voltar pra lá.

Eu: mas de qual aldeia, vc sabe?

DZ: (conversa com os outros): ele era lá do Macucuaú. A família dele diz que morreu toda.

Anerepy João: ficou só homem.

DZ: morreu, aí sobrou só ele. Aí *kaminja* pegou ele e levou. Aí saiu pra estudar. Aí transformaram em ser *kaminja*.

A partir da fala de *Anerepy* João em sua língua, *Djawe Zacarias* me informa em português que ele era do grupo de *Parywe*, tal qual *Kaie'e* Paula afirmara. *Dawuna* e *Wanamy* Raimundo, pertencentes a outro aglomerado no rio Alalaú, já haviam me contado sobre os conflitos no Macucuaú motivados por *kaminja* estar morando com Kinja. *Parywe* e *Apramy*, que habitavam o Macucuaú teriam chamado sua turma (*baxiri*) para morar com *kaminja* no local chamado de *Mena*, no rio *Nana*.²⁴⁹ Outro grupo não gostou dessa aliança e promoveu um

²⁴⁹ Chamam de *Nana syna*. Um afluente da margem direita do Jauaperi, antes do Rio Macucuaú.

ataque. Essa história se entrelaça com a feitiçaria atribuída por *Dawuna* à *Wame*, relatada anteriormente.

Waracaxi, outro integrante dos grupos locais do rio Alalaú, também já havia me dito que Abraão e *Wasaky* eram do grupo de *Parywe*, mas naquele momento eu ainda não havia feito as articulações. *Waracaxi* entende que foi o grupo deles, ou mais especificamente Abraão, quem foi abrindo caminho para *kaminja* explorar o castanhal. Dizia que Kinja trabalhava para *kaminja* na castanha, pesca e coleta de ovos de tartaruga (*wararabi*). Segundo ele, tratava-se de trabalhos forçados, como “escravos”. Kinja tentava fugir, mas eram vigiados. Teve um que conseguiu fugir se escondendo numa moita de capim e contou para outro grupo que *kaminja* não era bom não. Foi a partir da história desse fugitivo que *Wame* reuniu um grupo para matar *kaminja*. *Wame* morava mais para dentro da floresta e, de acordo com *Waracaxi*, não gostava de *kaminja*. Como sempre enfatizavam, não tinha conversa com ele. Ele matou tanto os *kaminja*, quanto os Kinja que trabalhavam com ele.²⁵⁰ Para *Waracaxi*, esse ataque teria redundado na vingança dos *kaminja*, que mandaram os militares para os atacar.²⁵¹

Foi *Many*, irmão de *Wasaky*, quem teria aconselhado os Kinja daquela região a morar longe da beira dos rios para evitar que o *kaminja* os encontrassem. *Waracaxi* disse que ele aconselhou os Kinja a procurar morar onde o beija-flor tem condição de cantar, isto é nas cabeceiras dos rios.²⁵² *Kabaha* acredita que foi *Piona*, do grupo de *Ate* e *Wasanja*, quem

²⁵⁰ De acordo com *Wanamy* Raimundo, *Wame* foi morto após conflito entre os grupos *kinja*. Junto com eles seus próprios pais. Com a morte de *Wame*, *Waraie* se tornou o *mydy iapremy*. Raimundo foi, então, “adotado” por ele após a morte de seus pais. Sempre que ocorria *maryba* ele ia acompanhado de *Waraie*. *Waraie* morreu de doença (*maxi*) enquanto andava com sua turma próximo a antiga aldeia *Maikon*. Era o início do contato dos *kinja* com as frentes de trabalho da BR-174. Raimundo não chegou a ver as aldeias na margem direita do Jauaperi e nem no Macucuaú, mas ouvia história das aldeias, em que os *kaminja* mataram o povo de lá. Foi, segundo ele, o começo da invasão. Havia duas turmas: *Mopiapyny* (na região do *Mahoa*) e *Wanai* (no rio Macucuaú).

²⁵¹ Entendo que *Waracaxi* fazia referência ao ataque do extrativista Edgar Penha, em 1928, que insatisfeito com as mortes de 11 funcionários, incluindo seu sócio, e das políticas do SPI de tentar barrar o loteamento e posse de terras reservadas aos Waimiri-Atroari, teria organizado, com a ajuda do governador Efigênio Ferreira de Sales, uma tropa composta de “praças da força pública do Estado”, tomando de assalto o posto, prendendo e levando para Manaus o “encarregado” e os demais funcionários (MONTE, 1992, p. 88-91). Segundo a análise de Monte (Ibidem, p. 90), “a situação de colapso que atravessava a economia amazonense, adicionada à indefinição administrativa do Estado durante a Revolução de 30, criou um clima necessário para acusações contra o órgão federal executor da política indigenista”.

²⁵² *Ate* Antonio Marazona dizia que antigamente o guerreiro, depois de participar de conflito com morte, só podia comer carne de beija-flor. Interessante as associações presentes ao beija-flor. Remete as origens dos *Kinja*, isto é, as cabeceiras dos rios, que por sua vez, se vincula a segurança, pureza, rapidez e, assim, interliga os domínios céu-terra-água. Lévi-Strauss (2011, p.453-455) descreve alguns mitos de indígenas norte-americanos sobre a guerra dos mundos. Neles o beija-flor é o responsável por prender no céu a corrente de flechas ou de construí-la integralmente. Para os Kinja esse seria o papel do jabuti (*waiamy*). No mito Timbira da festa *Pepkahoc*, continua o antropólogo, o pica-pau assume o papel de salvador do homem que se pensou estar morto. Mandado pelo uruburei que leva o homem para o céu, o beija-flor limpa as impurezas das doenças que o acometiam. Uma vez sarado ensinam-lhe todos os seus ritos. Sendo restituído a terra repassa seus ensinamentos para seus parentes que imaginavam que ele havia morrido (LÉVI-STRAUSS, 2011, p. 592)

colocou fogo na aldeia do grupo do Macucuaú, sobrando apenas *Kamini*, *Wixi*, *Temehe*, *Wapinje* e *Ieminjehe*. Fogo, entendido dentro das representações de vinganças por processos de feitiçaria. Esses relatos provêm de grupos diferentes, que num passado histórico recente tiveram histórias interligadas, em termos de parentesco e/ou inimizades de seus chefes. São histórias que se entrelaçam no pertencimento territorial e nos conflitos decorrentes de suas ocupações, seja por Kinja, seja por *kaminja*.

Caso de mortes, sem motivos aparentes, são relacionadas pelos Kinja ao ataque por feitiços. Nesse sentido, podemos entender que a história relatada por *Kabaha* é permeada por mortes atribuídas por ataque usando veneno (*maxi*). Este tipo de ataque, invisível, era responsável pelo aniquilamento de grande parte das famílias que compunham a casa comunal (*mydy*). O feiticeiro poderia tanto lançar uma pequena flecha, diretamente contra alguém, sem que essa pessoa visse ou percebesse, ou essa flechinha poderia ainda soltar um pó sobre uma aldeia e, ao entrar em contato com uma pessoa, esta era afetada. Entendem, portanto, que o feitiço é basicamente o modo de causar o adoecimento de alguém através dessa flecha invisível atirada por um feiticeiro.

Marina Vanzolini (2013) ao refletir sobre as técnicas de malefícios praticadas entre os *Aweti*, grupo tupi do alto Xingu, argumenta que a feitiçaria é basicamente um discurso sobre relações e como as pessoas são passíveis de serem afetadas por aquelas com quem convivem. Entendo que essa relação, embora trate-se de um povo linguística e culturalmente distinto, seja muito próxima ao caso observado entre os Kinja. Muitos relatos apontam para o entendimento de que todo tipo de evento, que no passado teria sido atribuído à feitiçaria, passou a ser atribuído à chegada do *kaminja*.²⁵³

O fato é que Abraão foi um sobrevivente dessas vendetas. Ele nasceu entre os Kinja, mas como analisou *Djawe Zacarias* foi “transformado” em *kaminja*. Estava, naquele momento, fazendo a mediação das trocas de bens e serviços com *kaminja*. E, possivelmente, lembrando Monte (1992, p.100), fazendo a mediação da exploração dos produtos florestais, não só para o SPI, como para os comerciantes de Moura e região.

Continuo com o relato do ataque ao posto do SPI.

²⁵³ Enquanto evento mais recente, a estrada tem ocupado as razões por todos estes infortúnios. No conflito em questão, em que o *kaminja* faz arte do enredo, num período correspondente Bandeira descreve “uma grande epidemia de catarro” ocorrida na região nos anos de 1920, com a entrada dos castanheiros (2009, p. 67). Talvez essas histórias se entrelacem.

Eu: nessa época que Wanakta atacou, quem eram os *iaska* dele?
DZ: grupo daqui mesmo, da área de rio. Grupo do Waimiri. Eles reuniram pra atacar eles, porque morreram uma família bem importante que Kinja fala. Aí ficou triste. Aí se reuniram, juntaram esse grupo e vieram pra cá pra atacar eles, matar eles.
Eu: tinha muita *mydy* nessa época aqui?
Todos: Tinha.
K: O João tá me informando que eles queriam fazer um município aqui.
AJ: assim que Abraão falou isso. Ele falou pra Kinja: isso aqui vai ser cidadezinha, bem aqui.
DZ: só que mataram né? Acabou história.
K: história do Abraão acabou aqui.
AJ: tudo assim história pra lá.
DZ: aquele Kinja que formou queria ser mais afrente daqui, né? Ele morreu, aí parou tudo. Aí que já acabou história.

Para os Kinja, a história sempre acaba após seu desfecho físico ou sua narração. Podemos até pensar que, de fato, a história da inspetoria de pretender gerir os recursos naturais do Camanaú, Jauaperi e Macucuaú, teve um fim ali. Uma nova história recomeçaria nos anos de 1960-70. Ao me deparar com a história de Abraão me lembrei do cearense Felizardo Cerqueira, personagem que foi objeto da tese de Iglesias (2008). Conta Iglesias que Felizardo Cerqueira, um “catequista de índios” do vale do Juruá, no Acre, colocou em relação três esferas distintas de transações sociais nas três primeiras décadas do século XX, se aproveitando das brechas criadas por ações de órgãos do governo federal e das iniciativas conjuntas com os padrões seringalistas e caucheiros. Seriam elas: a economia da borracha, marcada pela relação dos padrões; os planos governamentais para a fronteira, relacionados a funcionários encarregados de executá-los; e as práticas e visões dos indígenas, que estariam ligadas a “agency” dos Kaxinawá (2008, p.15).²⁵⁴

Observo que Abraão estava exercendo um papel semelhante ao de Felizardo. Tanto os relatos de *Kaie’e* Paula, como o próprio depoimento do Inspetor Jacobina, me levam a essa constatação. Jacobina descreve que Abraão assumiu o papel de “amansar os índios”. Ele não diz nesses termos, mas é bem provável que Abraão pretendia assumir esse papel de vanguarda das mediações socioculturais, políticas e econômicas que se davam por meio de um comércio local. Diferentemente de Felizardo, ele era um Kinja transformado. Felizardo prosperou, mas Abraão não teve o mesmo sucesso. Ele não conseguiu “amansar” os Kinja, tampouco os Kinja a ele,

²⁵⁴ Iglesias relaciona Felizardo ao “entrepreneur”, observado por Barth (1972). Ou seja, como “um indivíduo que, por meio de uma iniciativa inovadora, engaja a si mesmo e a outros atores em trocas de bens e serviços, instaurando circuitos transacionais previamente inexistentes, “criando pontes entre o que antes estava separado”, e parâmetros para que formas de aferição de valor sejam tornadas possíveis (1981: 56)” (IGLESIAS, 2008, p. 15). Pacheco de Oliveira (2016, p. 129) ao tratar dos elementos da teoria da colonização a partir da ideia de fronteira, também citando outra obra de Barth (1970:168-172), esclarece que o “empresário” (*entrepreneur*) seria aquele que “consegue maximizar seus ganhos manipulando com a diferença entre o valor dos recursos definidos segundo as regras tradicionais de seu próprio sistema social e seu valor registrado em outros sistemas”.

assim sua história teve um fim. E com ela as tentativas iniciais de “transformar” os Kinja. Como relata *Djawe*, ele pretendeu estar mais “à frente” do que os Kinja. Subtende-se que ele pretendeu estabelecer relações de poder que não passavam pela política kinja de equilíbrio entre os grupos locais.

Como observam os Kinja, paraiva na imaginação dos *kaminja*, entre eles do próprio Abraão, fazer do território kinja, a partir do posto indígena, um “município”. Como lembra Monte (1992, p.12), “os primeiros núcleos populacionais que surgiram na região do Rio Negro foram formados pelas reduções indígenas e feitorias, que foram sendo instaladas nas proximidades dos aldeamentos”. É interessante notar que a fala dos Kinja estava inscrita nas palavras do então Inspetor do SPI, quando projeta o heroísmo dos irmãos Briglia.

O local de imolação dos malogrados irmãos Briglia há de ficar para sempre sagrado nos anais do SPI (...) quando nascer ali, na região do Camanaú, uma nova cidade amazonense, em futuro talvez longínquo e quiça próximo, os venha a erguer um monumento aos irmãos Briglia, que em cumprimento a um dever sagrado, foram heroicamente sacrificados em holocausto a incorporação dos arredios e hostis Vaimiris à comunhão nacional (Relatório da Inspeção do Amazonas e Acre referente ao exercício de 1943, apud MONTE, 1992, p.107)

Dos aldeamentos formados por reduções de “nações” indígenas à formação de povoados e vilas, a partir da política adotada pelo Estado Português desde o período Pombalino, bem como da catequese à proteção, estabelecida pela legislação indigenista do período republicano, os Kinja seguiram adotando a sua própria política. Embora se perceba as tentativas de eficácia da produção discursiva vinda dos administradores da Inspeção e da política assimilacionista que regia o *Serviço*, os Kinja teimaram em não conversar, no sentido de seguir a cartilha da civilização.

Sobre o segundo ataque ao posto, em 1946, destaco a figura do Kinja *Maio* para tecer um pouco mais os distintos relatos. Como vimos, a Sra. Cândida, esposa de um funcionário do posto indígena, sobreviveu. Ela deu várias entrevistas aos jornais da época e a imprensa amplificou a ideia de Jacobina acerca de que os índios não seriam capazes de realizar o que fizeram sozinhos.²⁵⁵ O ideal de pureza consagrada pelo iluminismo e reelaborada pelo positivismo não admitia que tal ação pudesse ser obra do *bom selvagem*. Jacobina defendeu a tese de que o ataque se deu em decorrência da influência de algum branco, que não eles mesmos. Essa ideia ganhou fôlego após o depoimento dos sobreviventes do segundo ataque “sangrento”,

²⁵⁵ A mesma justificativa será adotada pela imprensa e pelos militares nos ataques da década de 1970.

repercutindo na imprensa. São dadas evidências de que existia um “índio de cabelo crespo” e “barbudo”, isto é, um *kaminja* participando da ação no posto.²⁵⁶ Pelo o que aponta *Kaie’e* Paula se tratava do Kinja de nome *Kiana* e conhecido pelo seu apelido *Maio*, justamente por ser este barbudo.

Monte conseguiu entrevistar a dona Cândida em 1985. Ela esclareceu que Abraão era seu filho. Ela tinha pego ele e mais uma criança de nome Beré²⁵⁷ para criar quando era esposa de Luis Jose da Silva, chefe do Posto *Maháua*, em fins da década de 1920. Dizia que os dois eram índios “lá do Jauaperi”. Tudo leva a crer, como observamos nos relatos dos Kinja, que essas crianças eram sobreviventes de famílias que foram mortas em conflitos atribuídos a feitiço. Ela morava no posto e presenciou as ações de Edgar Penha para expulsar seu marido de lá. Argumenta que seu marido pediu demissão para evitar problemas com o “coronel de barranco”, Sr. Edgar Penha. Moravam em Manaus quando Luis morreu de doença, em 1932. Posteriormente ela veio a se casar com Luis Antonio Pestana de Carvalho, outro funcionário do SPI, indo morar com ele no posto indígena no rio Camanaú. Nos dois dias que antecederam ao ataque dos Kinja, ela menciona que eles estiveram no posto e comeram e beberam as provisões que tinham. No terceiro dia não havia mais o que oferecer. Por isso, observa que foram “traíçoeiros”. Cândida dá a entender que sabia falar a língua kinja. Momentos antes do ataque, o telegrafista havia pressentido a ação deles e avisado ao seu marido. Este teria dito que Cândida se entenderia com eles na língua. Mas, como dizem os Kinja, não teve conversa. Ela acredita que eles não queriam matá-la. Morreram onze pessoas. O marido, a mulher de Francisco, um regatão com o qual trocavam “nossos produtos por sabão, café e outras coisas”, o Severino, duas filhas de uma parteira que seu marido havia buscado num “barracão” (possivelmente nas imediações) para auxiliá-la, entre outros. Sobreviveram cinco pessoas, segundo ela, porque seu

²⁵⁶ O *Jornal do Comércio* estampava, em 04/01/1947, a manchete “Novos e sensacionais detalhes sobre a sangrenta tragédia ocorrida no Camanaú”. Descreve-se a “sanha perversa dos ferozes Vamiris”. Pelos requintes de crueldade são “mercidamente” chamados de “xavantes do Amazonas”. Em o “Índio de cabelo crespo” se fala acerca do depoimento dos sobreviventes Raimunda Nunes e Severino Souza de terem visto um índio barbudo gritando “lá vai flecha”. Pedu-se ao SPI para apurar o fato. A reportagem entrevistou os 7 feridos na Santa Casa de Misericórdia, Severino Souza, Maria de Oliveira, Raimunda Nunes, Maria Beatriz, Matilde Viana, Candida Pestana Carvalho e Iraci Viana. O ataque foi atribuído a “Maruaga” como a liderança da ação. A “carnificina” foi atribuída à falta de presentes. Contabilizaram 10 mortos entre adultos e crianças. Cita o telegrafista Armando que fugiu para o mato. Em outra matéria no mesmo jornal, “O massacre dos Uaimiri”, se faz uma crítica ao SPI por insistir com a manutenção dos postos e nos erros de organização e aplicação dos recursos além da falta “do único argumento prático nessas questões de diplomacia indígena: os brindes”.

²⁵⁷ Pelo o que foi descrito pelo *Jornal do Comércio*, tratava-se do telegrafista Armando. Nome muito próximo ao que foi lembrado por *Warakinja* Djanira (Carnato, Carnaldo, Arnaldo). Mesmo que não sejam a mesma pessoa, é interessante notar a lembrança que possuem de Abraão e não do Baré. Talvez por ter sido Abraão aquele que ficou estabelecendo as trocas com os *Kinja*.

filho Beré (outro transformado em *kaminja*) conseguiu entrar na sala de telegrafia e apanhar foguetes que ao serem detonados afugentaram os índios (MONTE, 1992, p. 123-124).

O caso Abraão revela uma faceta da história kinja ainda pouco explorada, que diz respeito a uma situação muito distinta do que ocorre hoje, em relação aos Kinja que se “transformaram” em *kaminja*. Produto da própria relação de contato interétnico, a transformação de Abraão seria então o elemento de mediação dessa relação, na perspectiva *kaminja*. E que, talvez, se não houvesse sido morto, poderia ter dado outros contornos a história de contato, particularmente aos acordos e contratos estabelecidos com seringueiros e castanheiros. Já para os Kinja a transformação não estava pautada num gradiente transitório evolutivo. Abraão havia perdido o substrato, a roupa cultural kinja, e vestido uma nova. Era preciso domesticá-lo novamente, e caso não fosse possível, se tornaria uma ameaça. Os estudos dos povos amazônicos revelam uma característica marcante das sociedades indígenas, onde não há espaço para a neutralidade: os “outros” são absorvidos ou são eliminados (GALLOIS, 1986, p. 186, apud FILHO, 2010, p. 73). Nesse caso, ele foi eliminado.

Os estudos de povos da Guiana revelam outra complexidade que diz respeito às guerras por vingança. Estas ocasionavam a captura de mulheres e crianças e o enaltecimento dos guerreiros que as capturavam. Farage (1991, apud FILHO, 2010, p. 73) descreve que entre os séculos XVI a XVIII, mulheres e crianças eram trocadas por objetos manufaturados com os holandeses. Não sei até aonde isso ocorreu entre os Kinja. Mas, muitos relatos dão conta da falta de mulheres em tempos de um passado recente. Baines (1991, p. 155-57) supõe que as explicações de conflitos internos vinculados a falta de mulheres decorram do convívio com os servidores da FAWA. Bandeira (2009, p. 67) menciona um caso observado por Bento de Lemos, em 1916, de uma menina “de feições delicadas e regulares, muito diferente, de seu povo” que morava em uma aldeia distante duas horas e meia de caminhada do rio Macucuaú. Bento de Lemos desconfiou que essa menina poderia ter sido capturada, em tenra idade, dos “civilizados”. Bandeira associa esse caso a outro de uma mãe do rio Pixuna, cuja filha de 4 anos lhe foi tomada pelos “selvagens” (BANDEIRA, 2009). Em todo caso, nos relatos dos Kinja aqui observados, não aparece o rapto de crianças com o objetivo manifesto de serem trocadas por bens manufaturados. São antes o resultado das guerras, seja de Kinja, seja de *kaminja* que deixaram crianças órfãs, sem possibilidades de serem cuidadas por outras famílias, daí passíveis de troca. Abraão é fruto de uma dessas relações. Um sobrevivente que foi criado por uma *kaminja* que trabalhava junto aos índios (fato corriqueiro em todo o Brasil) e, que, por sua vez,

exercia a troca de outras crianças em situações como a dele para, possivelmente vender, ou mesmo trocar por outras mercadorias.

Outro caso que apresento sobre as relações de vingança que se relacionavam aos ataques contra os *kaminja* ocorreu entre os dois ataques aos postos indígenas do SPI, no alto Alalaú.

Naquele momento, diferentes grupos locais estavam em confronto no alto Alalaú. Um grupo havia atacado uma aldeia e fugido. Os *iaska* se mobilizaram e foram atrás de alianças para se vingar. Como explicou *Ewepe* Marcelo:

aqui o nosso grupo, os outros guerreiros atacaram as aldeias deles primeiro. Aí eles fugiram dessas guerras pra encontrar o outro grupo que era Tikiria. Eles estavam atrás deles, a procura deles pra saber onde eles estavam. Porque era pra reunir esse grupo para atacar o grupo que tinha atacado a aldeia dele. Então, a procura deles, eles desceram o rio. lá na frente tem outro pedral, lá eles encontraram as unhas cortadas (?). Então eles desceram pra cá e encontraram esse grupo de americano, não sei se era americano, nós falamos *kaminja* né? Que vieram pra cá. Tinha o acampamento deles aqui. Tinha uma casa ali atrás onde nós passamos na cachoeira. Não tinha a curva? Ali. Tinha casa, tinha posto. Tipo de depósito de guardar armamento deles. Ali tinha. Os guerreiros estavam esperando pra lá. Esperando eles chegar, aqui [num ponto mais acima do rio] estavam as mulheres deles, dos Kinja. Aí quando o avião passou as mulheres correram para chamar eles pra cá para fazer a espera deles. Aí os guerreiros se espalharam pra cá, pra cá (gesticulava com os braços). Essa árvore que está aí caído, esse Inajá, eles amarraram o avião aí. Os *kaminja* desembarcaram do avião pra lá. Quando eles acabaram de desembarcar, os guerreiros atacaram eles tudinho. Mataram todos. E esse avião os índios levaram lá para o *Mahinja* remando. Eles fizeram isso. Eu: o grupo de quem que fez isso?

EM: nosso grupo, Atroari.

Eu: mas quem participou?

EM: tinha o *Mauwe*, *Danyma*, *Mopyny*. Esse grupo que participou desse ataque aqui. Eram muitos né? (*Maikon* estava falando em *kinja iara* com ele) *Mopyny*, *Kre*, *Wame*. A única mulher que participou, que eu sempre escuto o nome dela é *Waiba*. Que participou desse ataque. Eles levaram todas as armas deles. Eu não sei pra onde levaram, porque era umas armas pesadas e eles não sabiam atirar. Jogaram aí no mato. O avião eles remaram pra lá, ficou aí no mato.

Claudio: *kaminja* veio pegar depois?

EM: não. Acabou-se pra lá pro *mahinja*. É só isso que aconteceu aqui.

Mopyny: *kaxirauwa tata*

EM: Ah, eles viram aquele... igual jacaré. Eles entenderam que aquele que era pra atacar. Então, antes de abrir ele, eles começaram a atirar *pyrywa* neles. Era um equipamento estranho né? Pra nós eles explicavam que aquele que tinha matado nossos parentes.

Mopyny: tipo jacaré.

EM: eles pensaram isso, então, assim que eles...acho que o repórter né? Levou eles pra lá e assim que eles iam armar, primeiro a atacar foi ele [os Kinja]. Kinja atacou nele. Pá! Depois o resto foi.

Eu: depois que mataram não teve *kaminja* atrás de vcs não?

EM: não, não. Depois que atacou não veio nem um *kaminja* depois. Só esse que tava aqui morreu, depois não veio mais não. Nunca mais. Até hoje, a gente está esperando, não sei quando vai vim. (risos)

Robert: mas o avião foi pro fundo?

Todos: não eles levaram.

EM: levaram lá pra dentro da mata mesmo. Nós vamos passar lá na frente onde eles levaram o avião.

Robert: Kinja nunca mais viu esse avião?

EM: não. Nunca mais. Até hoje, eu fui mês passado...tem mais não. Não sei onde eles colocaram esse avião. Não sei se afundou.

O ataque em questão foi contra o *4th Photo Charting Squadron*, chefiado pelo tenente Walter Willianson.²⁵⁸ Escapou apenas um sobrevivente que era de Moura. O 4º esquadrão fotográfico era uma unidade da Força Aérea do Exército dos EUA.²⁵⁹ O avião, de que fala o relato, era originalmente um batelão.²⁶⁰ Talvez, a indicação do avião pelos Kinja englobe um momento posterior de busca pelos corpos e que hoje não os situam como distintos.

Como era de se esperar não tardou para os jornais apresentarem o novo “massacre” praticado pelos Kinja. O *Jornal do Comércio*, em 24 de outubro de 1944, em sua última folha, estampava a manchete: “Massacrados pelos índios na cachoeira: O fim trágico de uma expedição americana no rio Alalaú – De seis sobraram apenas um”.²⁶¹ Dizia a chamada da matéria, “alarmados com a máquina fotográfica, os selvícolas gritaram: Marupá! Marupá! E soltaram uma verdadeira chuva de flechas sobre suas vítimas”. A matéria, escrita a partir do depoimento do Inspetor Alberto Pizarro Jacobina, alega imprudência da expedição quando o Tenente Willianson precipitou-se em fotografar os índios, fato que resultou numa “lamentável tragédia”. Os seis *expedicionários* eram o já citado tenente, o seu auxiliar, sargento Baitz, e os trabalhadores Ione Lemos, Isaias Ovidio, Renato de Araújo e Raimundo Feijó empregados do comerciante Raul Vilhena, de Moura. O jornal destaca que a missão do tenente havia sido contratada pelo governo brasileiro para realizar o levantamento aerofotogramétrico de vários

²⁵⁸ No sítio da internet da *American Battle Monumet Comission*, agência responsável pela construção de monumentos em homenagem às Forças Expedicionárias Americanas, o Primeiro Tenente Walter A. Willianson é colocado no *status* de “desaparecido em ação”, com data de falecimento em 4 de outubro de 1944. Ao lado é mostrada a estátua de uma imponente águia de bronze, criada pelo escultor Albino Manca, localizada no memorial da costa leste, no Battery Park, em Nova York. Instalada em 1963, em homenagem, como escrito no frontispício da estátua, aos “seus filhos que deram suas vidas em serviço e que dormiram nas águas da costa americana do oceano atlântico”. Ver https://abmc.gov/node/528822#.Wt1M_PnwbZ5, acessado em 22/04/2018. De acordo com esse site, a *American Battle Monuments Commission* (ABMC), estabelecida pelo Congresso em 1923, “comemora o serviço, as conquistas e o sacrifício das forças armadas dos EUA”.

²⁵⁹ Foi criado no calor da segunda guerra mundial, em 11 de agosto de 1943, dois anos depois da criação *1st Photographic Group*, em 1941, que iniciou o mapeamento aéreo do sudeste dos EUA e se estendeu para outras partes do mundo no período inicial da guerra. Ver <http://www.afhra.af.mil/About-Us/Fact-Sheets/Display/Article/433452/4-space-operations-squadron-afspc/>; acessado em 22/04/2018. Hoje se chama *4th Space Operations Squadron*, ou 4º Esquadrão de Operações Especiais.

²⁶⁰ Típica embarcação utilizada no comercio fluvial e transporte de cargas pesadas. Possui um pequeno calado que propícia a navegação em rios com pouca profundidade.

²⁶¹ A manchete principal na capa do *Jornal do Comércio* revelava a situação política da época; “O Gen. Charles de Gaulle e o seu atual gabinete, reconhecidos pelas Nações Unidas como governo provisório da França”, e logo abaixo uma foto do encontro de Churchill com Stalin em Moscou (*Jornal do Comércio*, 24/10/1944).

rios da bacia amazônica. Informa que apenas um funcionário do SPI tinha acompanhado a expedição que partira de Manaus no dia 08 de setembro. O referido funcionário retornou, logo depois, em uma das lanchas da flotilha do SPI.²⁶² Saíram de Moura no dia 26 de setembro e chegaram na “cachoeira Criminosa” no dia primeiro de outubro às 11h. Tiveram que deixar o batelão e subir de canoa a motor, cedida por Vilhena. Ao fim, relata o jornal que os dois americanos faziam “as observações astronômicas necessárias ao levantamento da carta aerotopográfica destinada aos nossos ministérios da Aeronáutica e do Exterior”, foi quando em determinado ponto apareceram “10 índias nuas que espreitavam da margem do rio a atitude dos civilizados”.

Carvalho (2009 [1982], p. 48-62), ao se debruçar sobre “a história Waimiri Atroari que ainda foi contada”, pelos *kaminja*, escreve sobre esse Esquadrão estadunidense em território brasileiro. Monte (1992) também se ocupa desse caso, utilizando-se dos documentos oficiais. Baines (1991, p. 249) toca brevemente nesse caso com o intuito de descrever um indígena mais velho que “quebrava o discurso de dominação”. Num diálogo com esse e outros indígenas, um jovem “capitão” o relatou que o americano que queria tirar uma foto “tinha uma coisa que parece jacaré”. O que eu procuro ressaltar aqui são as circunstâncias do ataque. Mesmo sabendo que a “missão” desse americano era o início de um processo que marcaria em definitivo a vida desses índios nos anos 1970, me atenho as relações territoriais que estavam em jogo durante o ataque.

Segundo o relato dos Kinja, havia um grupo em guerra contra o outro que estava andando pelo território. Não estavam procurando quem os atacou, mas um terceiro grupo com o qual pudessem juntar forças para fazer vingança ao primeiro e se estabelecer com relativa segurança em algum local. Foi nesse contexto que os Kinja se encontraram com os *kaminja*, e reagiram a uma ação do que consideravam ser de eminente ataque por feitiço. Foi assim que interpretaram o uso da máquina fotográfica, que nos anos 40 ainda fazia uso de fole. Atacaram os *kaminja* e ainda vingaram seus mortos kinja. O interessante é que esse grupo de *Tikiria* que eles procuravam, desde então, nunca mais foi visto. Quando passávamos pela boca do *Peruwa*

²⁶² Carvalho (2009, p. 50) descreve que uma vez estabelecidas as condições técnicas para o retorno da expedição, os funcionários se negaram a acompanhar o tenente por ele ser refratário aos “conselhos do pessoal do SPI, que eram conhecedores não só da região como da forma de lidar pacificamente com os silvícolas, diante do que estavam certos que, tendo em vista a forma de agir do oficial norte-americano, fatalmente provocaria nos índios uma atitude hostil”. Foi aconselhado então ao Tenente que ele procurasse alguém na Vila de Moura que pudesse acompanhá-lo para servir como guia.

syna, *Maikon* explicava os antigos caminhos utilizados pelos grupos que habitavam aquela região do médio Alalaú.

Maikon: aqui é da turma do Tikiria. Cabeceira desse igarapé. Aqui morava *Tykwaxinja*, *Peruwa*, tudo morava pra cá nesse trecho.

Eu: são grupos?

Maikon: são os grupos do *Peruwa*.

M: tinha *Peruwa* mais velho, tinha *Peruwa* mais novo. Então eles moravam pra cá. Tinha caminho deles pra cá. Vinha descendo nesse rio e ia embora. Tinha caminho assim e assim (apontava com os braços a direção dos caminhos).

C: o que vc acha que aconteceu com eles?

M: pela história a gente sabe que eles subiram esse igarapé, daí não teve mais contato. Mas tem outro ponto que meu tio fala que eles viram a flecha deles pra lá. Depois daquele nunca mais teve contato. Nunca mais se encontraram. É aqui que a mãe do Mario Paruwe, ela se criou aqui. Essa Waiba. Ela que levou o marido para poder encontrar – daquela procura do Tikiria, daquela parte de matar *kaminja* - o parente dela. E não conseguiu encontrar. Pra atacar aquele inimigo que tinha atacado o povo dela. Por isso que eles foram nessa aldeia, não viram nada de sinal de Kinja, nem rastro de Kinja. Aí eles voltaram desceram o rio a procura deles e não acharam. Então era aqui que eles moravam. (conversa no rio Alalaú, 29/08/2016)

O sumiço da “turma de Tikiria” ainda causa muitos rumores entre os Kinja. Acreditam que esse grupo possa estar, ainda hoje, andando pelo vale do Pitinga ou algum outro lugar, se escondendo pela floresta. Caso semelhante também ocorreu no Uatumã. Diferentes grupos kinja se mobilizaram para atacar um outro grupo local, em razão deste grupo ter permitido que os *kaminja* estabelecessem relações mais duradouras com eles e habitassem o mesmo espaço. Desde esse conflito, seus sobreviventes nunca mais foram vistos.

Temehe é um dos poucos Kinja ainda vivo que andara pelo vale do Uatumã num período em que havia aldeias e o curso natural do rio. Ele ouvia de seus cunhados, pai e avôs as histórias dos Kinja que o habitaram. Presenciou aldeias cujos *maraha* foram afogados pelo lago da UHE Balbina. Nada que o impossibilite, nos dias atuais, reconhecer naquele imenso cemitério das negociatas internacionais, que se tornou o Uatumã, os locais onde a vida transcorria sem a interferência do Fundo Monetário Internacional. Numa *expedição* de 19 pessoas distribuídas em três barcos de alumínio com motor de 15 hp, saímos do Posto Indígena Abonari, descendo o curso desse rio até onde está localizada a barragem de Balbina. Antes da partida, conversamos sobre o que seria importante tratar na viagem. Ressaltei quatro pontos importantes para conhecer: i) as antigas aldeias e seus roçados (*maraha*) e as histórias de seus grupos, ii) os locais de uso antigo e atual, iii) os locais de contato com *kaminja* e conflito, iv) as topônimas dos rios e outros acidentes geográficos, sempre que possível.

Tinha ideia da dimensão da área, mas não das infinitas histórias que submergiam das profundezas do lago de Balbina. Foram 10 dias navegando sobre esse ambíguo ambiente (natural/artificial – transformado), parando em ilhas, pegando alguns caminhos que hoje servem ao uso *kaminja* e, em alguns casos, também para os Kinja. Enquanto navegávamos Temehe estava sempre com o olhar vigilante. A morbidez da paisagem me levava às vezes ao cochilo. Pouco percebia as referências que o ambiente apresentava. E o *txamyry* (homem mais velho, ou aquele que já tem netos), pelo contrário, as procurava. O olhar desse velho guerreiro, já esbranquiçado pelo tempo, estava atento a identificação de antigas referências guardadas pela memória com as imagens da nova realidade. Aquelas mais planas que se misturavam nas curvas dos rios, nas praias, cachoeiras e pedrais não eram mais possíveis ser vistas. O que ficou foram os morros e seus alinhamentos. Era possível ainda se orientar por eles, bem como também era possível se reorientar por eles num novo espaço-tempo. De repente, enquanto navegávamos, Temehe pediu para falar que havia uma cachoeira por onde estávamos passando e contou uma história. Estávamos na *Kyma ikonyry*. Nome dado ao local onde havia muitas árvores de *Kyma* que dá um fruto de gosto amargo.

Pedi para *Aikwa Davi* perguntar a Temehe como que ele tinha reconhecido que ali havia uma cachoeira. Explicou que quando ele tinha 14 anos (idade aproximada), no tempo que era solteiro, conheceu a cachoeira. Insisti sobre como ele a havia reconhecido. Escutando atentamente várias vezes a fala dele em Kinja e a tradução, entendi que foi a partir do local do antigo acampamento, que ficava na boca de um igarapé pequeno (*myda*), isto é, pelo posicionamento dos topos de morro que marcavam o curso do igarapé quando se encontrava com o rio.

Lembra-se de que quando estavam acampados nesse local, seu pai e os mais velhos do grupo ao qual Temehe estava vinculado por parentesco lhes contaram uma história que narrava um conflito com *kaminja*, na época de coleta de ovos de tartaruga (*wararabi*). Quando os *tahkome* estavam indo para a coleta encontraram com os *kaminja*. Houve desentendimento e os *kaminja* fugiram na canoa em que estavam. Na tentativa de ir atrás deles, os Kinja observaram que a canoa deles passou pela cachoeira sem precisar empurrar. Era tempo de seca. Pensaram que também poderiam fazer o mesmo com a canoa tripulada pela família em que estavam. Tentaram também passar direto para não perder tempo, mas a canoa acabou alagando e vitimando uma *weri* grávida. Esse local é conhecido pelo nome dessa *weri*.

Em outro ponto, um pouco mais a frente, descendo o rio, *Temehe* se recorda de outro conflito ocorrido com *kaminja* naquele local. Contou que Kinja começou a descer da antiga aldeia Arine. Acredita que *kaminja* já estava “marcando” Kinja. Os Kinja estavam descendo o rio para levar o convite (*katyba*) para outro grupo. No caminho, o cunhado disse que estavam sem armas, sem cordas de arco e flecha, mas mesmo assim decidiram descer. Havia a expectativa de que conseguiriam um terçado novo para fazerem o banquinho (*miri*) para o *maryba*, se encontrassem com *kaminja*. Daí quando passaram no trecho onde estavam tocaiados os *kaminja*, foram atacados. Escapou só o dono do *katyba*, *Wana*.

Nesse local, explicou os muitos caminhos antigos existentes por terra entre as aldeias (Arine, Curiaú, Watya, Kareb...) e as histórias de conflito entre os Kinja, como o ocorrido com *Kamara 'a* que havia fugido por um desses caminhos. *Kamara 'a* tinha sido o único sobrevivente de um conflito com seringueiros, onde o seu chefe, *Ba*, que dá nome a uma atual aldeia na beira do lago de Balbina, foi morto e onde os *kaminja* levaram *Kianamy* amarrado. Não se sabe o que aconteceu com ele, acreditam que o mataram.

A microrregião onde estávamos era repleta de casos ainda vivos nas lembranças de *Temehe*. São casos que se remetem a primeira metade do século XX e início dos anos de 1960. Um pouco depois passamos pelo antigo roçado de *Kiana* (*tahkome mahry* - capoeira velha, *Kiana mahry*). *Kiana* havia permitido que *kaminja* morasse junto com ele. Por conta disso, o grupo de *Maika* veio do Rio Alalaú pelo caminho terrestre para matar *Kiana*. Os *tahkome* diziam que eles estavam descontentes com o fato de *Kiana* levar o *kaminja* pelos caminhos e locais de pesca e caça dos Kinja.

Maika Renato²⁶³ observa que quando *Temehe* conheceu o lugar levado por seu pai, ainda era possível ver a capoeira velha. Quando perguntei se atacaram somente *Kiana* ou a aldeia toda, disse que foi toda a aldeia. Inclusive, tinha uma irmã de *Maika*, conhecida como *Tapera*, no meio de *kaminja*, que também foi morta. Há relatos de que ela ainda tentou argumentar com seu irmão, mas *Maika* não atendeu. “Nesse tempo não tinha conversa”, complementou e finalizou o assunto.

Em outro trecho, com tradução de *Sawa* Aldo, informa que teve uma aldeia ali. O “parceiro” dele chegou a ver a plantação de banana, abacaxi, do roçado do grupo de *Kiana*. *Temehe* se recorda que mais pra frente o grupo de *Kiana* tinha outro roçado, mas depois nunca

²⁶³ Como se observa pelo nome, é descendente do grupo de *Maika*. Renato é uma jovem liderança que se tornou recentemente *mydy iapremy*, fazia as traduções para mim do que *Temehe* falava. Ele e outros Kinja que acompanhavam o grupo de trabalho anotavam sempre em seus cadernos as histórias contadas por *Temehe*.

mais ninguém viu esse grupo. A aldeia de *Kiana* era ligada por caminho até aonde se encontra hoje a aldeia Arine.

Renato explica que *Kiana* morava fora com o *kaminja* e ali ficava a “comunidade” dele. Mas outros Kinja não gostaram de ele estar morando com *kaminja*. Depois os *Waimiri* nunca mais tiveram contato com esse grupo. Eles fugiram para outro lugar - pelos gestos deu a entender que foram para o norte - e nunca mais foram vistos. Menciona que houveram tentativas de ir atrás deles, mas não conseguiram encontrá-los.

Foi nesse local que Porfirio de Carvalho e Gilberto Pinto, da Funai, desceram de avião, informa *Temehe*. Na época que Carvalho esteve ali, *Temehe* lembra de ainda existir o esteio da maloca.²⁶⁴ *Temehe* chegou a ir de barco com ele até esse local, posteriormente. Foi desse local que a turma de *Kiana* sumiu. Deixaram o rio e entraram para o mato. Se questionam sobre o que ocorreu com esses Kinja e acreditam que eles ainda morem em alguma cabeceira rio acima.

Quando perguntei se haviam fugido com medo, Renato devolve a pergunta à *Temehe*. Ele deu de ombros dizendo não saber. Acredita que foi por causa da chegada de *kaminja* (fala “ampa *kaminja*”). Disse, conforme tradução de Renato, que o grupo fugiu provavelmente “assustado” com as coisas deles mexidas na maloca, daí foram embora. Cortaram as bananas²⁶⁵ e fugiram. Logo depois desse ponto, enquanto navegávamos, *Temehe* lembrou mais uma vez que ali Carvalho pousava de avião para deixar presentes para os Kinja. A seguir, fala pra mim: “meu xará *Wai wai* aqui”. Possivelmente um lugar que os *Wai wai* também passaram, ou podia estar se referindo aos vestígios de utensílios (*trua*) que estávamos vendo e comentando. O local era repleto de aflorados vestígios cerâmicos.

Depois de navegar cerca de 15/20 minutos a jusante do rio, *Temehe* avistou bem à frente no horizonte o morro referência da região, um divisor de águas dos formadores do Jatapú e Uatumã. Chamado somente *wypy*. Havia no local um igarapé a margem direita (*Tykaia syna*),

²⁶⁴ Carvalho já havia me dito que esteve no final dos anos de 1960 e pode comprovar antigas aldeias *in loco*. Na ocasião me contou um caso anedótico ocorrido com o servidor Paulino perto no rio Pitinga. Vinham subindo o Uatumã e decidiram parar o barco que estavam usando, do tamanho do *Parawasa* (barco utilizado pelos *Kinja* hoje) que cabia até umas 20 pessoas, antes de adentrarem o território kinja. Disse que a partir daquele ponto seria a proposta de demarcação da TI. Por isso decidiram dormir por ali, pois no outro dia ficariam na rota das flechas. Paulino era barqueiro, índio Tukano de “confiança” de Gilberto Pinto. Conta Carvalho que Gilberto falou para Paulino: “Paulino amarra o barco!” Paulino pulou em terra com a corda e quando foi jogar a corda por detrás da árvore viu que tinha um kinja. Deu um grito, pois não estava esperando encontrar ninguém ali. Ai o kinja também gritou e correu um pra cada lado. Carvalho disse que o susto foi muito grande. Nem o kinja, nem ele, esperavam aquele contato. Depois observou que tinham uns 15 kinja no local. O grito do Paulino até hoje ecoa por essa floresta, brincava Carvalho.

²⁶⁵ Não investiguei o significado dessa ação, mas me parece ser próxima a quebra do forno de barro pelas *weri* quando abandonavam uma aldeia.

de água vermelha. *Temehe* disse que ali teve um antigo posto do SPI. Entretanto, não há registros de postos indígenas pelo SPI nesse local, possivelmente se tratava de algum barracão de seringa ou castanha.

Perguntei a *Temehe* qual era o sentimento dele em ver o lugar sem a mata e com o lago de Balbina. Respondeu de pronto, misturando português com *kinja iara*: “tá feio aqui”! “Balbina kwada”! Antes “era *porni, karam*. Era tudo *itxi*.” Falava ampliando seu braço a dar conta de uma imensidão que não era composta de lago e ilhas artificiais. Fala dos animais que haviam em quantidade, como *mepiri, kwata, arawata* (guariba, esse diz que morreu tudo). Ao falar dos peixes mencionou: piranha, *maryma, makra*, matrinchã, *waracu*, (“*waracu* perdeu. Morreu!”).

No local chamado *wysyry* existe uma espécie de gruta ou caverna que caía água onde os Kinja acampavam. Segundo *Temehe*, eles estavam prestes a fazer uma aldeia próxima a esse local. No entanto, desistiram em razão da presença cada vez mais próxima dos *kaminja*. Próximo a balbina, *Temehe* disse ao filho para molhar o dedo e passar de cada lado do rosto. Estevão, o filho, disse que assim evita-se de ficar doente quando entram em lugares desconhecidos pela primeira vez.

Os relatos de *Temehe* referem-se a um período onde a intensidade do contato com o *kaminja* (seringueiros, castanheiros, indigenistas, etc) definiu novos rumos de sua territorialidade. Segundo narra *Temehe*, lembrando da mobilidade e das aldeias dos *tahkome* de seu grupo, a região parece ter sido ocupada até os anos de 1930 e 1940 quando segmentos da sociedade brasileira começaram a avançar e frequentar de forma mais constante o território *kinja* para desenvolver atividades de caça e pesca, sendo também vitimados pelos índios.

A orientação que desde sempre vinha sendo repassada aos comerciantes e demais atores da cena amazônica, era de que os regionais levassem brindes para os índios para que não ocorressem ataques. Mas nem sempre essas orientações eram seguidas. Havia tocaias, de ambas as partes, e narrativas que reproduziam essas situações, tanto de um lado quanto de outro. Por tanto, sempre era uma relação tensa e imprevista. O próprio *Temehe* referiu-se a outra tocaia, próxima ao atual ramal dos paulistas, realizada por *kaminja*, na época de *Wanairy* e *Badewyxi*. Estes vinham matando vários *kaminja* que se aproximavam de suas aldeias nas cabeceiras da margem direita do Uatumã. Em certa ocasião, foram surpreendidos por uma emboscada. Os *kaminja* haviam subido nas árvores e de lá atiraram contra os Kinja, matando todo o grupo. Outro grupo que veio ao socorro, também foi alvejado. Os sobreviventes fugiram pelos

caminhos existentes na floresta. Essa história foi contada pelo pai de *Temehe*, tendo ocorrido, provavelmente nas primeiras décadas do século XX.

Os relatos apresentados nesse capítulo nos mostram a intensa mobilidade para empreender a dupla tarefa de seu sistema territorial: vingar e andar. Esse padrão territorial foi sendo constantemente reelaborado para lidar com os novos corpos que entravam em seu território, vindo de regiões periféricas e que precisavam ser domesticados. Corpos que foram produzindo novas guerras, lançando novos feitiços, se apropriando de áreas antes do domínio dos Kinja e, ainda produzindo alianças. A resistência cotidiana passa então a fazer parte dos novos níveis organizacionais para lidar com a ameaça crescente trazida pelos *kaminja*. Ameaça que também animava os jovens a estabelecer trocas amparadas por suas próprias *cosmografias* (LITTLE, 1997). Eram nas fronteiras dessas distintas cosmografias entre Kinja e *kaminja* que as trocas se davam e que se procurava exercer o controle simbólico e material das relações interétnicas. Observei que, para a realização das trocas com *kaminja*, em muitos casos, se mobilizavam grupos de diferentes aldeias, constituindo redes importantes para a afirmação territorial e de identidade. Uma roça/aldeia, ou todo o microcosmo que ela condensa, nunca estava sozinha. A territorialização kinja é marcada por uma organização social cujo conjunto desses microcosmos, mesmo contando com luzes próprias, estabelece uma constelação coesa e fortalecida pela composição de seus aglomerados, como característico dos povos de origem Caribe.

A identificação dessas áreas de contatos interétnicos, mobilizava os jovens kinja à realização das trocas e à aquisição dos instrumentos de metal, num período de tempo onde ele já era presente, mas escasso. Me parece que a domesticação kinja por meio de trocas de mercadorias também ajudaram no estabelecimento de fronteiras com ordenamentos territoriais distintos. Isso levou a conflitos de uso do território. As narrativas aqui apresentadas se inserem em momentos cruciais do período republicano sobre as tentativas de imposição de outra ordem de realidades sobre aquelas conhecidas e reconhecidas pelos Kinja, no tocante à construção territorial e seus usos/projetos.

Os metais possuíam um duplo caráter que amparava as ideologias sobre/entre o uso do território e o trabalho. Para os *kaminja*, tratava-se de um recrutamento sistemático de sua força de trabalho no avanço de uma “fronteira de recursos”, baseados numa “economia de fronteiras” (BECKER, 2004). Se observarmos por um viés simbólico, o machado e o facão pareciam se constituir como o símbolo maior de desejo para os Kinja. No entanto, devem ser observados

enquanto potentes mediadores de novos significados e uma forma de negociações de novas relações sociais. Por um lado, essas mercadorias estavam amparadas por outro paradigma *sociedade-natureza*, que impulsionava a expansão capitalista moderna. De outro, os *tahkome* aconselhavam os jovens a não afiar muito os instrumentos adquiridos com o *kaminja*. Domesticando esses instrumentos, favoreciam a necessidade de distribuição entre os co-residentes e afins, não estando, portanto, voltados unicamente para sua sobrevivência física, mas, sobretudo, cultural e cosmográfica. E ainda, ao obter esses bens, estavam os Kinja controlando os poderes de novos corpos/seres estranhos que entravam em seu território em lavas cada vez maiores, ressignificando a cada dia as relações de contato.

Grupos que estabeleciam contato com os *kaminja*, seja nos postos indígenas, seja em outras “casas de *kaminja*”, como os “barracões”, ficavam em observação permanente. A narrativa usualmente aceita recai para uma síntese de que não gostavam de *kaminja*. Dessa forma, marcavam a construção de sua alteridade frente aos *kaminja*. Mas, observando os conflitos entre os grupos, noto que o ataque estava ligado à ameaça que representava aquela aliança com grupos rivais, como observado nos casos do Macucuaú, Camanaú e Uatumã, e às suas próprias relações de poder e sistemas de troca, que dão suporte as afirmações identitárias e territoriais.

A exaltação da ação guerreira é uma virtude que hoje foi orientada para novas lutas, que no caso específico dos Kinja não os faz sentir-se diminuídos. Foram vitoriosos em várias delas sem o uso direto da flecha, mas fazendo releituras políticas constituídas junto a alianças com *kaminja* e seus poderes exóticos e ameaçadores. Digo releituras, pois entendo que no caso da flecha havia um misto de subjetividade, quanto ao caráter da vingança, como de organização coletiva orientada por um chefe. Não eram comuns ataques praticados por um Kinja sozinho, embora pudessem existir. Mas, idealmente os ataques ocorriam em grupo ou em grupos. E é em grupos cada vez mais articulados que os Kinja se organizam hoje. Passaram a ter relações econômicas mais diversificadas e complexas com os agentes do estado e da sociedade brasileira. De todo modo, continuam buscando caminhos que deem conta de controlar os bens ocidentais que os *kaminja* lançam como símbolos envenenados e, por sua medida, domesticá-los em seu próprio sistema de trocas.

4. CAMINHOS DA ANTROPOLOGIA DE BAINES

É necessário, desde já, melhor situar alguns termos que utilizarei ao longo da discussão desse capítulo. Souza Lima (1995), após fazer uma exegese dos termos “política indigenista” e “indigenismo”, a fim de não tomá-los como “autoevidentes” e “naturalizados”, no sentido de uma apropriação transhistórica, afirma que,

(...) pode-se considerar *indigenismo* o conjunto de ideias (e ideais, i.e., aquelas elevadas a qualidades de metas a serem atingidas em termos práticos) relativas à inserção de povos indígenas em sociedades subsumidas a Estados nacionais, com ênfase especial na formulação de métodos para o tratamento das populações nativas, em especial, segundo uma definição do que seja índio. A expressão *política indigenista* designaria as medidas práticas formuladas por distintos poderes estatizados, direta ou indiretamente incidentes sobre os povos indígenas (1995, p. 14-15).

Por esse caminho, Pacheco de Oliveira entende “indigenismo como um conjunto de saberes práticos e um discurso com efeitos ideológicos” (1998, p. 87). Freire, a partir de Cardoso de Oliveira (1988), afirma que “indigenismo é uma categoria polissêmica, havendo definições que abrangem um amplo espectro de atividades e ideias relativas ao contato com os índios” (2005, p. 2). Esse antropólogo (servidor “do quadro” da Funai) analisa, em sua tese de doutorado, a trajetória de um grupo de *sertanistas* do extinto Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e da FUNAI. Ao afirmar que todo *sertanista* é *indigenista*, pelo fato de ser “uma *especialização* do trabalho indigenista”, define os dois termos. Para ele, sertanista é “o servidor do Estado Brasileiro que ao longo do séc. XX chefiou, em campo, trabalhos de atração e pacificação de povos indígenas” (2005, p. 6). E 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.)” (2005, p. 6).

Para tanto, a polissemia do termo indigenismo abarca uma ampla gama de agentes dentro do Estado que atuam junto a povos indígenas. Alcida Ramos, numa conferência proferida no México, na “pátria de origem” do indigenismo, analisa que ele se inscreve no desvendar de “relações extremamente desiguais entre os povos indígenas e os Estados-nações” (RAMOS, 2012, p.27). Desde a criação do termo, nos anos de 1940, esteve voltado “ao papel do Estado como disciplinador dessas relações”. No entanto, com a inserção de muitos atores no campo das relações interétnicas para além do Estado, afirma que “o indigenismo tem passado

por transformações conceituais ao sabor das mudanças vividas por seus protagonistas”. Por isso acredita que é chegada a hora de “redefinir o que é indigenismo” (RAMOS, 2012, p.27).

Na minha concepção, Indigenismo é, portanto, um fenômeno político no sentido mais abrangente do termo. Não está nem limitado a políticas públicas ou privadas, nem às ações geradas por elas. Inclui também os meios de comunicação, a literatura ficcional, a atuação da Igreja, de ativistas dos direitos humanos, as análises antropológicas e as posições dos próprios índios, que podem negar ou corroborar a imagética do *índio*. Todos esses atores contribuem para construir um edifício ideológico que toma a questão indígena como sua pedra fundamental (2012, p. 28).

Entendo, assim como Ramos (1994), que o momento do regime militar foi um catalisador e potencializador para que esse “indigenismo difuso” (RAMOS, 2012) se manifestasse. A pauta da questão indígena torna-se pública, contrastando com a repressão e o silenciamento das multidões. O empenho de religiosos, antropólogos dentro e fora da academia, de indigenistas vinculados ao Estado, de jornalistas, advogados, intelectuais e artistas, confluía para o senso comum formando uma série de discursos pró e contra os índios e seus aliados. Os principais jornais do país noticiavam cotidianamente as muitas faces desse indigenismo, como pudemos observar na citação de Ramos. Os índios entram na cena pública, performatizam novas atuações políticas, reelaboram o conceito de identidade nacional, particularizam o termo genérico “índios”, ao passo que reforçam a distintividade frente aos brancos.

Questionando a sua incapacidade civil, estabelecida pelo Código Civil de 1917, ajudam a construir outros indigenismos possíveis, formulam estratégias para suprir as expectativas dos brancos, aliados e opositores. Tornam-se, dessa forma, o índio hiper-real (RAMOS, 1992).

4.1 O contexto acadêmico

Para os cientistas sociais, bem como para outros pesquisadores de diversas áreas do conhecimento, realizar pesquisa de campo nos anos de 1970 e início de 1980,²⁶⁶ sobretudo em territórios colocados em leilão pelos projetos de *desenvolvimento*, era se confrontar com uma realidade extremamente complexa, em todos os níveis.

²⁶⁶ Período compreendido entre o início do Plano de Inegração Nacional (PIN) e o projeto Calha Norte

O país vivia uma ditadura civil-militar, iniciada com o golpe de Estado em 1964, com inúmeras tensões na vida social, entre elas, a difícil relação do corpo acadêmico com os aparelhos de Estado. Havia uma vigilância contínua dos quadros da universidade, principalmente nos cursos de graduação – a pós-graduação ainda se iniciava e era vista como um fator favorável ao desenvolvimentismo – e da vida pública de maneira geral, que se desdobrava em inúmeras perseguições políticas.²⁶⁷

No que concerne à vida acadêmica, em particular ao entendimento de como viviam os antropólogos nesse período ditatorial, muitos debates foram promovidos no âmbito das discussões da CNV. O Museu Nacional (UFRJ), no Rio de Janeiro, por meio do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), promoveu em maio de 2014 um encontro, intitulado “50 anos do golpe: o PPGAS e a pesquisa”, onde foram convidados professores, em sua maioria hoje aposentados, mas ainda na ativa (salvo a Prof. Giralda Seyferth que faleceu em 06/04/17), para falar de suas experiências naqueles tempos difíceis da política nacional. Otávio Velho, um dos primeiros palestrantes, ressaltou o paradoxo de viver os horrores de um regime ditatorial e, ao mesmo tempo, conviver e dar vida a uma instituição recém-criada. O PPGAS foi criado em 1968, com muitos de seus primeiros alunos egressos da Escola de Sociologia e Política da PUC-RJ, como o próprio Otávio Velho, Gilberto Velho, Moacir Palmeira, Lygia Sigaud, José Sérgio Leite Lopes, Afrânio Garcia,²⁶⁸ Eduardo Viveiros de Castro e João Pacheco de Oliveira Filho – quase todos se tornaram professores desse Programa posteriormente.

O paradoxo é realmente interessante, visto que no plano das produções antropológicas embora vivêssemos um regime ditatorial com extrema limitação do exercício cívico, foi um momento extremamente rico para o exercício da produção intelectual e o reconhecimento social

²⁶⁷ Após muitas iniciativas de resgatar a memória e a verdade histórica nacional, silenciada não só pelos “anos de chumbo”, mas, sobretudo, após a abertura política que sempre se viu tolhida de voltar ao passado, finalmente se consegue estabelecer uma lei, em 2011, que “cria a Comissão Nacional da Verdade no âmbito da Casa Civil da Presidência da República”. A Lei 12528/2011 foi instituída em 16 de maio de 2012. A CNV teve por finalidade apurar graves violações de direitos humanos ocorridas entre 18 de setembro de 1946 e 5 de outubro de 1988, período entre as duas últimas Constituições democráticas brasileiras (<http://cnv.memoriasreveladas.gov.br/institucional-acesso-informacao/a-cnv.html>). Acessado em 07/06/18). Desta data até 2014, diversos comitês da verdade foram criados para dar luz a esse período nebuloso da história do Brasil. No dia 10 de dezembro, Dia Internacional dos Direitos Humanos, a CNV chega ao final de suas atividades e entrega à presidente da República seu relatório, contendo a descrição do trabalho realizado, a apresentação dos fatos examinados, as conclusões e as recomendações (Folha de S. Paulo, em 10/12/14).

²⁶⁸ José Sérgio, Afrânio Garcia (e Carlos Vainer), foram alunos do Colégio de Aplicação da Faculdade Nacional de Filosofia, da Universidade do Brasil (atual UFRJ), foram para a França cursar a faculdade e retornaram para a PUC, em 1969 para cursar os créditos finais. Lá estavam João Pacheco, Terri Aquino, Alfredo Wagner, Jane Soto.

de sua *praxis*. Outrossim, consolidava-se o desmembramento e individualização no campo das Ciências Sociais no Brasil, que havia se legitimado enquanto saber acadêmico importante para o desenvolvimento do país, a partir dos anos de 1930.²⁶⁹

Grande parte das nossas referências bibliográficas, e especialmente dos campos de pesquisas que adotamos atualmente em nossos percursos profissionais, foram produzidos à luz do incremento dos programas de pós-graduação, ensino e pesquisa a partir de fins dos anos 1960.²⁷⁰ Se uma parcela de pesquisadores egressos de universidades estrangeiras (França, EUA e, em menor número, Inglaterra e Alemanha) participou do movimento que lutava pela modernização do ensino superior no país, a parcela de formandos das primeiras turmas de pós-graduação viria a ser responsável pela criação das organizações não-governamentais (ONG) para atuar na defesa dos direitos humanos no Brasil.²⁷¹ Outros seguiram o percurso mais tradicional de continuar seus estudos fora do Brasil, contudo com investigações feitas no Brasil.

Estamos, pois, diante do inegável reconhecimento de que a Antropologia cresceu no período da ditadura militar. Essa tendência, paradoxal na circunstância, mas compreendida na essência do exercício crítico e desviante, não se restringiu ao campo das ciências sociais e da antropologia em particular. Também foi seguida pela música, cinema, teatro, poesia, literatura, artes plásticas, educação e outras manifestações sociais.

No plano educacional, o Movimento de Educação de Base (MEB) estabeleceu novas bases da educação popular unindo educação e cultura popular, tendo Paulo Freire como um de seus principais nomes.²⁷² No cinema, a ideia de entretenimento é substituída por esclarecimento. As sessões saem das grandes salas de cinema e ganham a rua. O Cinema Novo

²⁶⁹ Sobre esse período ver Peirano (1981, 2006), Martins (2002), os artigos em Filho e Ribeiro (2004) e o clássico painel da história das ciências sociais no Brasil, de grande valia para a compreensão da tradição intelectual e cultural que marcou a constituição dessa Ciência, e dos cursos de Ciências Sociais, em Miceli (1999).

²⁷⁰ O primeiro programa de pós-graduação em Antropologia (*stricto sensu*) foi criado em 1968, na UFRJ. Em 1971, foi a vez da Unicamp e, em 1972, da UNB e da USP. Esta última, criando no mesmo ano o curso de doutorado, sendo a primeira no Brasil. Depois foi seguida pela UFRJ, em 1977 e a UNB, em 1981. Ainda nos anos de 1970, surgiram os cursos de mestrado na UFPE (1977) e UFRGS (1979) (FILHO, MARTINS, 2004, p. 16).

²⁷¹ Movimento que seguia as tendências do ativismo europeu e estadunidense no enfrentamento aos projetos de desenvolvimento por novas formas de organização política e de estratégias de empoderamento, tais como o Grupo de Trabalho Internacional sobre Assuntos Indígenas (IWGIA, Copenhague, 1968); *Survival International* (Londres, 1969); Centro de Documentação, Pesquisa e Informação dos Povos Indígenas (DOCIP, Genebra, 1978). e *Cultural Survival* (Cambridge, MA, 1972) - ver Albert (2014). Alguns autores têm levantado essa questão no debate antropológico, notando que historicamente o desenvolvimento da Antropologia no Brasil sempre manteve uma relação dialógica entre antropólogos, agências de estado e ONG (RIBEIRO, 2004; SOUZA LIMA, 2004).

²⁷² No Maranhão, um dos participantes desse movimento, Sergio Ferretti, foi diretamente responsável pela consolidação do curso de Ciências Sociais na UFMA, em 1986, e pela criação do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, em 2002. Suas pesquisas na área de cultura popular e religião afrobrasileiras foram igualmente importantes para o desenvolvimento de pesquisas nesse campo e de processos de patrimonialização cultural.

desponta no mundo ganhando prêmios em festivais de Cannes e Veneza. A transgressão ganha a cena com Glauber Rocha, Rogerio Sganzerla, Julio Bressane, no que ficou conhecido como “cinema marginal”. A produção nacional se destacava com outros cineastas como Cacá Diegues, Hector Babenco, Nelson Pereira dos Santos. Até a pornochanchada produziu efeitos positivos, ao levar um grande público para assistir filmes nacionais e romper com os valores morais que estavam em vigília. A seguir, a TV Maxambomba sacode literalmente a rotina de moradores da baixada fluminense produzindo uma TV comunitária, participativa e direta, e um de seus participantes, Eduardo Coutinho, estabelece novos olhares para a produção de documentários. Nas produções voltadas especificamente para os povos indígenas, os anos 70 são extremamente significativos para pensar nas alegorias que permeavam o conjunto das representações que projetavam o “índio” como simulacro de nossa própria sociedade²⁷³ que, por sua, vez, era alimentado e alimentava o indigenismo difuso da época.

Da bossa nova ao tropicalismo, da Jovem Guarda à MPB, a transgressão rendeu, para grande parte desses artistas, o exílio, em alguns casos o autoexílio, fazendo o caminho inverso de muitos jovens antropólogos que chegaram a pós-graduação. Muitos advogados, filósofos, historiadores, sociólogos, economistas e cientistas sociais não conseguiram se formar. Como mencionou Leite Lopes no evento citado acima, muitos por conta de sua atuação política na graduação foram presos, morreram ou tiveram que sair do país. Os docentes também eram perseguidos e exilados. Boa parte daqueles que chegaram aos cursos de pós-graduação em Antropologia estavam em uma situação mais cômoda do que a dos demais, muitos estudavam fora, mas faziam suas pesquisas aqui. Uma aproximação entre esse conjunto da juventude brasileira talvez resida no fato de tomar as referências vindas do exterior, repensá-las e fazer uma leitura mais com a cara do Brasil e da América Latina. Com a Antropologia brasileira, em franco crescimento disciplinar, não foi diferente.

De acordo com Cardoso de Oliveira (1997 [1988]), deixávamos a fase “heroica” (Curt Nimuendaju e Gilberto Freire, nas décadas de 1920 e 1930) e “carismática” da disciplina (Darcy Ribeiro e Florestan Fernandes, nas décadas de 40 e 50), até então reconhecida como Etnologia Indígena, para entrar numa outra fase, mais “burocrática”, de constituição de programas de pós-

²⁷³ Para uma análise das representações sobre o índio presentes em filmes brasileiros dos anos 70, a partir da noção de alegoria, ver Cunha (2001). Para uma metáfora do índio como espelho dos participantes do campo interétnico, ver Ramos (1992). Esta autora utilizando Said como elemento comparativo analisa que “assim como ‘o Oriente é *orientalizado*’, também o índio é *indianizado*. ‘Para o ocidental’, diz Said, ‘o oriental sempre foi semelhante a algum aspecto do oeste’. Também para o brasileiro, para me limitar ao meu contexto específico, o índio sempre foi semelhante a algum aspecto do Brasil” (RAMOS, 1992, p.28).

graduação, de articulações entre campos disciplinares e diluição das antinomias amparadas pelos conceitos de *cultura* e *estrutura*.²⁷⁴ Marisa Peirano (2000, p. 219) vai entender como sendo o momento em que se inicia a “reprodução social dos antropólogos” e consolidam as “gerações e descendências”.²⁷⁵

Cardoso de Oliveira (1997) destaca duas “tradições” na constituição da Antropologia no Brasil: a primeira e mais vigorosa seria a da “Etnologia Indígena” e a segunda a da “Antropologia da Sociedade Nacional”. Sobre esse primeiro pilar, que marca a tradição da Etnologia Indígena, Alcida Ramos (2010, p.27) observa que Roberto Cardoso de Oliveira, em sintonia com os trabalhos de Georges Balandier, Pablo Casanova, Guillermo Bonfil Batalla e Rodolfo Stavenhagen, estabelece novos interesses na Antropologia brasileira por meio das noções de *colonialismo interno*, *situação colonial* e *etnicidade*. Cardoso de Oliveira desenvolve o conceito de *fricção interétnica* para escapar das armadilhas dos estudos de *aculturação*, que tinham raízes na antropologia estadunidense e reflexos grandes na nossa produção antropológica. Esta mantinha uma relação dialógica entre o desempenho de antropólogos com a formulação de políticas públicas e, conseqüentemente, na formulação da política indigenista. Ele próprio foi um operador dessa relação dentro do Estado, a partir de sua experiência profissional quando, a convite de Darcy Ribeiro, foi trabalhar no Museu do Índio, em 1953.

Darcy Ribeiro, por conta de seu envolvimento direto com cargos políticos, havia sido ministro da Educação e da Casa Civil do governo João Goulart, foi um dos primeiros grandes nomes das ciências sociais a ser cassado pela ditadura. Teve os direitos políticos suspensos em abril de 1964 e, em outubro do mesmo ano, foi demitido simultaneamente dos cargos de professor da Universidade de Brasília e de antropólogo do Ministério da Agricultura.

²⁷⁴ Roberto Cardoso de Oliveira foi aluno de Florestan Fernandes na Universidade de São Paulo. Até então, pode-se dizer que já havia ocorrido um esforço de releituras dos autores “clássicos” da sociologia. Florestan Fernandes, seguindo os passos de Talcott Parsons, realiza esse exercício ao fazer uma releitura de Marx e Radcliffe-Brown, de quem havia sido aluno, ao escrever a *Função social da guerra na sociedade tupinambá*, para seu doutoramento em Ciências Sociais na USP, em 1951 (o trabalho foi publicado em 1952). Tratava-se de um vanguardismo em adotar um método de análise estrutural-funcionalista na sociologia. Corrobora ainda o ineditismo se se considerar, como lembra Peirano (2000, p. 222) o período em que Lévi-Strauss foi professor da USP, nos anos 30, em que os alunos da época “não se interessavam pelas conquistas passadas, mas apenas as últimas teorias mereciam atenção”. Os primeiros balanços das Ciências Sociais, institucionalizada a partir dos anos 1930, podem ser vistos em Baldus (1949, 1954), Schaden (1952), Florestan Fernandes (1957, 1958) e Cândido (1958).

²⁷⁵ Para críticas em relação à ausência de Roberto Cardoso de Oliveira nas fases históricas descritas a despeito de seu destacado papel na institucionalização e consolidação dos programas de pós-graduação de Antropologia no Brasil, ver Peirano (1981, 1991) e Ramos (1990). Para uma crítica a ambos, ver Viveiros de Castro (1992, 1999).

O primeiro Ato Institucional, publicado três dias depois do golpe civil-militar também cassou os direitos políticos do economista Celso Furtado,²⁷⁶ do historiador Caio Prado Junior, dos sociólogos Florestan Fernandes e Fernando Henrique Cardoso, entre tantos outros. Os últimos foram exilados, a partir de denúncias promovidas pela comissão interna instituída pela Universidade de São Paulo em 1964, de praticarem “atividades subversivas”. Várias dessas comissões espalhadas pelas universidades do país foram responsáveis pela perseguição de seus docentes e discentes.

Não foram só cientistas sociais, pesquisadores e docentes das áreas de humanas que foram perseguidos pelo regime implantado em 1964 - a comunidade científica com um todo sofreu perseguições. Químicos, físicos, matemáticos, médicos, entre diferentes formações acadêmicas sofreram perseguições, prisões, exílio, “cassação branca” ou morreram. De fato, os centros universitários tornaram-se, pós-69, um dos principais centros de agitação e recrutamento dos partidos de esquerda clandestinos (SORJ, 2001, p. 64). No entanto, não estava em jogo somente a posição associada à liderança política, mas à própria liderança acadêmica.²⁷⁷

Em termos de contradições do período mais agudo do regime ditatorial (1964-1969) e do crescimento das ciências sociais brasileiras, o Centro Latino-Americano de Ciências Sociais (CLAPCS) e o Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP), se consolidam como importantes redutos de pesquisas para estudantes de Ciências Sociais que estavam se formando em cursos recém-criados (SORJ, 2001; TEIXEIRA; SOUZA LIMA, 2010).

²⁷⁶ Em 1949, Celso Furtado passou a fazer parte da Comissão Econômica para a América Latina (CEPAL), onde foi nomeado diretor de Desenvolvimento. Participou da elaboração de um trabalho que serviria de base para o Plano de Metas, estabelecido pelo governo de Juscelino Kubitschek. Em 1960, foi nomeado superintendente da Sudene e, dois anos depois, assumiu o Ministério do Planejamento, no governo de João Goulart.

²⁷⁷ Como revela o livro *Cientistas do Brasil*, publicado pela SBPC, em 1998, dos 61 cientistas que prestaram depoimento “apenas quatro tinham intensa militância política, sendo membros atuantes de partidos de esquerda ou praticantes de um ativismo político de maior escala. A maioria tinha posições esquerdistas, mas suas atuações estavam fundamentalmente ligadas a suas práticas educacionais e científicas, com pouca militância ou ativismo político mais geral” (MOREIRA, 2014). O mesmo entendimento é revelado pelo coordenador de História da Ciência do Museu de Astronomia e Ciências Afins (MAST), Alfredo Tolmasquin. Idealizador do Projeto “Ciência na Ditadura”, que contou com a participação de pesquisadores do Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (IBICT) e do próprio Museu, Toimasquin acredita que “o regime promoveu uma fuga de cérebros do Brasil”. O resultado desse projeto contabilizou, em 2015, 471 cientistas, professores e alunos de pós-graduação que tiveram suas carreiras interrompidas ou prejudicadas pelo golpe de 1964. O resultado desse trabalho em que se apresenta verbetes com a descrição resumida de cada uma das quase 500 pessoas identificadas pode ser visto em http://site.mast.br/ciencia_na_ditadura/index.html.

4.2. O contexto militar

A relação dos militares com os povos indígenas no Brasil sempre foi marcada pela ambiguidade entre fazer a paz e fazer a guerra, seguindo a mesma tendência do período colonial. Em grande medida, acompanhava o modo de tratamento dado às populações nativas, classificando como parceiras as que eram aliadas, e inimigas as que eram opositoras. Reproduzia a própria ambiguidade da legislação no tratamento a esses povos e a maneira instrumentalista que pautava o olhar sobre os nativos, principalmente, de como estes poderiam contribuir para o crescimento econômico.

Ao longo da história de contato e conquista física e territorial dos ameríndios, essa perspectiva ficou aberta a muitas compreensões e oscilações dos ciclos econômicos, suas políticas e legislações. Essas contradições transformaram o Brasil num “caldeirão de interesses conflitantes” (SCHWARTZ, 1979, p. 108). Como nota Perrone-Moisés (1992, p.115), a questão da liberdade dos povos indígenas foi o “motor” da história colonial. Jesuítas e colonos projetavam nos gentios usos distintos de sua mão-de-obra. Ambos os princípios (religioso-moral e econômico) atendiam aos interesses da cruzada da Coroa portuguesa. Por isso, esta oscilava no atendimento a legislações específicas que se adequassem aos anseios dos “dois grandes grupos de atores na questão indígena colonial”, chamados à época de moradores. Carneiro da Cunha, ao se referir à política indigenista do século XIX, já observa uma mudança quanto ao uso da mão-de-obra indígena. O debate que se apresentava no final do dezoito e meados do dezenove era “exterminar os índios ‘bravos’, desinfestando os sertões – solução em geral propícia aos colonos – ou civilizá-los e inclui-los na sociedade política - solução em geral propugnada por estadistas e que supunha sua possível incorporação como mão-de-obra” (CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p. 134). Mantinha-se a legislação oscilante do período colonial, com a diferença de passar a ser subsidiada por uma política de terras.

Foram vários capítulos na história indígena, desde a chegada dos europeus, que roteirizaram o drama desses povos. De João Albernaz I, um dos maiores cartógrafos portugueses do século XVII, passando pela aerofotogrametria iniciada anos de 1940, chegando nos operadores de geoprocessamento das agências governamentais e empresas privadas da atualidade, ser identificado no mapa nunca foi um sinal a ser comemorado pelos povos indígenas. Salvo para os casos mais recentes, em que o reconhecimento indígena, pelo Estado,

deflagra a necessidade do atendimento a direitos específicos e de instaurar o procedimento administrativo de delimitação e demarcação de terra indígena.

De uma forma ou de outra, os militares sempre estiveram envolvidos com o controle de espaços que se tornaram nacionais. Um dos mecanismos de efetivação de controle deu-se por meio de levantamentos cartográficos no Brasil, principalmente a partir do séc. XIX, com a criação no governo imperial do *Arquivo Militar* e da *Academia de Artilharia e Fortificação*, cujas experiências em formação de técnicos e engenheiros militares culminaram com a criação do Serviço Geográfico Militar, já na Primeira República. Com o início da República e o Exército já consolidado no país, a meta era estabilizar o território demarcado como Estado-nação.²⁷⁸ Ainda não se conheciam as dimensões territoriais do país em sua inteireza, tampouco a gente que nele habitava. Também se buscava um caminho de *ritualizar* o mundo brasileiro, como diria Da Matta (1979), e forjar a ideia de identidade nacional; para isso era preciso conhecer e integrar o território *brasileiro* e estabelecer meios de comunicação no seu interior.

Uma das expedições militares mais conhecidas do indigenismo brasileiro deu-se no contexto da “Comissão Construtora de Linhas e Telégrafos de Mato Grosso”,²⁷⁹ que ficou conhecida como Comissão Rondon. O engenheiro-militar Cândido Mariano da Silva Rondon chefiou essa comissão, que tinha por intuito interligar a comunicação de todo país, durante grande parte da sua existência. Sua experiência à frente dessa Comissão, seus atos de bravura, altruísmo e pacifismo, qualificaram-no para dirigir o primeiro órgão indigenista do Estado, o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN). Rondon personificava a capacidade de transformar o nosso mito de origem, o índio, em trabalhador nacional; ele próprio encarnava essa representação futurística nacional. De origem indígena, tornou-se Marechal do Exército e figura importante para a representação da nação.

Rondon notabilizou-se através da política de contato com índios no vasto sertão brasileiro. Suas expedições carregavam consigo as novidades e possibilidades de descobertas científicas; acompanhavam os expedicionários, botânicos, zoólogos e outros cientistas, que

²⁷⁸ Ainda no Império, várias Comissões participaram da demarcação de limites do Brasil com a Venezuela e a Bolívia, consolidando tratados internacionais. Para uma breve caracterização dessas comissões ver Iglesias (2008, p. 110).

²⁷⁹ A Comissão de Linhas Telegráficas e Estratégicas do Mato Grosso ao Amazonas (CLTEMGA) foi realizada em três expedições, nos anos de 1907-1909. A exploração do traçado da linha telegráfica entre Cuiabá e o rio Madeira tinha previsto, como um de seus desdobramentos, o prolongamento dessa linha de forma a permitir a conexão com as sedes das três prefeituras do Território Federal do Acre. Seria efetivado por meio de contrato entre o governo brasileiro e a companhia alemã *Telefunken*. Em 1912, estações telegráficas seriam instaladas nas sedes dos três departamentos acreanos, permitindo também sua comunicação com Porto Velho e, a partir dali, com o Rio de Janeiro, então capital federal (Erthal, 1992: 133; Acre. FEM, 2004: 37; 39, apud, IGLESIAS, 2008, p. 130).

realizavam levantamentos da fauna e da flora. O levantamento topográfico e geográfico era coordenado pelo próprio Rondon e seus ajudantes. Empreendiam descrições de cultura material e idiomas de alguns “grupos indígenas”, além de medições antropométricas. Todos esses trabalhos vieram a público com “Publicações da Comissão Rondon”, em pequenos e grandes volumes (DE TACCA, 2011, p.205-206).

O período rondoniano marcou o aparelhamento do Estado brasileiro para lidar com a questão indígena. A partir de então, Rondon “não só afirmara o direito de os índios serem e continuarem sendo índios, mas criava todo um serviço, integrado por jovens oficiais, dedicado à localização e pacificação das tribos arredias e à proteção dos antigos grupos indígenas dispersos por todo o país” (RIBEIRO, 1997, p. 152). *Morrer se preciso for, matar nunca*²⁸⁰ torna-se o lema dos positivistas militares e dos indigenistas.

Quando o Brasil entra na rota dos projetos de desenvolvimento em larga escala, lidar com a questão indígena foi se tornando um problema crescente para o alto comando militar que governava o país e os empresários que o apoiavam. Os “novos” índios, revelados pelas frentes de exploração, por conta dos enfrentamentos que empreenderam, não foram tratados por uma relação de cidadania, inerente à uma nação imaginada, mas de guerra ao *inimigo*. De um ponto de vista romântico, pairava em uma parcela desse conjunto, bem como do senso comum, a imagem idealizada dos índios como povos do passado e como símbolo nacional, construídas no período imperial.²⁸¹ Essa visão pristina situava parte dos entendimentos que compuseram a noção extremamente propalada de que a Amazônia e, em grande medida, o Centro-Oeste eram regiões de grande “vazio demográfico”. De fato, não se tinha a noção, em números absolutos, da quantidade de índios em território *nacional* (quicá das outras centenas de milhares de espécies e formas não-humanas existentes).

²⁸⁰ Interessante notar que a Ordem Nossa Senhora das Mercês, cujo nome original de confirmação na Bula papal de Gregório IX, em 1235, era *Ordem Real, Celestial e Militar de Nossa Senhora das Mercês para a Redenção dos cativos*, tinha (ou ainda tem) como uma de suas características o seguinte voto por parte de seus membros (os freis e frades Mercedários): morrer, se preciso for, por quem estiver em perigo de perder a sua fé. Ver mercedários.com.br.

²⁸¹ Para as divergências historiográficas entre defensores e detratores da presença indígena na história nacional, considerando a conexão dessa discussão intelectual com a política indigenista imperial e a emergência de uma orientação nacionalista na historiografia e na política indigenista, a partir de uma narrativa que operou um apagamento artificial da presença e da identidade indígenas na sociedade e na história imperial, por meio de uma pretensa inclusão à categoria de “brasileiros”, ver Moreira (2010).

As experiências com a Expedição Roncador-Xingu e a Fundação Brasil Central, no início dos anos de 1940, que culminaram com a criação do Parque Indígena do Xingu²⁸², em 1961, e as próprias experiências do SPI em sua atuação no norte do país, divulgaram a existência de muitos povos indígenas a serem *pacificados* pelo Estado. No entanto, entre as perspectivas assimilacionistas, integracionistas e salvacionistas que pautavam o discurso das políticas indigenistas pairava um nebuloso entendimento acerca das terras habitadas por indígenas e seu *status* jurídico, permitindo interpretações legais que variavam de acordo com os interesses em jogo.²⁸³

Foi, então, com a criação e continuidade de obras incluídas no Plano de Integração Nacional (PIN), anunciado pelo então Presidente Médici, em julho de 1970,²⁸⁴ que os índios e seus “apoiadores” começaram a incomodar as tentativas de retomada da política de “ocupar” e “desenvolver” o “deserto verde” - como as lentes geopolíticas do general Golbery do Couto e Silva havia focado à Amazônia. Com uma legislação pautada na ideia de segurança nacional e para resguardar os interesses em torno dela foi necessário acionar velhos paradigmas e romper com a imagem republicana do índio enquanto símbolo nacional (aliado), sobretudo por publicações da Comissão Rondon²⁸⁵ e da revista *O Cruzeiro*, para a de estrangeiro (inimigo).²⁸⁶

²⁸² “No período villas-boasiano, o Xingu chegou a representar um elemento relevante da identidade do próprio país, seu centro geográfico, sua origem mais autêntica. Mais do que qualquer outra cultura indígena, a dos povos xinguanos entrou na consciência da nação como a representação de um passado que não se deseja rejeitar. Enquanto o índio genérico aparece como signo de atraso de um “país do futuro”, uma anti-modernidade da qual se quer escapar, o Xingu produz um deslumbramento que nos convida a uma reflexão. De onde provém essa força sedutora? Seriam os xinguanos os nossos Maias?” (FAUSTO, 2005, p. 9-10).

²⁸³ Para melhor contextualização dessa relação ver Menezes (2000) e para uma historicidade da noção de “terra indígena”, ver Souza Lima (1989).

²⁸⁴ O Plano de Integração Nacional (PIN) foi criado através do Decreto-Lei Nº1.106, de 16 de julho de 1970, assinado pelo Presidente Médici. Foram criados vários lemas na perspectiva de uma geografia econômica onde a Amazônia era propagandeada como um “vazio demográfico” e político que precisava ser colonizada para garantir a defesa das fronteiras nacionais - “integrar para não entregar”, “uma terra sem homens para homens sem terra”. Com essa percepção do espaço amazônico, a ditadura civil-militar brasileira passou a promover uma política de ocupação da Amazônia desconsiderando os povos indígenas que a habitavam e suas próprias relações com o ambiente.

²⁸⁵ “Rondon preparava vários álbuns fotográficos das atividades da Comissão e os enviava para as autoridades mais importantes do governo brasileiro. Os álbuns, os artigos publicados nos principais jornais do país e, principalmente, as apresentações dos filmes seguidas de conferências, funcionavam como uma espécie de marketing pessoal e uma forma de persuasão para a continuidade das atividades da comissão. Visavam principalmente a elite urbana, sedenta de imagens e informações sobre o sertão brasileiro, e principal grupo formador de opinião. Assim, Rondon alimentava o espírito nacionalista construindo etnografias de um ponto de vista estratégico e simbólico: a ocupação do oeste brasileiro através da comunicação pelo telégrafo, pela visualidade da fotografia e do cinema mudo”. (TACCA, 2011).

²⁸⁶ A Lei de Segurança Nacional foi criada em 1945, durante a anterior ditadura de Getúlio Vargas. As notícias de jornais dos anos de 1970, no período de construção da BR-174, já colocavam os Kinja, particularmente seus “líderes”, como foi o caso de “Comprido”, como “terrorista”, “traidor”, “criminoso fugitivo” e “estrangeiro” (*A Notícia*, de 12-01-75 e *A Crítica* de 20-05-75). A partir da contextualização da relação entre militares e povos indígenas na Amazônia, Valente, 2017, p. 24), a partir de Celso Castro (2012), menciona que “a missão geral das

Retomava-se assim a nossa herança colonial de que os índios que não aceitassem os programas de mudança cultural induzida (*catequização, aldeamento*) seriam objetos de ações bélicas, as famosas “guerras justas” (*descimentos e correrias*).

O retorno velado às políticas de extermínio dos povos indígenas acionou campanhas junto a imprensa por importantes atores de formação de uma coalizão contrária ao regime militar e sensível a leitura humanística do indigenismo rondoniano. Um exemplo pode ser observado na matéria publicada no *Jornal do Brasil*, de 06/03/1975, intitulada *Indigenismo e Antiindigenismo*, escrita por Tristão de Athayde, pseudônimo de Alceu Amoroso Lima. Dizia ele

como sempre, várias soluções se defrontam, algumas analógicas outras contraditórias, entre indigenistas e antiindigenistas. A mais radical dessas últimas considera os nossos índios como um anacronismo e sua defesa como um romantismo dispendioso e inútil. Seu desaparecimento deverá mesmo ser favorecido, ou por bem (integrado), ou por mal (extinção), pelas moléstias, pela construção de estradas ou pelas agressões dos próprios mateiros e fazendeiros locais. O progresso para esses anti-indigenistas é um rolo compressor irreversível, exigindo a extinção dos mais fracos. Para eles os indígenas representam apenas o fim de um tipo de humanidade, habitante das matas e incompatível com as cidades. A corrente anti-indigenista menos radical opina por uma integração não forçada, apenas por bem e por meios pacíficos. Quanto às duas correntes indigenistas são a da evangelização, de tradição missionária, e a da aculturação, de tipo rondoniano e secularista. As duas de modo algum se excluem, pois a verdadeira corrente evangelizadora nada tem de comum com o famoso compele intrare, de uma fé imposta. E sim pelo respeito tão rigoroso aos costumes indígenas, como o pregado pela corrente rondoniana de tradição positivista.

O jornalista e pensador Alceu Amoroso Lima, por sua própria formação católica e de orientação política de esquerda, posicionava-se contra a política de desenvolvimento da ditadura e favorável ao indigenismo rondoniano. A perspectiva de *aculturação* (retomarei mais a frente esse conceito), para ele, entre “civilizados” e “índigenas” devia ser pautada por um conceito da psiquiatria, buscando um encontro bilateral de amor.²⁸⁷ Considerava Darcy Ribeiro o maior de nossos antropólogos e igualmente um dos maiores romancistas (*Maíra*).

expedições militares de então era “amansar” os índios. As tribos que resistissem “eram consideradas tão inimigas quanto os ingleses, holandeses, ou franceses”. Trata-se de uma releitura de nossa herança colonial quando se estabeleceu a distinção entre “índios mansos” e “índios bravos”. Os primeiros foram convertidos e alçados a vassallos do rei, como qualquer outro cristão, ou seja, não mais índios. Aos outros foram considerados infieis e alçados a inimigos.

²⁸⁷ Ver também a crônica, “O Drama Indigenista”, *Jornal do Brasil*, de 03/09/1976 – que segue a linha da aculturação, proposta pelos irmãos Villas Boas, como o caminho a ser seguido. Refere-se a um artigo da revista *Vozes*, n. 3, 1976 (editada pelos dominicanos), em que destaca a política indigenista no Brasil. Termina a crônica afirmando que “por aqui os defensores dos índios estão sendo expulsos ou mortos”.

4.3. Ativismo e desenvolvimento sustentável

O final da década de 1970 é caracterizado pelo momento de criação das organizações e associações indígenas no Brasil. Pode-se dizer, também, que se caracteriza como um momento importante no conjunto de formas de ação política surgidas em meio a conflitos (TILLY & TARROW, 2006; TARROW, 2009), que tinham como intuito a mudança estrutural no plano político e cultural, desafiando os detentores de poder.

Os povos indígenas²⁸⁸ não estavam fora da história e separados da política, estavam também se organizando para lutar a favor de seus direitos na arena política nacional e contra seus opressores. As pegadas de borzequim atravessando suas terras, demarcando intolerância e solapando suas visões de mundo precisavam, para aqueles que sobreviveram, ser enfrentadas à altura do próprio Estado que os calçava. Como as fontes historiográficas e antropológicas demonstram, os povos indígenas sempre se organizaram para combater o avanço do colonialismo, mesmo antes das retóricas de criação do Estado-nação. No entanto, o que caracterizaria uma mudança em relação às formas de resistência e enfrentamento indígena seria o fato de terem saído da invisibilidade dos confrontos locais e regionais²⁸⁹ (das matas, campos, caatingas e cerrados) para a visibilidade dos debates políticos no Congresso Nacional, símbolo do Estado-nação, a partir de um projeto uniforme de confrontação. Esta estratégia foi se consolidando a partir de mobilizações em prol de organizações instituídas e/ou reconhecidas pela própria sociedade hegemônica na luta por direitos.

Nas décadas anteriores à Constituição Federal de 1988, os grupos atingidos pelas obras não contavam com proteção jurídica específica que fizesse frente às políticas desenvolvimentistas e assegurasse direitos relacionados aos seus modos de vida e suas territorialidades. Principalmente na Amazônia, a luta pela afirmação territorial, ainda sem amparo legal específico, na maioria das vezes, foi empreendida por meio de manifestações populares e revoltas locais, fortemente reprimidas, contra as construções das obras e contra os deslocamentos compulsórios. Ou seja, esses grupos sociais, em maior ou menor intensidade

²⁸⁸ A própria afirmação e utilização de “povos” e não de “comunidades” faz parte do resultado das mobilizações e conquista do processo político indígena em análise.

²⁸⁹ A Guerra da Cabanagem (1835-1840) pode ser considerada um dos exemplos exceção pelo caráter das amplas mobilizações, sobre a qual caberia uma avaliação mais detalhada. A própria auto-intitulação de “patriotas” em oposição a “tapuios”, “caboclos” e “cabanos”, é merecedora de atenção em relação aos participantes do movimento.

reagiram, enfrentaram e propuseram alternativas ao modelo de desenvolvimento excludente imposto.

O contexto histórico de formação de atores políticos indígenas, a criação de suas entidades de representação, são elucidativas de como essas formas cotidianas de resistência indígena ganharam contornos de ação coletiva, de participação no processo democrático, buscando o enquadramento dessas lutas no âmbito do Estado. Tal qual os registros históricos sobre camponeses analisados por Scott (2002), mesmo que não vinculados diretamente à problemática que vivemos, os registros sobre os índios no Brasil sempre tenderam a enfatizá-los em um passado remoto e de integração à sociedade nacional, nunca como atores históricos. Os dados não evocam, por exemplo, as distintas estratégias políticas para enfrentarem uma situação de conflitos e pressões socioambientais, bem como para conseguirem afirmar sua identidade étnica através de garantias de direitos territoriais.

Como nos mostra Souza Lima (2002), o Estado em seu exercício tutorial, portanto, de poder, *gestava* sua *criança* em seu processo pedagógico de civilização, *gerindo* sobre ela todos os seus projetos de futuro. Essa criança, que se imaginava bastarda e individualizada, produto de uma construção imaginada de miscigenação e da comunhão nacional, passa então a questionar a sua condição de “relativa capacidade”, conforme estabelecido no Código Civil de 1917,²⁹⁰ e de “absolutamente incapazes”, que se tentou instituir no Código Civil de 1984 (CARNEIRO DA CUNHA, 1983, p.12) e dos demais discursos universalistas que pautavam a orientação jurídica e legislativa – luta que continua até hoje.²⁹¹

²⁹⁰ “Tendo os “silvícolas” sido incluídos entre os “relativamente incapazes”, junto a maiores de dezesseis/menores de vinte e um anos, mulheres casadas e pródigos, através do artigo 6.º do Código Civil brasileiro, em vigor desde 1917. Os correligionários de Rondon formularam e encaminharam o texto aprovado como lei n.º 5.484, em 27 de junho de 1928, que atribuiu ao SPI a tarefa de executar a tutela de Estado sobre o *status* jurídico genérico de *índio*, sem deixar claros os critérios que definiam a categoria sobre a qual incidia. Inaugurou-se então o regime tutelar sobre os povos indígenas, marcado pelas mesmas ideias assimilacionistas de nosso arquivo colonial, em que os indígenas são categoria transitória, pois, uma vez expostos à civilização, deixariam de sê-lo. Por isso a ideia era reconhecer-lhes pequenas reservas de terras, o básico para se sustentarem, de acordo não com seus reais modos de vida, mas com aquilo que se pretendia ser seu futuro – pequenos produtores rurais ocupando o território brasileiro, isto é, *trabalhadores nacionais*” (SOUZA LIMA, 2005, p. 242).

²⁹¹ A lei n. 10.406 de 10 de janeiro de 2002, em seu Art. 4, parágrafo único, estabelece que “a capacidade dos índios será regulada por legislação especial”. Essa legislação especial que trata a matéria tem sido entendida como aplicável ao Estatuto do Índio (Lei n. 6.001/1973) que estabelece no caput do Art. 7º que “os índios e as comunidades indígenas ainda não integrados à comunhão nacional ficam sujeitos ao regime tutelar estabelecido nesta lei. Conforme recente decisão, “embora a Constituição da República tenha adotado o regime de proteção aos povos indígenas, inclusive atribuindo legitimidade para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses [art. 232], não restou revogado por completo o regime tutelar previsto no Estatuto do Índio” (<http://www.jusbrasil.com.br/diarios/74976395/trf-1-15-08-2014-pg-386>).

O Estatuto do Índio, criado pela Lei 6001, de 17/12/73, visou atender a uma preocupação do governo com sua imagem no exterior, manchada pelas denúncias de violação de direitos humanos, principalmente, pelas divulgações de massacres de índios - fatos que motivaram a extinção do SPI e a criação da FUNAI em 1967 (PACHECO DE OLIVEIRA, 1983). Visou, também, dar satisfação aos credores internacionais do “desenvolvimento brasileiro” (SOUZA LIMA, 2005, p. 244). Para além de sua pretensa eficácia protecionista, as lideranças indígenas e seus apoiadores passaram a ver nesse Estatuto um caminho para pensar em formas organizativas de exercer uma pressão maior no Estado e reverter o ideal de que o índio era uma categoria transitória, propondo outros rumos à colonialidade do Estado no exercício da tutela. Pelo lado da elite política que governava o país, a lei, desde sua promulgação, nunca foi bem digerida, necessitando criar novas estratégias para atender aos objetivos da política econômica e da política indigenista,²⁹² que tinha como lema o binômio “segurança e desenvolvimento”. Já em 1975, o então Ministro do Interior, Rangel Reis, em entrevista coletiva à imprensa, revelou que o Estatuto do Índio poderia ser alterado, para permitir a emancipação de comunidades indígenas (COMISSÃO PRÓ-INDIO/SP, 1979). Ainda de acordo com o Ministro, tal alteração “possibilitará a emancipação coletiva, atingindo de uma só vez grupos inteiros”, acelerando o processo que o Estatuto do Índio estava a retardar, como declarou em outubro de 1976, em virtude do paternalismo da FUNAI (COMISSÃO PRÓ-INDIO/SP, 1979). O próprio presidente da agência tutelar, o general da reserva Ismarth Araújo de Oliveira, também já havia introduzido o assunto durante o seminário “Funai/Missões Religiosas”, realizado em março de 1975 (VALENTE, 2017, p. 304). Aliás, no momento de sua posse, um ano antes do seminário, o discurso do Ministro Rangel Reis já anunciava a “política de integração em ritmo acelerado” (CEDI, 1981) e acrescentava que tal política partia do pressuposto de que “os ideais de preservar a população indígena dentro de seu habitat são belas ideias, porém irrealis” (VIVEIROS DE CASTRO, 1978, apud COMISSÃO PRÓ-INDIO/SP, 1979).

Em 1977, “17 antropólogos do Museu Nacional” divulgam manifesto criticando a “política de rápida integração” anunciada pelo Ministro Rangel. Em fevereiro de 1978, Rangel

²⁹² O Decreto Nº 88.985, de novembro de 1983 é representativo desse quadro ao regulamentar os artigos 44 e 45 da Lei nº 6001 (Estatuto do Índio) e normatizar a pesquisa mineral em terras indígenas. A *exposição de motivos* que encaminhou o decreto ao presidente João Figueiredo demonstra não só os interesses conflitantes em relação ao resultado da exploração minerária ser revertido em benefício dos índios, quanto das próprias correções anteriores do Estatuto, que autorizavam a concessão de pesquisa e lavra em terras indígenas por empresas estatais federais. A discussão era abrir para o capital estrangeiro, que, segundo afirmam, possuía maior capacidade técnica e financeira para realizar essa atividade (CEDI, 1983, p. 28).

Reis anuncia que o Presidente Geisel assinará o “Decreto de Emancipação dos Índios”, e “que a política indigenista atual terá fracassado se não emancipar pelo menos um índio”²⁹³ (COMISSÃO PRÓ-INDIO/SP, 1979, p. 12).

No dia 05 de setembro foi realizada uma mesa redonda na ABI sobre a “emancipação do índio”, com a presença de Darcy Ribeiro, dom Tomas Balduino, Dalmo Dallari, Carmen Junqueira, Carlos Moreira Neto, Eduardo Viveiros de Castro e outros. A CNBB, o CIMI, e a Sociedade Brasileira de Sociologia (SBS) lançaram nota condenando o Decreto e sua proposta de tramitação às escuras. Em novembro de 1978, foi convocado um ato público pela então recém-fundada Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais (ANPOCS), no Teatro da PUC de São Paulo (TUCA), para debater e se posicionar “contra o projeto oficial de falsa emancipação das comunidades indígenas” (COMISSÃO PRÓ-INDIO/SP, 1979, p. 5).

Em 1975, estreia nas telas de cinema do Rio de Janeiro o filme *Uirá, um índio em Busca de Deus*, dirigido por Gustavo Dahl, uma adaptação do livro homônimo de Darcy Ribeiro. Sucesso de público e crítica, o filme foi exibido num momento em que Darcy lutava contra um câncer no pulmão, motivo pelo qual havia sido concedida autorização, pelos militares, para que ele pudesse retornar ao Brasil para ser operado e realizar o tratamento, antes da lei de anistia, em 1979. Já recuperado, volta à cena política brasileira em defesa dos povos indígenas e no combate à então política indigenista (cf. VALENTE, 2017, p. 302-309). Seus pronunciamentos no Brasil, em conferência promovida pela Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul sobre o tema *Índio brasileiro, um sobrevivente?*²⁹⁴, em Porto Alegre (1977), em Barbados, no Caribe (1977), na reunião anual da SBPC,²⁹⁵ em São Paulo (1978), onde foram

²⁹³ As intenções de avaliar os graus de aculturação dos índios continuaram reverberando nas gestões de presidentes da Funai nos anos seguintes. O general Carlos Nobre da Veiga (1979-1981), “incrementa o projeto de emancipação compulsória, criando os famosos “critérios de indianidade” e declarando que “o índio estará emancipado em cinco gerações”; mas recua e não encaminha o processo ao Ministério do Interior (MINTER)”. O general Paulo Moreira Leal (1981-1983) “encomendou estudos a funcionários do órgão, visando a emancipação dos Guarani (da região sul do país) e Tembé (PA/ MA), com base em “critérios de indianidade”. Posteriormente, Romero Jucá (1986-1988), em maio de 88, assinou portaria criando um GT para avaliar o grau de aculturação dos índios (<http://pib.socioambiental.org/pt/c/políticas-indigenistas/orgao-indigenista-oficial/galeria-dos-presidentes-da-funai>). Para um conjunto de notícias acerca das críticas de antropólogos a esses critérios de indianidade ver *Aconteceu, Povos Indígenas no Brasil*, 1981.

²⁹⁴ Ver nota no Informe JB, *Jornal do Brasil*, 25/04/77, p. 6.

²⁹⁵ As falas que aparecem na mídia acerca de Darcy nesse encontro se referem às questões do sistema educacional. Para observar o incômodo do discurso de Darcy sobre esse tema, ver carta de Arlindo Lopes Correia, Presidente do Mobral do Rio de Janeiro, publicada no *Jornal do Brasil*, p. 2, 12/07/77. E a resposta do próprio Darcy à missiva elogiosa do Mobral, no dia 15/07/77. No dia seguinte, é publicada a contra-resposta de Arlindo defendendo a Revolução de 1964, justificando-a pelos erros gramaticais encontrados na carta de Darcy, que fora Ministro da Educação. Disponível em http://memoria.bn.br/DocReader/030015_09/164102 e http://memoria.bn.br/DocReader/030015_09/164225. Várias cartas subsequentes foram publicadas a favor de Darcy. Diversas matérias foram publicadas entre março e outubro de 1977 sobre as discussões da Comissão de

aprovadas duas monções de repúdio ao decreto de emancipação dos índios, causaram reação dos militares, impedindo sua participação num debate público na Comissão de Educação e Cultura do Senado Federal, sobre as experiências de ex-ministros à frente do Ministério da Educação e Cultura, com vistas a formular um plano de educação para o país,²⁹⁶ abrindo, a seguir, um novo processo contra o antropólogo.²⁹⁷

Diversas lideranças indígenas também se manifestaram, como o chefe dos Gavião do Pará que, após a sua experiência, bem sucedida, de comercialização autônoma da safra de castanha-do-Pará, sem a ingerência da FUNAI,²⁹⁸ encaminha uma fita gravada para o presidente da agência tutelar, recusando convite para ir à Brasília e considerando prematura a decisão de uma emancipação definitiva. Após a 1ª Assembleia Nacional do Índios, em Santo Ângelo-RS, promovida pelo CIMI, foi enviada uma carta ao presidente da FUNAI com a assinatura de 26 caciques de nove “nações” (Xavante, Bororo, Pareci, Apiaka, Guarani, Kaingangue, Kayabi, Terena e Kaiowa). Nela destaco o seguinte trecho:

Emancipação. Integração. São termos antropológicos. Que representam essas palavras para os índios? Acaso foram termos criados pelo índio? [...] estamos pedindo “integração e emancipação” na sociedade dos brancos? Não. Nós queremos apenas reconhecimento e respeito à nossa integridade física e cultural. Que nossa integração e emancipação seja feita dentro de nossos padrões culturais (VALENTE, 2017, p. 305).

É bom lembrar que, nesse contexto, o PIN promovia a invasão oficial nos *territórios tradicionais indígenas*, incorporando-os – no sentido, físico e metafísico - ao território brasileiro com a abertura de estradas, a inundação e realocação de aldeias por conta dos

Educação; em 28/09 afirma que a comissão ouvira Darcy no dia 13 de outubro. No dia 10 de outubro, matéria revela que senadores udenistas manifestaram o propósito de contestar qualquer afirmação de Darcy Ribeiro “considerado ofensivo à Revolução”. No dia 12, um dia antes da data combinada para sua apresentação, é noticiado na capa do *Jornal do Brasil* que o “Senado anula convocação de Darcy Ribeiro”. A decisão foi articulada pelo líder da Arena, Senador Eurico Resende. “Extra-oficialmente informava-se que o governo teria agitação estudantil no Senado, pois o depoimento do professor Darcy Ribeiro era esperado com interesse pelos alunos da UNB” p. 18. Disponível, em http://memoria.bn.br/DocReader/030015_09/168989.

²⁹⁶ Ver *Jornal do Brasil*, p. 4, Política e Governo, 18/03/77; Caderno B, 19/07/77 e 20/07/77. No último é apresentado o depoimento crítico de quase duas páginas de Darcy Ribeiro sobre a educação, principalmente de nível superior. Disponível em http://memoria.bn.br/DocReader/030015_09/164543. Barbosa Lima Sobrinho publica no *Jornal do Brasil*, em 24/07/77, p.11, um artigo intitulado “À margem de uma entrevista”, ressaltando a importância do depoimento de Darcy Ribeiro.

²⁹⁷ Ver *O Estado de São Paulo*, p. 18, 12/10/1977 e *O Globo*, 26/07/78, p. 8. Em 1964, Darcy Ribeiro foi exilado do país quando era reitor da Universidade de Brasília. Retornou em 1968, um pouco antes da edição do AI-5, e foi preso por 11 meses, sendo libertado após absolvição por uma auditoria militar. Retornou novamente ao Brasil em 1974 para se tratar de um câncer, de onde não mais saiu até ser vitimado novamente pela doença no início dos anos 90.

²⁹⁸ Para o detalhamento desse processo, ver Ferraz (1998).

reservatórios das hidrelétricas, a abertura de processos minerários e, em alguns casos, com a demarcação de *reservas indígenas*. Muitos povos indígenas, como os Parakanã e Waimiri-Atroari, sofreram impactos violentos com “a destrutiva tríade estrada-hidrelétrica-mineração” (RAMOS, 2012, p. 8), em fins dos anos de 1970 e início de 1980. No plano internacional, a questão do *meio ambiente* se torna uma questão pública, com a intensificação dos debates internacionais de setores mais preocupados com os resultados do processo de industrialização, seus riscos e acidentes, quando se deflagra a realização da Conferência de Estocolmo em 1972 (LEITE LOPES, 2006). Vai se construindo, a partir de então, uma preocupação mais manifesta com a preservação do *meio ambiente*, situando-a como uma nova questão pública e discutindo a necessidade de transformações das práticas cotidianas de pessoas, empresas e, conseqüentemente, do Estado. Essas mudanças implicaram, sobretudo, em determinar mecanismos de controle do sistema capitalista e seus modos de apropriação dos recursos naturais, consumo e poder.

As guerras travadas pelos índios nas trincheiras dos empreendimentos, embora resistentes, não conseguiram frear o aparato do Estado e o uso legítimo da força, obstinados pela ocupação e integração nacional; tampouco elas ressoavam, pelo menos de forma mais enfática, na capital federal. Após muita resistência dos Arara, a Transamazônica (BR-230) sangrava literalmente os territórios indígenas e muitos movimentos ambientalistas e indigenistas se organizavam para dar visibilidade às atrocidades cometidas e, assim, contestá-las. O mesmo se dava em relação à estrada Manaus-Caracará-Boa Vista (BR-174), com os Waimiri-Atroari, a Perimetral Norte (BR-210), com os Yanomami e Wajãpi e a estrada Cuiabá-Santarém (BR-163), com os Panará (“Krenakore”).

Era hora de mudanças. Mais do que isso, era hora de formalizar alianças com grupos e pessoas mais influentes, de juntar forças e de se apropriar da identidade genérica de “índio”, que lhes fora imputada pelo encontro colonial, juntando-se aos embates contra as desigualdades e injustiças sociais e ambientais. No ponto de vista das microrrelações, era necessário conhecer melhor esse *dominador* e estabelecer estratégias de sobrevivência. O *lobby* indígena no Congresso também era possível de ser realizado com a ajuda de seus apoiadores. O desafio para os contestantes era como guerrear pela diferença na paz silenciadora do Estado,²⁹⁹ nas dimensões continentais do país e com a diversidade linguística e cultural indígena?

²⁹⁹ O artigo de Bruno Ancelmo Gomes (2014), intitulado “Interfaces do Indigenismo: sobre fazer política por meio de associações indígenas”, traz uma interessante discussão sobre o caráter relacional entre os aspectos ditos

A palestra proferida por Paulo Maldos³⁰⁰ para o curso de formação política de lideranças indígenas, realizado pelo Centro Indígena de Estudos e Pesquisa (CINEP), Laced/Museu Nacional/UFRJ, Universidade de Brasília (UnB) e Instituto Internacional de Educação do Brasil (IIEB), é bem reveladora dessa questão, ao mesmo tempo em que se insere nas tentativas de resolução desse questionamento, ou melhor, de suas novas leituras. Na ocasião, Maldos esclareceu que a tentativa de aprovação do *Decreto de Emancipação dos Índios* foi uma espécie de estopim que permitiu a mobilização de várias pessoas no Brasil,³⁰¹ por meio de atos públicos e monções,³⁰² para que juntos com os índios as denúncias sobre a ditadura militar se fizessem por meio da “questão indígena”.³⁰³

Foi no calor dessas discussões que surgiram as propostas de criação das Associações de Apoio ao Índio, das Comissões Pró-Índio, bem como a proposta de criação da União das Nações Indígenas (UNI). Por um lado, percebia-se que por trás da retórica de “integrar” os índios estava a de “entregar” as terras indígenas aos grandes projetos e grandes empresas privadas.³⁰⁴ Por outro, a criação da UNI³⁰⁵ - formada, em parte, por estudantes indígenas que

tradicionais e os desafios a representação política das associações indígenas no quadro das políticas indigenistas, ao revelar o caso concreto da Associação Indígena Krenak. Neste íterim, recupera os pressupostos em *Sociedade contra o Estado* (CLASTRES, 1988), para evidenciar que mesmo nos dias atuais e a despeito da guerra silenciosa do Estado que preza pelo discurso da unificação, as associações passam por inúmeras disputas para impedir a concentração de poder nas mãos de um representante político.

³⁰⁰ Cabe aqui mencionar a análise que faz desse período na série de vídeo-aulas, *O Estado e Povos Indígenas no Brasil*, Disponível em: <http://www.laced.etc.br/site/atividades/video-aulas>. A palestra de Maldos, intitulada “Povos Indígenas e o Estado no Brasil: de 1960/2000”, destaca a presença indígena no cenário nacional no período e os efeitos da Constituição de 1988 para o reconhecimento do protagonismo indígena.

³⁰¹ Numa análise bem próxima sobre a ebulição dessas discussões, Cardoso de Oliveira observa: “a ideia aparentemente generosa de emancipação significava na prática tirar os remanescentes indígenas dos estatutos da tutela, colocando-os ao desabrigo da lei protetora (6001, de 11 de novembro de 1973), conhecida como Estatuto do Índio. Apesar de seus conhecidos defeitos, o Estatuto do Índio ainda se constitui em importante instrumento jurídico de defesa da população indígena. A história da luta da sociedade civil contra o “projeto de emancipação” – como assim ficou conhecida a tentativa governamental de propor a regulamentação do artigo da Lei 6.001 referente ao assunto – é extremamente rica em ensinamentos, com seus acertos e seus equívocos, pois trouxe com força e intensidade nunca vistas a questão indígena ao debate nacional” (1988, p. 35).

³⁰² Algumas delas descritas no livro: *A questão da emancipação. Cadernos da Comissão Pró-Índio*, n. 1, 1979.

³⁰³ Como menciona Sidnei Peres, “no contexto de tutela da sociedade civil pela ditadura militar, de fechamento de qualquer possibilidade de diálogo democrático sobre os rumos do país, a *questão indígena* emerge como uma via de oposição ao regime político coercitivamente instalado” (2003, p. 39), sem precisar para isso pegar em armas ou participar da ineficaz polaridade partidária. Nesse contexto, “a situação dos povos indígenas recebe uma atenção inédita pelos órgãos de imprensa brasileiros. Consequentemente se abre um flanco para as denúncias sobre violação dos direitos humanos que atingem a mídia norte-americana e europeia. Neste momento, o *índio* emerge como uma figura síntese, um signo metonímico, da cidadania aviltada de todos os brasileiros” (PERES, 2003, p. 40).

³⁰⁴ “Integrar agora é entregar”, sub-item contido no Manifesto contra Projeto de Emancipação de Grupos Indígenas, que, após análise sobre os significados desse projeto, propõe ao fim a constituição de uma Comissão Pró-Índio (1979, p. 17-21).

³⁰⁵ Em meio às mobilizações para criação da UNI, o então presidente da Funai, coronel Nobre da Veiga, manifestou-se contrário à sua criação. No meio de uma pequena notícia onde se informava sobre o convênio da Funai com o Banco do Brasil para financiar a exploração de produtos agrícola para os Guarani no RS, destaca-se

moravam em Brasília, inspirada no surgimento dos grandes movimentos nacionais, que foram se organizando desde o início dos anos de 1970³⁰⁶ - carregava em si uma luta particular do CIMI de reavaliação da prática pastoral implementada junto aos povos indígenas (PERES, 2003, p. 40) e de emplacar a ideia de “nação indígena” (RAMOS, 1997).

A um só tempo, essas novas modalidades organizativas e o repertório de suas manifestações impulsionaram os anseios legítimos das jovens lideranças indígenas, de unir as diferentes representações políticas indígenas dispersas geograficamente e compartilhar ideias e dramas comuns, que eram vivenciados de modo particular.³⁰⁷ Muitos deles, como Álvaro Tukano, Ailton Krenak, Daniel Kabixi, José Carlos Xerente, José Tapirapé, Mario Juruna, entre tantos outros, se destacaram nas discussões sobre o decreto de emancipação dos índios e a proposta de articulação nacional indígena - que foram sendo gestadas principalmente com o apoio do CIMI, por meio da criação da UNI³⁰⁸ e de organizações regionais (UNI's regionais), e as Comissões Pró-Índio-CPI, as Associações Nacionais de Apoio ao Índio-ANAI e o Centro de Trabalho Indigenista - CTI.

Foram então criadas as condições necessárias para, em 1982, ocorrer a primeira grande reunião para discussão dessas propostas, em que se consolidava uma forte pressão dos movimentos indígenas pelo reconhecimento de direitos. Durante a Assembléia Regional do Conselho Indigenista Missionário - CIMI Norte I, em 1983, foi criado o Movimento de Apoio

o “veto” de Nobre da Veiga à criação da UNI, tendo como justificativa o fato de que “os índios não têm a plenitude de seus direitos civis; e uma entidade dessas é ilegal, pois os índios são considerados menores de idade” (*Jornal do Brasil*, Nacional, 12/06/1981, p. 15).

³⁰⁶ Como o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), em 1970; o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), em 1972; a Comissão Pastoral da Terra (CPT), em 1975; e, a seguir, os vários sindicatos rurais e urbanos, bem como da Central Única dos Trabalhadores (CUT), em 1983, em busca de uma reorganização de inúmeros setores da sociedade civil.

³⁰⁷ A antropóloga Alcida Ramos, ao descrever a processo de criação da UNI, relata que nos primeiros encontros promovidos pelo CIMI, “o sentimento de partilhar os mesmos problemas com outros índios até então desconhecidos gerou um forte espírito de solidariedade e de confiança, advindo da consciência de que, afinal, eles não estavam sós em seu infortúnio. Agora poderiam contar uns com os outros na luta por uma vida melhor. Um novo mundo de injustiça generalizada abriu-se para eles, criando um sentimento de companheirismo que se mantinha mesmo depois de terminadas as assembleias. Ao contrário de fases posteriores do movimento, em que líderes indígenas se dirigiam diretamente ao homem branco, os discursos nessas primeiras reuniões eram para ser ouvidos por companheiros índios, numa troca direta de desventuras: “Meus irmãos, chamo de irmãos porque sou índio. Sou irmão da mesma cor, do mesmo massacre” [Sompré, José Carlos Xerente]. “Vim saber como é a vida do índio. Não temos terra. Temos casa, roça, mas estão tirando nossa terra” [Txuãeri, José Tapirapé] (CIMI 1975:12, 13)” (RAMOS, 1997, p. 3).

³⁰⁸ Ainda segundo Ramos, “a criação da UNI veio atender às demandas de uma melhor articulação em nível nacional, que suprisse as limitações de encontros regionais esporádicos até então realizados. Escolheu-se o termo ‘nações’ para chamar a atenção do país sobre a existência, dentro do Estado-nação brasileiro, de sociedades plenamente constituídas, vivenciando problemas específicos que exigiam soluções igualmente específicas” (1997, p. 2)

à Resistência Waimiri-Atroari – MAREWA com vista a propor uma política indigenista alternativa à política indigenista oficial, com ênfase num projeto educacional que pudesse ser uma fonte de resistência aos Waimiri-Atroari (cf, BAINES, 1996, p. 9). A Operação Anchieta (OPAN)³⁰⁹ e o CIMI investiram muitos esforços, nesse período, na promoção de encontros de educação indígena inspirados no método de Paulo Freire, criando as bases para a defesa dos direitos indígenas e para a formulação de políticas públicas de educação indígena. Um grande incremento às mobilizações indígenas e ao *lobby* indígena no Congresso se deu com a eleição do xavante Mario Juruna ao cargo eletivo de Deputado Federal pelo PDT-RJ (1983-1987), que teve como um de seus assessores o indigenista Jose Porfirio Fontenele de Carvalho.³¹⁰ Além do simbolismo que representou um indígena discursar de maneira legítima no Congresso, tendo repercussão no Brasil e no mundo, as medidas legislativas criadas por Juruna, como a Comissão Parlamentar Permanente do Índio (Resolução 15/83) e a modificação do Estatuto da Funai (Lei 661-AD-83),³¹¹ possibilitaram a participação de representantes indígenas, apontados pelas comunidades para atuar no Conselho Diretor da administração da Funai e em Conselhos Indígenas, eleitos pelas lideranças regionais para a fiscalização das então Delegacias Regionais da Funai (CARNEIRO DA CUNHA, 1983, p.11; SIMONIAN, 1983, p.17). Tudo isso possibilitou a abertura de algumas portas às reivindicações indígenas, à contestação da suposta condição de “incapaz”, estabelecida pelo Código Civil, bem como de seu (não) lugar na identidade nacional.

Toda essa configuração e articulação política, apoiada num modelo de formação de lideranças e organização política, dirigido e patrocinado pelo CIMI, contribuiu de maneira muito efetiva para as discussões na Assembleia Nacional Constituinte, no tocante à questão indígena. Afinal, foi a partir da nova Constituição Federal de 1988, particularmente no texto de seu capítulo VIII que, entre outros reconhecimentos, se permitiu legalmente a possibilidade de criação de organizações indígenas com *status* jurídico, possibilitando “captar e gerir seus

³⁰⁹ Primeira organização indigenista fundada no Brasil, em 1969, passou a se chamar Operação Amazônia Nativa, nos anos 90.

³¹⁰ Sobre as memórias de Porfirio Carvalho desse período e as tentativas de desmoralização do deputado indígena e de cooptação ao “mensalão” da época, ver *Porfirio de Carvalho: “Eu vi a planilha do mensalão para Mário Juruna”*, de Alceu Castilho, matéria publicada e disponível em <https://deolhonosruralistas.com.br/2017/05/16/porfirio-de-carvalho-eu-vi-planilha-mensalao-para-mario-juruna/>.

³¹¹ De acordo com Manuela Carneiro da Cunha, a modificação do Estatuto do Índio previa “assegurar mais vigilância no desempenho das funções dessa Fundação” (1983, p. 11). Cunha destaca que o projeto do Dep. Mario Juruna “passou na Câmara sem uma emenda importante proposta pela Comissão do Interior, que pleiteava a ligação da Funai à Presidência da República” (op. Cit). Se fosse aceita, “essa emenda talvez lançasse as bases de uma política indigenista menos dependente de programas desenvolvimentistas” (op.cit), pelo fato de desvincular-se ao Ministério do Interior.

próprios recursos financeiros, independentemente de intermediários, públicos ou privados” (RAMOS, 1997, p. 11).

Viu-se no modelo das associações uma possibilidade de transferir às comunidades indígenas um maior controle sobre os projetos de desenvolvimento a serem realizados em seus territórios (GOMES, 2014, p. 3). A possibilidade de auto-representação perante a lei foi uma conquista muito comemorada pelos índios, movimentos indígenas e seus apoiadores.³¹²

Foi nesse ambiente político, econômico, social e religioso que Baines realizou sua pesquisa. Alguns personagens e instituições que estavam nesse debate se encontraram na “área indígena Waimiri Atroari”.

4.4. Desafio coletivo do Indigenismo

No quadro de referência dos anos de 1970 e 1980, a política indigenista oficial, posta em prática pelos sucessivos governos militares, definiu um “repertório de confronto” (TILLY, 1995) que marcou o indigenismo no Brasil. Charles Tilly definiu repertório de confronto como “as maneiras através das quais as pessoas agem juntas em busca de interesses compartilhados” (TILLY, 1995, p.41). A política de Estado havia solapado a democracia do país e um dos poucos espaços de crítica se voltava para a questão indígena. O PIN expunha não só o massacre de povos indígenas, em nome dos interesses maiores do *desenvolvimento nacional*, mas o que estava nas entrelinhas dessa nomenclatura: a relação entre interesses empresariais internacionais e o programa do governo brasileiro para integrar e desenvolver a região amazônica. Relação esta que foi muito bem documentada por Shelton Davis, no livro *Vítimas do Milagre* (1978).³¹³

³¹² Ao verificar a marca ocidental das associações indígenas Peres menciona que “o fato dessa modalidade organizativa ter sido tão incentivada na construção da auto-representação indígena pode ser compreendida ao vermos que praticamente nada precisa ser alterado nos procedimentos administrativos ocidentais para que elas sejam recepcionadas. Estado e outras organizações de apoio têm com as associações indígenas um interlocutor de natureza similar” (PERES, 2003, p. 4).

³¹³ Aliás, sua rápida tradução para o português resultou de ações de engajamento estruturadas, relacionadas à oportunidade de ações coletivas em articulação transfronteiriças. Para a rede de contestadores que se formou nos Estados Unidos, ver prefácio da edição brasileira (DAVIS, 1978). Em entrevista dada por Robin Wrigth por ocasião do lançamento de seu livro *História Indígena e Indigenismo no Alto rio Negro*, este informa que “Davis coordenava uma ONG, o *Anthropology Resource Center*, sediada em Boston, cujo trabalho incluía um apoio internacional às entidades brasileiras dedicadas à causa indígena, especialmente à Comissão pela Criação do Parque Yanomami, ao Conselho Indigenista Missionário, ao Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), entre outros”. Ver <http://www.antropologia.com.br/entr/entr30.htm>

Segundo o autor:

As diretrizes introduzidas pelo Governo brasileiro após 1970 começaram a transformar toda a estrutura econômica da Bacia Amazônica. Para entender a natureza dessas diretrizes, é importante salientar dois pontos. Primeiramente, de modo a financiar seus programas de desenvolvimento o Governo se viu forçado a pedir grandes somas a instituições internacionais de empréstimos a bancos estrangeiros. Entre o movimento militar de 1964 e o mês de junho de 1971, por exemplo, o Governo dos Estados Unidos e suas várias instituições internacionais de empréstimos forneceram ao Governo brasileiro mais de três milhões e meio de dólares em ajuda bilateral e empréstimos internacionais. Em 1972, o Brasil ultrapassou o Japão como maior tomador de empréstimos do Export-Import Bank dos Estados Unidos. E tornou-se a maior nação devedora do Banco Mundial. Nesse período, o Governo brasileiro também tomou grandes empréstimos de bancos privados estrangeiros. Em 1970, um estudo da Comissão Econômica para a América Latina (CEPAL), por exemplo, indicava que a taxa anual de aumento de empréstimos a médio e curto prazo para o Brasil triplicara entre 1965 e 1969. Nesse período, a taxa anual de obrigações a curto prazo do Brasil crescera oito vezes, atingindo um nível de 388 milhões de dólares em 1969. Em segundo lugar, na época da divulgação do Plano de Integração Nacional, corporações estrangeiras e multinacionais controlavam os postos de comando da economia brasileira. Esse controle externo aumentou de modo significativo ao longo da década de 60. Um estudo de 1962, por exemplo, revelava que 29 dos 55 maiores "grupos econômicos" do Brasil eram controlados por capitais externos, e que a maioria dos grupos controlados por brasileiros possuía estreitos vínculos com firmas estrangeiras (DAVIS, 1978, p.67-68).

A análise da história econômica da Amazônia realizada por Davis, em articulação com a demonstração de que a política indigenista estava “comprometida com a política mais abrangente de desenvolvimento econômico, adotada pelo regime militar brasileiro” (DAVIS, 1978, p.69), é reveladora da abertura de oportunidades políticas para uma ação coletiva.

O “milagre econômico” se dava às custas da cegueira de vida que pulsava no “deserto verde”, do silêncio daqueles que nele habitavam e/ou que nele trabalhavam, como os servidores do SPI, depois Funai, religiosos e antropólogos, além de camponeses, ribeirinhos, quilombolas, entre outros grupos sociais, e de intensa propaganda que não fazia eco aos ouvidos menos atentos aos ruídos da orquestração político-econômica.

A relação entre todos os agentes sociais que atuavam junto a povos indígenas e contra a política indigenista dos governos civil-militares, colocaram lado a lado modelos e práticas de atuação, teoricamente distintas, mas que naquele momento fizeram um esforço bastante grande para atuar em conjunto.

Passada a fase do indigenismo heróico proporcionado pela janela de oportunidades do decreto de emancipação, do ponto de vista da relação entre práticas indigenistas e práticas antropológicas, uma série de tensões se tornaram crescentes. As notícias de jornais que haviam

se habituado a estampar manchetes num campo mais aberto entre aliados e opositores (se tornou uma prática do CEDI sistematizar as notícias vinculadas pela grande imprensa, fazendo uma espécie de *briefing* jornalístico³¹⁴) passam a registrar uma série de acusações feitas a antropólogos no interior das antigas alianças. Uma série de matérias, onde se discute “a crise aguda de relacionamento” entre antropólogos e a Funai, emerge em 1981.

³¹⁴ Essa ação levou à produção de boletins próprios para esse fim, chamados de *Aconteceu* e *Aconteceu Especial*. Os primeiros eram publicações semanais e os últimos eram anuais e/ou extraordinárias, voltadas para temáticas específicas. Tinham como objetivo informar os trabalhadores do campo, operários, índios, lideranças sindicais, agentes de pastoral, para mobilizá-los em suas lutas e áreas de atuação. Tinham tiragens bastante expressivas, algumas em torno de 2.500 exemplares ou mais, em grande parte distribuídas às entidades representativas das lutas em pauta, sobretudo indigenistas. Até hoje as publicações de *Povos Indígenas no Brasil*, agora no Instituto Socioambiental, sistematizam as notícias referentes aos povos indígenas vinculadas na grande mídia.

5. FAZENDO CAMPO EM UM CAMPO MINADO

“Toda tradução é apenas uma maneira, de certa *forma* provisória, de fazer as pazes com a estranheza das línguas.” Walter Benjamin (1969, p. 75).

“A etnografia é historicamente determinada pelo momento do encontro do etnógrafo com quem quer que ele esteja estudando. (...) O etnógrafo, convencionalmente, admite a natureza provisória de suas interpretações. Ainda assim, supõe uma interpretação final – uma leitura definitiva”. Vincent Crapanzano (2016, p. 91).

No capítulo anterior, tratei do modo como a pesquisa de Baines estava situada no contexto político brasileiro com a chegada dos militares ao poder. Observei o quadro das perseguições políticas à distintas instituições sociais, ao passo que a Antropologia brasileira se consolidava como uma Antropologia periférica, nos termos de Cardoso de Oliveira (1993, 1995). A oposição ao regime militar levou à criação de ações coletivas em torno da questão indígena; por meio de reforma da política indigenista buscava-se mudanças sociais básicas, buscava-se o reconhecimento de novas identidades, de movimentos sociais e indígenas, de entrada no sistema político e derrubada da ditadura militar. Saio do contexto nacional e observo agora o contexto local.

Baines realiza seu campo num momento extremamente delicado para os Waimiri-Atroari. A construção da estrada Manaus-Caracará-Boa Vista, hoje conhecida como BR-174, sangrou não só a floresta, mas a territorialidade e a dignidade de um povo que se viu reduzido a poucas centenas de indivíduos e com necessidade de entender e administrar internamente o

avanço indiscriminado dos *kaminja* por projetos subsequentes de *interesse nacional*.³¹⁵ Quando Baines chega em campo, toda sorte de infortúnios já havia ocorrido com os Kinja.³¹⁶

Buscarei aqui, justamente, mostrar a situação que leva o etnógrafo a campo para olhar e ver. Afinal não é isso que o etnógrafo faz? (SILVA, 2009). E o que o leva a esse afortunado (entre) lugar a exercitar suas incertezas, dúvidas e perguntas? Quais foram as circunstâncias que localizaram a etnografia de Baines no mapa Waimiri Atroari? Essas questões iniciais sobre o ambiente e os conflitos territoriais vão me levar a refletir sobre as condições nas quais Baines se situa no campo, constrói sua canoa e assim inscreve seus percursos.

5.2. *Kaminja wuma*³¹⁷

A história de conquista, exploração e desenvolvimento da Amazônia é marcada por inúmeras definições na estrutura político-administrativa com vistas ao povoamento e, principalmente à afirmação dos limites territoriais do Brasil setentrional (FARAGE, 1991). Pelo menos desde o século XVIII, os “Waimiri Atroari” vinham defendendo os seus territórios da exótica necessidade de produção e acumulação de riquezas que estavam no cerne dos objetivos

³¹⁵ De acordo com a Comissão Estadual da Verdade, à Memória e à Justiça do Amazonas, “em 1905, os pesquisadores alemães Georg Hubner e Theodor Koch Grunberg percorreram o baixo rio Jauapery e estimaram os Waimiri-Atroari em 6000 mil pessoas. O Padre João Calleri, que em 1968 fez o primeiro levantamento a serviço da Funai, sobrevoando os rios Uatumã, Abonari e Alalaú os estimou em 3000, número que se repetiu em pesquisa mais minuciosa de funcionários do mesmo órgão em 1972. Menos de dois anos após, sem notícias sobre alguma grave epidemia, a Funai já os estimava em menos de 1000. Em 1983, o pesquisador da UNB, Stephen Grant Baines, percorrendo todas as aldeias, contabilizou apenas 332 pessoas sobreviventes, das quais 216 eram crianças ou jovens com menos de 20 anos. Foi o primeiro censo dos Waimiri-Atroari (2014, p.25). Sobre a precariedade das fontes de dados demográficos sobre os povos indígenas, Pagliaro, Azevedo e Santos (2005) nos informam que o primeiro censo nacional que levantou informações sobre as populações indígenas foi o de 1991, incluindo a categoria ‘indígena’ na variável ‘cor ou raça’. Na ocasião, foram recenseados somente índios moradores de missões religiosas, postos indígenas da FUNAI ou áreas urbanas, ignorando um grande contingente de indígenas que habitavam áreas onde o órgão não mantinha, até aquele ano, postos instalados. De acordo com Pacheco de Oliveira (2012), no primeiro censo nacional realizado em 1872, a presença indígena foi estimada somente em relação aos índios catequizados, enquanto homens livres, visto a suposta interação com os brasileiros, sob a categoria *caboclos*, ou ainda, em um campo semântico oposto, referido à população escrava como *pardos*. Evidencia-se que na tradução desse censo para o francês a categoria *caboclo* foi traduzida diretamente para o termo *indien*. Assim, segue o autor, “a postura protecionista pós-Independência visualizava o índio como um futuro brasileiro, isto é, como alguém que recebia (ou poderia vir a receber) alguma atenção e assistência do Estado. Daí que só caberia vir a registrar sua presença enquanto cidadão (e não como índio bravo, exterior, portanto, à sociedade). Mas chamar, em português, esse segmento da população simplesmente de “índios” (como no francês) não pareceria apropriado dado ao uso acusatório e estigmatizante de índio como sinônimo de índio bravo feito pelo senso comum” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2012, p.1062).

³¹⁶ Situações relatadas em grande medida nos relatórios produzidos por funcionários da Funai, inclusive, antropólogos, dão conta das críticas internas do órgão indigenista às práticas utilizadas para afastar os índios do caminho do *progresso*. Observo que já havia uma leitura antropológica dos Waimiri-Atroari, sem estar vinculada diretamente à academia, mas sim aos quadros administrativos do Estado.

³¹⁷ Caminho, estrada de “branco”.

das nações em formação. Os ciclos econômicos empurravam cada vez mais levas de pessoas diferentes, ampliando as situações de contato, trocas e demandas, até o momento em que os Kinja se depararam com estranhas máquinas comedoras de terra que alterariam de vez as relações com os *kaminja*. A nova ordem mundial de desenvolvimento estabelecida pós-Segunda Guerra Mundial e os projetos nacionais de modernização se faziam visíveis para os Kinja através do nome “estrada”.

As obras de construção da rodovia BR-174, como informa Carvalho ([1982] 2009, p. 77) ficaram a cargo do Departamento Nacional de Estradas e Rodagem (DNER) e do Departamento Estadual de Rodagens do Estado do Amazonas (DER-AM). Ainda de acordo com esse indigenista - que trabalhava à época na COAMA, a qual a FAWA estava subordinada -, o DER-AM, ao mesmo tempo que tinha o intuito de iniciar as obras o mais rápido possível, também era ciente das histórias de enfrentamento envolvendo os conflitos entre os Waimiri Atroari e os não indígenas. Em razão disso, “praticamente exigiu” que a FUNAI *pacificasse* os indígenas no menor tempo possível para que não ocorressem confrontos com os trabalhadores. Outrossim, fazia parte do entendimento dos construtores que tão logo os Waimiri Atroari compreendessem as “vantagens” da estrada, os mesmos poderiam ser absorvidos como parte da mão de obra nos serviços de sua construção (CARVALHO, 2009, p. 129).

Gilberto Pinto Figueiredo Costa,³¹⁸ experiente *sertanista* que trabalhava na Delegacia Regional da FUNAI, na cidade de Manaus, foi destacado para esse trabalho, em virtude de já manter contatos esporádicos com esses indígenas. Inicia o trabalho de *pacificação, atração e aldeamento* dos Waimiri Atroari, mas este é considerado moroso e insuficiente para as pretensões do DER-AM, que esperava, como dito, contar com a mão-de-obra indígena nos trabalhos de desmatamento da estrada (CARVALHO, 2009, p. 70). Em pouco tempo, Gilberto Pinto é substituído pelo padre italiano Giovanni Calleri, da prelazia de Roraima, também conhecido como João Calleri.³¹⁹ Carvalho (2009, p. 78-79) avalia que o padre tinha pouca experiência de contato com indígenas, entre elas experiências frustrantes com um grupo

³¹⁸ Sobre o histórico desse sertanista que ingressa no SPI aos 15 anos, ver Carvalho (2009 [1982], p. 171-205), Freire (2005, p. 327) e Valente (2017, p. 158).

³¹⁹ Para informações sobre o padre Calleri, ver Baines (1991); Sabatini (1998); Do Vale (2002, p. 34); Valente (2017, p. 48).

Yanomami.³²⁰ Portanto, não considerava acertada a sua substituição pelo sertanista Gilberto Pinto.

O padre Calleri³²¹ e a sua equipe, composta por oito homens e duas mulheres,³²² partiram em expedição, em 22 de outubro de 1968, para “amansar” os Waimiri Atroari; antes do final do mês estariam, com exceção do mateiro Álvaro Paulo,³²³ conhecido como Paulo ‘Mineiro’, todos mortos (cf. CARVALHO, 2009). A sua morte teve ampla repercussão na mídia regional, nacional e internacional. Os “temíveis” Waimiri Atroari reassombravam a imaginação dos *civilizados*.³²⁴ O padre era chorado pelas ruas de Boa Vista, enquanto era vislumbrado como santo católico. Como era de se esperar, esse caso tomou o centro do debate da política indigenista para a área Waimiri Atroari. O cenário conflitante possibilitou a instauração de um quadro político que levou a termo o Decreto n.º 68.907, de 13 de junho de 1971, que criou a *Reserva Indígena Waimiri Atroari*.³²⁵ Os limites territoriais nele descritos foram redimensionados à proposta original de Gilberto Pinto, em 1970, deixando de fora várias áreas que eram ocupadas, na época, pelos Waimiri Atroari. Segundo aponta Carvalho, a justificativa dada pelo governo à diminuição dos limites se pautava no caráter de ser “uma área inóspita e que não teria maiores repercussões” para os indígenas e, como a pacificação não havia se concluído, se fazia necessário seu término para melhor dimensionar os limites da área (2009, p. 217).

³²⁰ A expedição para os Yanomami tinha a intenção de produzir um documentário para levantar fundos para a Missão Católica Consolata, ligada à prelazia de Roraima. De acordo com Carvalho, o padre e o cinegrafista Guilherme Lombardi tiveram que sair às pressas da aldeia Maturacá, do povo Waiká, devido à falta de habilidade do padre no trato com os indígenas (CARVALHO, 2009, p.79). Deve-se destacar que nos anos 60 a produção de documentários entre os Yanomami ganha o mundo com Chagnon. Para o quadro das relações entre os projetos desenvolvimentistas levados a efeito pelo governo militar, as missões católicas (Consolata) e evangélicas (MEVA), Funai e índios de Roraima, ver Valente (2017, p. 179-193).

³²¹ “No ofício dirigido ao redator-chefe do jornal *O Estado de S. Paulo* (20/12/1968), o Presidente da FUNAI, Queirós Campos, explicou que quando ainda era delegado Ministerial na FUNAI, aceitou a colaboração de missionários (Pe. Iasi Júnior, Missão Anchieta; Pe. Calleri, Diocese de Roraima) para as pacificações de grupos indígenas porque, no início de 1968, a FUNAI só dispunha dos sertanistas Cláudio e Orlando Villas Boas, Francisco Meirelles, João Américo Peret, Antonio Cotrim e Gilberto Pinto Figueiredo Costa. Após a conclusão do 1º Simpósio Indigenista FUNAI – Missões Religiosas, ocorrido em julho de 1969, a FUNAI autorizou o Pe. Iasi Júnior a prosseguir os trabalhos de “pacificação, atração e aldeamento dos índios Beijo de Pau” (Bol. Adm. da FUNAI n° 26, 1969, p. 1-2)” (FREIRE, 2005, p 38).

³²² Segundo Do Vale, “pela primeira vez mulheres participavam desse tipo de trabalho e a presença feminina era justificada para dar um caráter ‘normal’, familiar à expedição” (2002, p. 34).

³²³ Sobre esse personagem, ver Carvalho (2009, p. 90, 97).

³²⁴ Como conta Paulo P Monte, foi por conta da repercussão desse acontecimento e dos ataques subsequentes dos Waimiri-Atroari aos funcionários da FAWA no imaginário e na memória da sociedade manauara que ele se interessou em fazer o levantamento da documentação existente sobre os Waimiri-Atroari (MONTE, 1992).

³²⁵ Notar que somente após a Lei n° 6001/73 que se instaura a categoria jurídica *terra indígena*.

Após o fracasso da expedição do missionário e as articulações políticas em torno dos trâmites burocrático-administrativos para a delimitação da *Reserva indígena*, os trabalhos da rodovia ficaram suspensos por pouco mais de três anos, sob alegação de falta de recursos, sendo retomados em 1972. Seu retorno marca a mudança de responsabilidades pela execução da obra, quando entra em campo o 2º Grupamento de Engenharia e Construção e o 6º Batalhão de Construção do Exército Brasileiro, com a perspectiva de construir a rodovia a todo custo e segundo os seus próprios critérios. A atuação do Exército descumpria as recomendações da FUNAI em relação a normas e condutas como, por exemplo, que os trabalhadores não caçassem na região, evitassem andar armados ou se afastassem da área da obra, fossem vacinados, entre outras normas sanitárias.³²⁶ Em virtude dessa negligência, as relações entre o Exército e os funcionários da FUNAI foram ficando cada vez mais tensas, e com a necessidade cada vez mais premente de concluir as obras, as divergências entre as instituições foram se agravando e as ações indigenistas foram atropeladas (DO VALE, 2002).

Valente (2017, p. 143-145), a partir de depoimento pessoal de um mateiro de nome Roberto da Silva Aguiar³²⁷, observa que, na prática, os contatos dos empregados das empreiteiras com os Waimiri Atroari já tinham saído do controle da Funai em 1972. Robertinho narra uma série de contatos que manteve com os Waimiri Atroari enquanto trabalhou para a empresa de topografia. Destaca que esses eventos não foram citados pelos relatórios de Gilberto Pinto nem no livro de Carvalho (1982). O último menciona que os Waimiri Atroari visitavam os acampamentos dos trabalhadores, mas não menciona as excursões que eram feitas por empreiteiros às malocas dos índios.³²⁸ Segundo Valente (2017, p. 143), havia uma orientação da FAWA de que, caso os trabalhadores se deparassem com os índios, esperassem a chegada de sua equipe. No entanto, essa espera poderia durar dias ou semanas, fato que levava os empreiteiros a tentarem resolver a situação diretamente com os índios.³²⁹

Entre os anos de 1972 a 1977, a construção da BR-174 atravessa o território indígena, enquanto a FUNAI, por diferentes orientações, busca atrair os Waimiri Atroari. Em 1972,

³²⁶ Ações que hoje fazem parte das regras básicas de conduta exigidas pelos órgãos licenciadores aos trabalhadores durante o processo construtivo de empreendimentos de infraestrutura.

³²⁷ Conhecido com *Robertinho*, contratado pelo empreiteiro André, responsável pelas equipes de topografia da estrada.

³²⁸ Situação próxima aos contatos com comerciantes extrativistas de anos anteriores. Ver capítulo 3 desta tese.

³²⁹ Essa é uma prática que se mantém até os dias de hoje com toda e qualquer atividade de interesse particular em terras indígenas. Quando trabalhei na Funai, observei várias situações como estas, bem como participei de algumas reuniões com a ANEEL para estabelecer melhores procedimentos da agência de modo a evitar que a concorrência entre as empresas, com vistas a realizar os estudos de inventário de AHE, estimulasse a cooptação de lideranças indígenas. Faço brevemente uma discussão sobre isso em Folhes (2016).

Gilberto Pinto retoma a chefia da Frente para as ações junto aos Waimiri Atroari. Segundo Carvalho, esse sertanista continuava a adotar métodos de não ingerência na vida dos indígenas e, também, tentava junto ao Exército fazer com que ele instruisse os trabalhadores em relação ao comportamento adequado, em caso de eventual contato - apesar da falta de receptividade das Forças Armadas em relação aos seus pedidos. A construção da rodovia avançava cada vez mais rápido e as diferentes situações de contato com os indígenas era cada vez mais corriqueira. A domesticação das trocas pelos Kinja começa a se complexificar, visto o caráter de guerra adotado pelo governo brasileiro.

Em janeiro de 1973, um novo ataque dos Waimiri Atroari ganha as manchetes dos noticiários: três funcionários são mortos no Posto Indígena Alalaú. O quarto integrante da equipe, um índio *Satere*, consegue escapar e, após 11 dias andando pela mata, chega a Manaus onde diz à imprensa que o ataque foi motivado pelo comportamento inadequado de um funcionário do empreiteiro André, de nome Celso Maia. A informação é rechaçada imediatamente pelo comandante do 2º Grupamento de Engenharia e Construção, de forma a eximir o Exército pelas mortes ocorridas.

Em agosto de 1974, uma nova área é incorporada para fins de pacificação pelo Decreto N 74.463.³³⁰ Três meses depois, a direção da FUNAI já manifestava interesse em afastar Gilberto Pinto da Frente de Atração, visando modificar os métodos de trabalho na área. Os últimos quatro meses de 1974 marcaram um ponto crítico nas relações entre os agentes de governo, em sua maioria militares, os indigenistas/sertanistas e os Waimiri Atroari. A frente de trabalho das obras atingiu em cheio muitos grupos Kinja. O *kaminja wuma* (estrada) atropelava os muitos *kinja wuma* (caminho, “estradas” dos Kinja), *maraha* (roçados e aldeias antigas) e *mydy* (casa, aldeia) existentes. Como parte das acusações de feitiçaria e de vinganças referentes a mortes de seus *iaska*, uma série de ataques dos Waimiri Atroari abalaram de vez as relações entre os *kaminja*; as flechas atingiram não só as vítimas diretas das frentes de expansão nacional, mas o próprio imaginário de defesa dos interesses da nação. Porfírio Carvalho descreve a reunião realizada, no dia 20/11/74, no acampamento do Exército às margens da estrada, em que participam o Comandante do 2º Grupamento do Exército, General Gentil Nogueira Paes, o chefe da divisão da Amazônia da Funai, Major Saul Carvalho Lopes, e o

³³⁰ O Decreto n.º 74.463/74 foi retificado pelo Decreto n.º 75.310/75 por conter erros de coordenadas geográficas. Conforme analisa Carvalho, o decreto posterior também foi publicado com erro, o que demonstraria “a falta de cuidado e critérios em fixar limites de áreas indígenas naquela época” (2009, p. 219).

Delegado da 1.^a DR Francisco Mont'alverne Pires. Avaliava o indigenista que “naquela manhã de novembro, foi oficializada a guerra que desde há muito tempo existia contra os índios Waimiri Atroari” (CARVALHO, 2009, p.158).³³¹

A reunião citada por Carvalho ocorreu, conforme pude verificar, no dia seguinte. No dia 20 se registrou o primeiro ataque a um canteiro de obras em que três trabalhadores da rodovia, subcontratados pelo Exército, foram mortos à flechadas. Por isso, a reunião foi convocada às pressas, para uma reação imediata do Exército (VALENTE, 2017, p.151). Um mês antes desse acontecimento, os Waimiri Atroari haviam atacado os funcionários dos Postos Indígenas Alalaú I e Alalaú II, matando cinco funcionários e ferindo mais dois que escaparam com vida.

A partir desse episódio, os funcionários da FUNAI, que prestavam serviços para a FAWA, passaram a ter complementação salarial pelo Exército e todas as medidas de conduta na área, implementadas pelo sertanista, foram abandonadas (cf. CARVALHO, 2009; DO VALE, 2002). Conforme relatado por Carvalho (2009) e confirmado por Valente (2017), ambos citando os documentos sigilosos do período, o Exército – quem sabe inspirado no *modus operandi* do bandeirante Raposo Tavares - passa a considerar qualquer visita amigável dos índios “como um aviso de futuro ataque” e estabelece demonstrações bélicas dentro da reserva, o que incluía explosão por dinamite e granadas, além de rajadas de metralhadoras, visando amedrontar os indígenas e garantir a construção da rodovia a qualquer custo. Além disso, os acampamentos deveriam ser fortificados com arames farpados e outros equipamentos de segurança característicos de uma guerra.

³³¹ Carvalho buscava chamar atenção para a morte do sertanista Gilberto Pinto pelos Waimiri Atroari no mês seguinte à reunião, como ação decorrente da nova postura adotada pela FUNAI e pelo Exército em relação aos métodos de pacificação. Do Vale aponta que “Gilberto Pinto, apesar de concordar com a postura integracionista da FUNAI, discordava da maneira pela qual isso deveria ocorrer. Entendia esta integração num horizonte de tempo mais amplo que aquele imposto pelas forças militares”. Entende a autora que Carvalho interpretava a morte de Gilberto e seus companheiros que estavam no posto de atração, em razão desses desentendimentos (DO VALE, 2002, p. 35-36). Por semelhante caminho segue Valente, ao apresentar um Ofício confidencial do general Bandeira de Mello, então presidente da FUNAI, ao Ministro Costa Cavalcanti, alertando para o fato de que a conduta de Maia já havia sido objeto de denúncia ao DSI e que o mesmo estava sentenciado pelos índios e, que, portanto, estranhava a nota do comandante do 2 GEC em defesa do senhor Maia. O Ofício, ainda segundo Valente, também descreve que o sobrevivente da “chacina”, Luís Duarte observou que o grupo que os atacou “demonstrou desprezo e revolta” por Maia não estar no acampamento (VALENTE, 2017, p. 145-146). Em outro ponto, Valente apresenta novas versões dos fatos, trazendo o depoimento de dois trabalhadores braçais da época da abertura da estrada, em que afirmam que na área do conflito havia muito sangue e muitas balas de revólveres, levantando suspeitas sobre o que de fato teria acontecido. E acrescentam, mencionado um fato até hoje desconhecido, de que um índio havia morrido naquela manhã a tiros desferidos por um piloto de avião que havia sido atacado por flechas. Por fim, considera que as circunstâncias da “chacina de Gilberto e sua equipe nunca ficaram claras” (VALENTE, 2017, p. 157-158).

Pouco mais de um mês após essa reunião, em 30 de dezembro de 1974, morreu em serviço (prevista para ser sua última missão, considerando que a FUNAI já o havia aposentado) o sertanista Gilberto P. Figueiredo³³² e mais três trabalhadores da Frente, em nova “chacina” praticada pelos “Waimiri Atroari”. Maroaga e Comprido, os “chefes” indígenas que, supostamente, participaram da ação ao Posto de Atração Santo Antônio do Abonari II, foram alçados a inimigos públicos do Brasil. Com a morte de Gilberto, Sebastião Amâncio da Costa³³³ assume a FAWA e os novos métodos de contato são apresentados em conjunto com o 1º Batalhão de Infantaria da Selva.³³⁴ O lema agora era construir a rodovia a qualquer custo, independentemente do impacto que ocasionasse aos povos indígenas. O “Grupo de Segurança” criado sob as ordens do general Gentil para garantir a segurança de trabalhadores e militares é instituído e, com isso, como aponta Valente (2017, p. 152), seguindo a mesma análise de Carvalho (2009, p.158), o Exército deixava registrado por escrito “uma política de repressão armada contra os índios”.

Nesse quadro, o alinhamento entre o Ministro Rangel Reis, o Presidente da FUNAI general Ismarth de Araújo Oliveira e o chefe da FAWA Sebastião Amâncio da Costa parecia finalmente se concretizar. Era grande a expectativa de os Waimiri Atroari serem

³³² Gilberto Pinto, conforme relata Carvalho (2009, p. 160-163), aguardava a chegada de seu substituto, Sebastião Amâncio, que se encontrava de férias e embora estivesse oficialmente afastado de suas funções e com o pedido de aposentadoria aprovado, continuava comandando a Frente de Atração.

³³³ Sebastião Amâncio da Costa havia participado do primeiro curso de formação de indigenistas da FUNAI realizado em 1970. O curso objetivava “capacitar recursos humanos para chefias de PIs, tendo por objetivo ‘a racionalização do trabalho indigenista dando coerência e unidade de propósitos a toda ação que seja encetada’ (Port. 306, 17/08/1970)” (FREIRE, 2005, p. 99). Sebastião Amâncio da Costa foi aprovado junto com os futuros sertanistas Walmir de Barros Tôrres, e Odenir Pinto de Oliveira (Ibid., p. 100). Porfírio Carvalho, que à época ocupava o cargo de Sub-Coordenador da Amazônia, insinua que o jovem Sebastião Amâncio não queria assumir a chefia da FAWA, no lugar de Gilberto P. Figueiredo, por quem tinha grande respeito. Argumenta ainda Carvalho (2009, p. 155) que o indigenista chegou a solicitar férias para ir a Brasília tentar reverter a decisão da diretoria da FUNAI. O curioso, entretanto, é que numa de suas primeiras entrevistas à imprensa como chefe da FAWA, Amâncio da Costa ressaltou que chegava a hora dos Waimiri Atroari terem uma lição. Se fazia a hora de o Estado fazer uma demonstração de forças de seu poderio militar. As novas técnicas de pacificação foram matérias de reportagens e análises internacionais, como no *Los Angeles Times*, em 8 de janeiro de 1975, “*Brazil’s Chief Indian Scout Suspended*” (DAVIS, 1978, p. 127). Em 1980, o mesmo Amâncio participa como palestrante do *Primeiro Curso Especial de Formação de Auxiliar Técnico em Indigenismo*, promovido pela FUNAI, cujo objetivo era reciclar chefes de Postos Indígenas. Coube a Sebastião Amâncio e ao sertanista Cícero Cavalcanti de Albuquerque descrever o papel dos PI de atração e pacificação apresentando “informações práticas sobre como agir com os índios antes e depois do contato, como transformar um posto de atração em posto de pacificação, normas de comportamento diante das índias, cuidados de saúde, etc” (FREIRE, op.cit., p. 103).

³³⁴ “Essa unidade militar foi fundada em Manaus em 1915 com o nome de Batalhão de Caçadores. Na ditadura teve sua denominação alterada em 1969 para Batalhão de Infantaria de Selva (BIS). Suas tropas atuaram contra as forças da revolução de 1924 em Belém, combateram a Revolução de 1932, em São Paulo, e também participaram “das operações no Araguaia” em 1974, em referência à guerrilha do Araguaia. Portanto, diferentemente de uma unidade de engenharia e construção, como o 6º BEC, o BIS, que agora entrava na área waimiri-atroari, era uma unidade treinada para “o combate contra revoltosos e rebeldes” (VALENTE, 2017, p. 160).

definitivamente, caso sobrevivessem, *integrados à comunhão nacional* conforme os anseios dos ideólogos militares que formulavam a política indigenista no período.

Shelton Davis (1978, p. 12-123) observou que a construção da estrada tinha um significado estratégico, em termos militares e econômicos, para o Brasil. Atendia a interesses de integrar o território de Roraima por eixos rodoviários que dariam acesso às reservas minerais existentes na Amazônia brasileira. Muitas dessas reservas estavam em territórios indígenas. A partir de matérias jornalísticas em noticiários especializados em engenharia e mineração estadunidense, Davis relaciona a descoberta de grande quantidade de molibdênio estimada pelos geólogos da Companhia de Pesquisa de Recursos Minerais (CPRM) na Serra do Mel, extremo norte do país, divisa com a Venezuela, e os interesses do empresariado norte-americano em torno das obras de infraestrutura na Amazônia. Valente (2017, p. 140) planifica melhor o projeto de ocupação da Amazônia pelos militares, esclarecendo que

a rodovia BR-174 conectaria Manaus à fronteira com a Venezuela, passando por Boa Vista, em Roraima. Ao Sul, após ter a denominação mudada para BR-319, a rodovia também ligaria Manaus a Porto Velho, em Rondônia. No caminho, havia uma interseção com a Perimetral Norte, que vinha do Leste para o oeste em paralelo à Transamazônica.

Ao fim das obras, o 6º BEC instalou guaritas de controle no limite da área indígena para garantir o tráfego na rodovia (FILHO, 2010, p. 4-35).

Como se percebe, a FUNAI recém-criada após os escândalos internacionais que noticiavam uma série de genocídios praticados no âmbito do Estado sob a leniência de gestores do SPI - entre eles um dos mais notórios foi o chamado “Massacre do paralelo 11” com os Cinta-larga, divulgados pelo Relatório de Jader Figueiredo,³³⁵ em março de 1968 - foi retirada

³³⁵ Jader de Figueiredo Correia era procurador do Departamento de Obras contra as Secas (DNOCS) quando foi incumbido pelo Ministro do Interior, o general do Exército Afonso Augusto de Albuquerque Lima, para investigar, a pedido da Casa Civil, os resultados da CPI do Índio, realizada brevemente em 1963, e que havia sido extinta por não ter concluído seus trabalhos dentro do prazo estipulado. Jader tinha ligações com Virgílio Távora, governador do Estado do Ceará entre 1962-1966 pela União Democrática Nacional (UDN) e eleito deputado federal, na sequência, pela Aliança Renovadora Nacional (ARENA). Durante o seu trabalho, o SPI foi auxiliado pelo serviço de inteligência criado pelos militares (SNI). De acordo com Valente (2017), esses dois fatos são provas de que Jader não se rebelou contra os militares na elaboração de seu relatório; ao contrário, “foi amparado e acompanhado por militares”. No entanto, como a comissão que ele chefiava tinha como missão “apurar desvios e comportamentos reprováveis dos funcionários do SPI” (2017, p. 38), Jader, mesmo sem ampliar muito o campo de investigação, “passou a olhar com perplexidade procedimentos que já haviam se tornado uma rotina” (2017, p. 37) e com isso, “produziu um documento devastador” (2017, p.38). As primeiras matérias divulgadas pela imprensa sobre as conclusões do “relatório Figueiredo” se iniciam em 1967. Em 5 de dezembro do mesmo ano, a FUNAI foi instituída, como resultado da fusão do SPI, do Parque do Xingú e do Conselho Nacional de Proteção ao Índio (CNPI). Para maiores detalhes desse relatório e suas repercussões ver Valente (2017, p. 36-46,62-72).

de cena, durante as iniciativas de construção da estrada. A justificativa, contudo, não residia em argumentos semelhantes aos que levaram à extinção do SPI, mas de a Funai ter “fracassado” com o trabalho de atração e pacificação dos “temíveis” Waimiri Atroari, em vista dos objetivos da política econômica do governo. Com a morte do padre Calleri, a FUNAI é novamente acionada, mas sem empreender a emergência da pacificação. Com a morte de seu principal articulista, a FAWA é enquadrada nos objetivos do “interesse nacional”.

5.3. Taboca

Como foi analisado por Davis (1978), a construção da estrada fora precedida de amplos e detalhados levantamentos dos recursos minerários, principalmente ao norte e ao noroeste da Amazônia, nos estados de Roraima e Amazonas. Essas pesquisas apontaram a Bacia amazônica como detentora dos mais ricos e diversificados perfis minerais do planeta (FOLHES et al, 2014).

Por intermédio de um programa de cooperação envolvendo a CPRM e o *Geological Survey* dos Estados Unidos, contando com patrocínio do governo brasileiro e da Agência para o Desenvolvimento Internacional dos EUA (U.S. AID), realizou-se um pormenorizado inventário das riquezas minerais amazônicas, destacando-se três grandes projetos: Projeto Norte da Amazônia (ao norte do Rio Amazonas), Projeto Roraima (ao norte do então Território de Roraima, próximo à fronteira com a Guiana e Venezuela) e Projeto Aripuanã-Sucunduri (ao sul do estado do Amazonas). As informações foram amplamente difundidas nos Estados Unidos, gerando uma intensa mobilização de agentes econômicos interessados na exploração das jazidas descobertas. De 1970 a 1975, sob os encargos da CPRM, foi realizado o mapeamento de uma extensão territorial acima de dois milhões de quilômetros quadrados do território nacional, e foram financiados trinta e três projetos de prospecção mineral. Do ponto de vista econômico, a construção da BR-174 cumpriu o papel de viabilizar o acesso às novas reservas minerárias que foram identificadas. Importante destacar que o extenso levantamento aerofotogramétrico e mineral da Bacia Amazônica fora empreendido sob a órbita do Projeto Radar para a Amazônia (RADAM). Criado em 1970, compunha o aparato tecnocientífico em apoio às políticas públicas para a região, fornecendo informações sobre geologia, geomorfologia, cobertura vegetal, solos, clima e hidrografia, alimentando, assim, os bancos de dados que subsidiavam a formulação das estratégias geopolíticas e de desenvolvimento econômico regional durante o regime militar.

O imageamento de toda a Amazônia, nos anos de 1971 e 1973, constituiu-se em um dos maiores levantamentos comerciais em nível de aeronaves, até aquele momento realizado, no mundo. Contou com recursos do PIN e foi desenvolvido pelo Ministério de Minas e Energia, através do Departamento Nacional de Produção Mineral – DNPM. Tratou-se, de fato, de um segundo esforço entre o EUA e o Brasil de levantamento aerofotográfico da Amazônia. Em 1943, o *4th Photo Charting Squadron*, chefiado pelo tenente Walter Williamson, fazia seus levantamentos de campo³³⁶ quando foi aniquilado pelos Kinja no Rio Alalaú, como já apresentado nesta tese. A diferença do levantamento realizado na década de 1940 em relação ao Projeto Radar da Amazônia (Projeto RADAM, ou Radambrasil, como passou a ser chamado após 1975), estava na tecnologia empregada. Nos anos de 1940 só era possível fazer esse levantamento através da interpretação de imagens óticas, enquanto que nos anos 70 já foi possível fazer interpretação de imagens de radar, a partir da tecnologia desenvolvida no final da segunda guerra mundial.

Em 05 de setembro de 1978, duas “áreas de acréscimo” são criadas pela Portaria nº 511, a partir da comprovação feita por uma vistoria aérea de que haviam malocas fora dos limites estabelecidos pelos Decretos de 1971 (“área reservada”) e de 1974 (área interdita).³³⁷ A seguir, o alvará de autorização, dado pelo DNPM ao Grupo Paranapanema para a pesquisa de cassiterita no vale do rio Uatumã, no início de 1979, provocou a abertura de um processo, na Funai, para identificar se havia índio na região de exploração da mineração. Região esta, que incidia nos limites estabelecidos pelo Decreto nº 68.907, de 13/07/1971. Porfirio Carvalho relembra que ninguém na Funai queria se deslocar para região para fazer tal comprovação, pois se indicassem a presença indígena, seriam demitidos. Relata que alguns desses funcionários chegaram a se deslocar até a Funai de Manaus e de lá voltavam para Brasília, sabendo que a comprovação seria clara. Segundo Carvalho, num dado momento, “encontraram uma

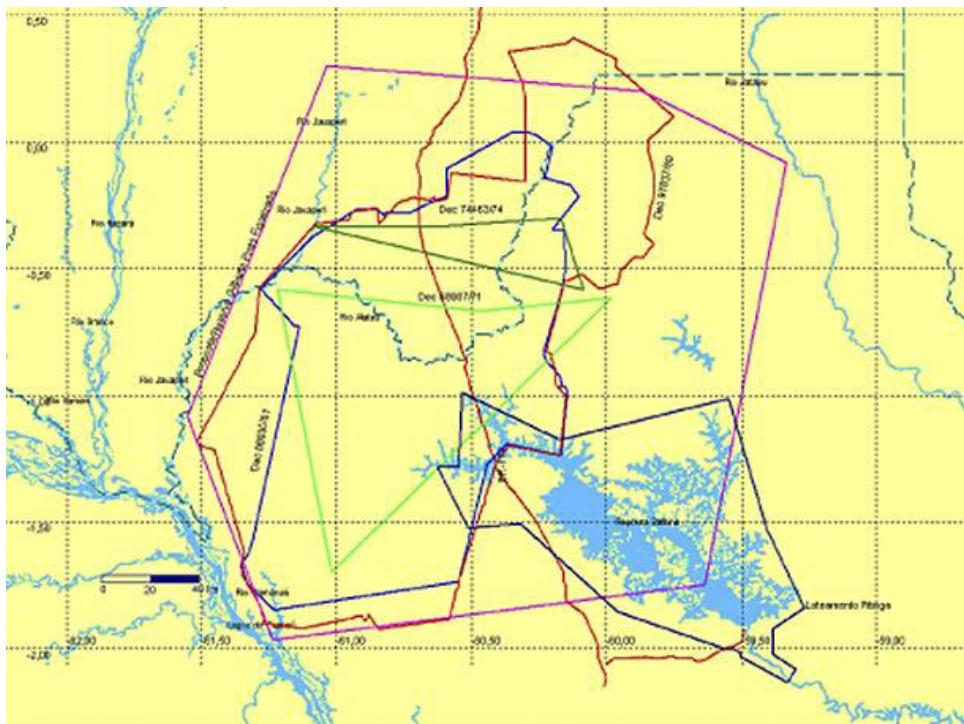
³³⁶ O levantamento de campo destinava-se a constituição de uma rede de pontos de controle planimétricos para conhecimento de posições exatas do terreno que fosse de fácil identificação nas fotografias aéreas. Com isso se transferia as informações dessas fotografias somadas aos pontos de controle geodésico, para que pudessem ser representadas num plano cartesiano, isto é, num mapa. Esse levantamento era realizado antes do levantamento aerofotográfico. Não sei afirmar, portanto, se esses mapas conseguiram ser realizados para essa região. No entanto, o geógrafo alemão Leo Waibel, responsável pelo conceito de “zonas pioneiras” - que inspirou Darcy Ribeiro (1957), Cardoso de Oliveira (1978 [1967]), Velho (1972), Martins (1975), entre outros. discutir as “frentes pioneiras” - quando esteve no Brasil entre os anos de 1946 e 1950, utiliza as imagens aéreas feitas durante a guerra pelas forças armadas americanas para elaborar um mapa da vegetação brasileira (cf. KOHLHEPP, 2013).

³³⁷ A delimitação dessas duas áreas de acréscimo não estão referenciadas no mapa da figura 06. A área 01 seguiu a proposta de interdição da margem direita do Alalaú feitas por Gilberto Pinto, em documentos encaminhados à sede da Funai no ano de 1973 e 1974 (Proc. Funai/BSB/2625/81, fls.02-19, 28-30) e que não foram levados em consideração no Decreto 74.463.

antropóloga” que aceitou fazer a comprovação. De acordo com o indigenista, “ela veio, fez um voo e disse que não tinha índios”. Insinuou que a antropóloga teria voltado para Brasília, após a vistoria aérea, conduzindo uma mala, que suspeitaram se tratar de dinheiro. Acrescentou que uma antiga indigenista da Funai, já falecida, encontrou com essa antropóloga no Banco do Brasil, em Brasília, e ao constatar a suspeita, foram as vias de fato, sendo conduzidas à delegacia no Cruzeiro.³³⁸ Foi a partir desse relatório, como também informa Baines (1991, p. 97), que se justificou o desmembramento da *Reserva Indígena* pelo Decreto nº 86.630, de 23/11/1981. Carvalho me revelou que entrou com um processo provando que houve um “erro de fato”, no ato de extinção do Decreto de 1971, pelo então presidente Figueiredo. Dizia ainda correr esse processo a passos lentos.

³³⁸ O Processo FUNAI/BSB/28.870.000215/85-19 (22p.), versa sobre as solicitações da antropóloga Hildegart Maria Hick para que a Funai divulgue a verdade sobre a alteração de limites da Reserva Indígena Waimiri Atroari. A antropóloga, a partir de notícias de jornal datado de janeiro de 1985, no dia seguinte a manifestação de Mario Andrezza de que o decreto n 88.985/85 (que autorizaria mineração em terras indígenas) teria a publicação suspensa, teve conhecimento de que seu nome estava associado a outros servidores ligados a empresas mineradoras e das tentativas de exoneração dos mesmos, negadas pelo Presidente Nelson Marabuto. Solicita, portanto, da Procuradoria da Justiça da Funai que se manifeste à imprensa divulgando a “verdade” sobre as alterações de limites realizadas em 1981. A PJ se manifesta alegando que a própria Funai não recorreu e que se ela quisesse poderia fazer por conta própria por restar apenas a interessada como ofendida, “*in casu*”. Documentos que constam no processo apresentam três tentativas de Hick para obter toda a documentação existente na Funai sobre o caso. Por duas vezes foram negadas pela Diretora Maria Auxiliadora, sob a justificativa dos processos estarem sob a guarda do GT. Em sua última tentativa, Hildegard, que se encontrava trabalhando no setor da arte índia, insinua que a suposta verdade residiria nas contradições da antropóloga Angela Maria Baptista, em seu depoimento gravado e escrito, e em irregularidades de prestação de conta, onde havia entregue menos fotos do que os filmes que lhe foram ofertadas. Baptista foi designada pela Portaria nº 952/P, de 06/06/81, assinada pelo Presidente Joao Carlos da Veiga, para redefinir os limites da área indígena Waimiri Atroari. Em seu relatório, apresenta duas propostas de delimitação. A primeira foi proposta pelo coordenador da FA, Giuseppe Cravero, em reunião do GT. Como informa, “o coordenador no NAWA quando apresentou a proposta de excluir parte da área leste da Reserva justificou-a como sendo mais favorável para a vigilância. Como era bastante rica em minerais e devido ao grande interesse que ela desperta é aconselhável que tire parte da área resolvendo dessa forma o problema”. A segunda foi a sua própria proposta que pegava toda a área da mineradora (cf. Proc, Funai/BSB/2625/81, fls 167-8)

Figura 6: Histórico das delimitações traçadas pelo Estado no território Kinja



Legendas:

- Proposta de delimitação de Gilberto Pinto em 1970.
- Decreto n.º 68.907, de 13 de junho de 1971.
- Decreto N 74.463, de 26 de agosto de 1974.
- Decreto n.º 86.630, de 23/11/1981.
- Loteamento Pitinga.
- Decreto n.º 97.837, de 16/06/89.

Fonte: PRR-1ª Região/MPF apud Proc. Processo FUNAI n.º 2625/81

Em 1981, a área da *reserva indígena* havia sido reduzida em um terço para que o grupo Paranapanema pudesse realizar a exploração mineral da cassiterita (BALDISSERI, 2005, p.1425). No ano anterior, o grupo Paranapanema havia dado início ao “Projeto Pitinga” para a exploração da “maior mina de cassiterita do mundo”, que havia sido constatada pelo Projeto RADAM. Tanto Baines (1991), quanto Carvalho, a partir de informação dada na TI WA, contestaram a propaganda que era feita do empreendimento. Segundo Baines (1991, p. 98) esse era um argumento utilizado pelo Grupo empresarial Paranapanema com o objetivo de justificar suas pretensões na terra indígena. Carvalho avaliava que a mineração na Amazônia sempre havia sido uma enganação. Os custos eram muito altos tanto para a atividade informal quanto para a formalizada pelo Estado. No primeiro caso, observa que se a extração não explorasse as condições de trabalho, como no caso dos garimpeiros, não era rentável. Sendo assim, quem

ganhava no garimpo era o intermediário. Para o segundo caso, era taxativo: “a maioria das empresas de mineração existentes nesse país era usada para lavar dinheiro sujo”.

Sua leitura estava amparada pelo acompanhamento rotineiro desse empreendimento no interior do território kinja e das operações especulativas do mercado de capitais da empresa. Nos três primeiros anos de atuação da mineradora, as empresas do grupo Paranapanema, entre elas a Mineração Taboca, abriram 17 frentes de lavra, cuja produção mensal fora estimada em 1.500 toneladas de estanho, afora as prospecções realizadas sobre a expressiva incidência de nióbio, tântalo, zircônio, chumbo e itrium, na mesma mina (FOLHES et al, 2014). Para Carvalho, o empreendimento não tinha a receita que diziam ter. O grupo Paranapanema anunciava uma rentabilidade em seus primeiros balanços da década de 1980, que na sua avaliação, não era real, a despesa sim. Que era inclusive diminuída para dar lucro. Carvalho tinha formação em contabilidade e declarava que os operadores,

Enganavam contabilmente, vendiam os papéis e com isso, faziam o processo de lavagem de dinheiro. Aquele Naji Nahas, conhecido estelionatário brasileiro, quando foi decretada a prisão dele, sabe onde ele se escondeu? Ai [na Vila Pitinga]. Não foi em vão. Ele foi quem fez a Paranapanema atingir a glória fiscal, a glória das ações deles na bolsa de valores. (...) O [Octavio] Lacombe vendeu a empresa para o Previ. Quem é Previ? Banco do Brasil. A própria Vale do Rio Doce faz parte da Previ, que naquele tempo era estatal. O Maior fundo de pensão do Brasil era o Previ. Tinha uma fortuna. Todas essas empresas que o governo abre, a Previ compra. Ela comprou a Paranapanema, baseada naqueles relatórios, naqueles balancetes de produção. Quando bateu ai dentro, não era. E agora, como é que vai explicar? Houve um roubo. Primeiro roubo. O cara que fez a avaliação de compra da Previ recebeu uma propina muito pesada certamente. Porque é impossível que ele tenha feito uma negociata dessa tão grande de uma empresa de mineração sem fazer uma avaliação correta do balanço e da produção. Muito bem, aí eles tentaram se recuperar. A Previ tentou se recuperar várias vezes. E quando nós recuperarmos a estrada já era a Previ que estava aí. Não era mais o Lacombe. O Lacombe já tinha vendido. Muito bem. Terminada a coisa a Previ queria sair dessa história. E como é que ela sai dessa história com um rombão? Aí eles inventaram uma venda de direitos minerários para a Vale do Rio Doce pra Bauxita. Bauxita tem, mas não tem valor comercial. E venderam por uma fortuna pra fechar a conta. A Previ vendeu os direitos minerários para a Vale. Dizer que a vale foi “enganada”? Não. Porque os mesmos caras que eram da Previ eram da Vale. Endendeu? Ali o jogo fechou. Ninguém foi preso. Todo mundo saiu da história e a Previ vendeu agora pra Minsur, que é uma empresa Peruana. Certamente vendeu com outra realidade. Não é possível que essa Minsur seja tão inocente de comprar?! Mas não, a Minsur é considerada a maior empresa do mundo de exploração de cassiterita. E está aí instalada. (CARVALHO, 12/10/13)

Para a extração e escoamento da cassiterita, minério que após processamento resulta em estanho, o grupo Paranapanema construiu uma complexa rede de infraestrutura, que ocupava aproximadamente 250 km² na região do rio Pitinga, no “Loteamento Pitinga”. Com um contingente de 3.500 trabalhadores, erigiu-se um complexo urbano-industrial para a

residência dos mesmos na área e demais procedimentos necessários ao empreendimento. A presença e o trânsito de trabalhadores em “aglomerado urbano-industrial” trouxeram enormes impactos aos Waimiri Atroari, como a intensificação “do desmatamento das nascentes, das margens de igarapés e contaminando 55% das águas que serviam a Reserva” (BALDISSERI, 2005, p.1425).

Durante a década de 1980, a mineradora, buscando garantir o fornecimento de energia à sua produção, investiu na construção de uma usina hidrelétrica no rio Pitinga, no município de Presidente Figueiredo, situada a 80 km da mina. A obra contou com a concessão do governo federal à “Mineração Taboca S.A.”, por meio do Decreto nº 92.426, de 25 de fevereiro de 1986. Tal concessão foi questionada por duas jovens lideranças Waimiri Atroari³³⁹ por meio de uma carta enviada ao governo federal, em 10 de julho de 1986. Nela, alegam que a região pretendida para a construção da hidrelétrica era habitada por grupos isolados chamados de “Piriutiti” e “Tiquiriá”, afirmando que os índios que os funcionários da Taboca haviam avistado, em agosto de 1985, no canteiro de obras faziam parte desses grupos. Alertam ainda para os impactos causados pela mineradora, como a contaminação de rios, peixes e da floresta,

Com a autorização da FUNAI, o grupo Paranapanema também logrou construir uma estrada vicinal de 50 km, com o propósito de garantir o escoamento da produção mineral de Pitinga até a BR-174. Sendo assim, depois da abertura da BR-174, os Kinja tiveram que assistir a abertura de outra estrada em seus territórios tradicionais. Tempos depois, em uma ação coletiva dos Kinja com o PWA e a rede de relações criada por Carvalho, eles assumiram o controle e a fiscalização dessa estrada, após muitos conflitos com a empresa mineradora. De 1990 a 1992 os seguranças da empresa ficavam no Posto à margem da BR-174, onde hoje é o Posto Vicinal II. Os Kinja os retiraram de lá e ficaram de guarda no antigo Posto da FUNAI, próximos ao limite da TI, mas ainda em seu interior. Posteriormente, expulsaram novamente os funcionários que ficavam no antigo Posto da FUNAI, numa verdadeira “operação de guerra”, como descrevia Carvalho. Ficaram por 30 dias acampados no local, impedindo a passagem de

³³⁹ Os dois irmãos foram os principais personagens do trabalho de Baines. Eram os “capitães” que foram incorporados ao sistema de dominação pelo indigenismo, segundo Baines, e que foram indicados, tanto pelos demais Waimiri-Atroari, quanto pelos funcionários, como as pessoas com quem eu devia falar, e quem, entre os Waimiri-Atroari, ‘sabiam’” (1991, p. 154). Em outro texto Baines esclarece que quando iniciou suas pesquisas de campo esse “cargo”, já havia sido institucionalizado na FAWA. Tratava-se, segundo ele, de “jovens recrutados pelos servidores a fim de atuar como transmissores de ordens da equipe da FUNAI para os demais Waimiri-Atroari em troca de privilégios como acesso desigual a bens manufaturados, controle sobre a distribuição de alimentos nos aldeamentos e dos bens obtidos em troca da produção comercial dos aldeamentos e prestígio concedido pelos funcionários que os colocavam como subdominadores entre a equipe da FUNAI e os outros Waimiri-Atroari” (Baines, 1996, p. 4).Essa prática desigual de tratamento, para Baines, “instigava” os capitães a terem a mesma postura para com os demais Waimiri-Atroari..

qualquer carga, ou pessoa, esperando a resolução de um acordo acerca das medidas de compensação que consideravam menos prejudiciais, se é que se pode colocar nesses termos. Somente após o registro do acordo no cartório foi que se retiraram do local e permitiram a continuidade das atividades da mineradora. A partir de então a nova barreira da empresa teve que ser construída fora dos limites da terra indígena, mas inevitavelmente dentro de seu território tradicional (FOLHES et al, 2014).

Carvalho descreve esse momento:

Fechamos a estrada e não passava ninguém. Nós queríamos que fosse feito um contrato justo pelo uso da estrada. Ela quis nessa época, vamos dizer assim, ela corrompeu os funcionários da Funai daqui, trazia até alimentos para os índios aqui, dava presentes, era uma confusão danada aqui. É uma história que não gosto nem de lembrar. E aí, nós enfrentamos dessa maneira. Fechamos a estrada e só abrimos depois que eles cederam às nossas exigências. O que era? Nós queríamos 0,5% do minério que era produzido e transportado. Foi quando nós amarramos à produção. Por que isso? Pra fazer com que eles reconhecessem que aquela terra era a terra deles [Kinja]. E como é que chegamos a esse 0,5%? Nós fizemos um cálculo. Desenhemos até aqui nessa sala, 100 caminhãozinhos. Para cada 100 que passavam nós iríamos ficar com 1 caminhão. Era 1%, não era? Eu explicando pra eles. Mas aí nós imaginamos o seguinte, a taxa ia ser pesada, eles não iam aguentar. Então nós imaginamos 200 caminhãozinhos e 1 caminhãozinho. Aí eles entenderam o 0,5%. Nós tínhamos que chegar numa posição e não abrir. A nossa ideia era bater com uma coisa coerente: 0,5% e um teto mínimo. Se não atingir, que nós sabíamos quanto estava passando, e não atingia. Foi aí que nós descobrimos o golpe. A produção não dava para o que eles diziam que produziam (CARVALHO, 12/10/13, NAWA).

A correção contratual se dá anualmente e de acordo com o gerente do PWA, a produção nunca passou a quantidade estipulada pelo teto mínimo, que era no período de 250 mil.³⁴⁰

5.4. Balbina

Em 1975, ano em que Baines diz ter visitado a região pela primeira vez, a Eletronorte apresenta relatório de viabilidade para a construção da UHE Balbina. As obras iniciam-se em 1979 e a ELETRONORTE, segundo Baldisseri (2005, p. 1434) foi isenta "tanto da Licença Prévia, que dá início ao projeto básico, como da Licença de Instalação, pré-requisito para o

³⁴⁰ Para uma leitura dos 35 anos do Projeto Pitinga ver texto do Renan Albuquerque, ver <http://amazoniareal.com.br/mina-do-pitinga-35-anos-de-controversias-e-nada-a-comemorar/>

início das obras". Vale mencionar, contudo, que no período compreendido entre o projeto e a execução das obras da usina de Balbina (entre as décadas de 70 e 80), apesar da publicação da Lei Nacional da Política Ambiental, em 1981, ainda não vigorava de maneira efetiva no ordenamento jurídico brasileiro o conceito de “meio ambiente” como direito fundamental, tal como definido na Constituição de 1988, bem como os critérios básicos para a Avaliação de Impacto Ambiental (AIA) na implementação de empreendimentos potencialmente poluidores, definidos pela Resolução CONAMA 01/86. Situação similar ocorre em relação à tutela indígena, ainda amarrada ao disciplinamento das práticas sociais e culturais dos povos indígenas por parte do Estado, via o órgão indigenista.

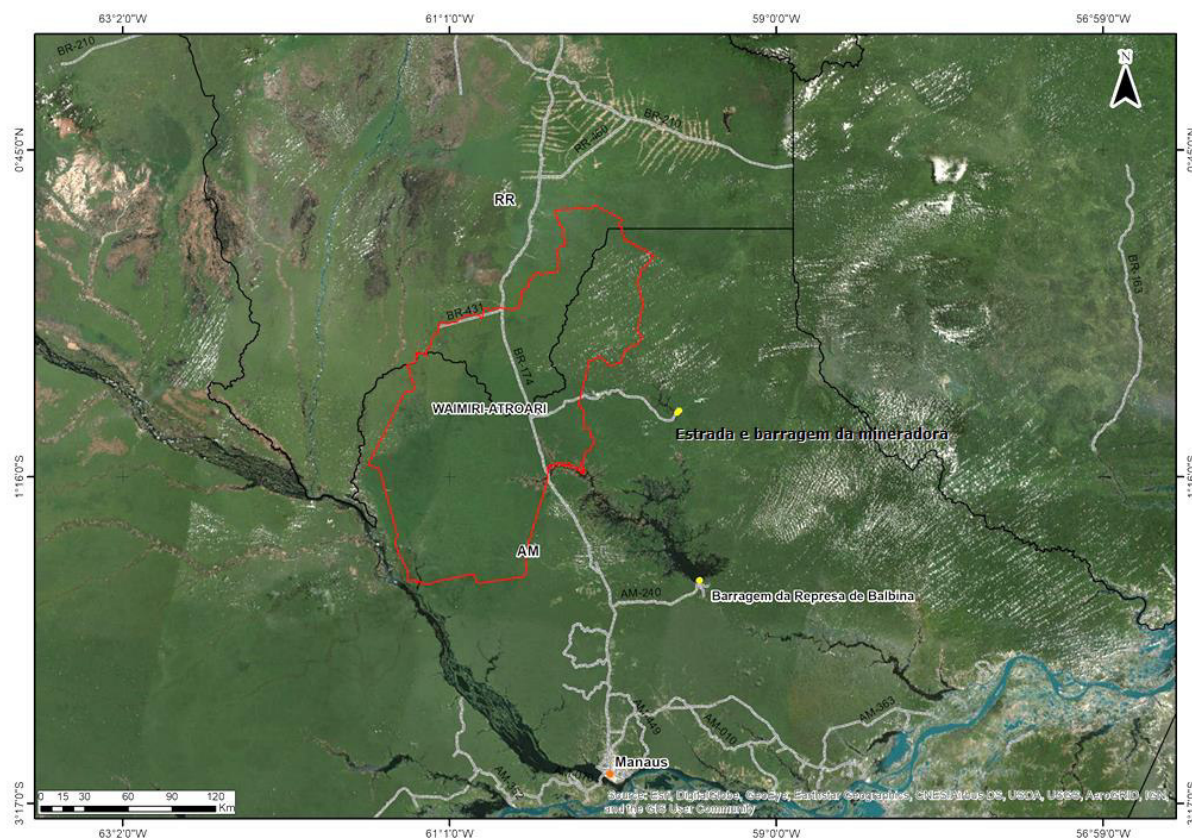
Localizada no rio Uatumã, um dos principais afluentes da margem esquerda do rio Amazonas, acima da cachoeira Morena, no distrito de Balbina, município amazonense de Presidente Figueiredo, a UHE Balbina tem uma capacidade nominal de 250 MW e, comporta um reservatório com 2.360 km². O alagamento de expressiva área de floresta tropical densa e de parte considerável da Reserva Indígena Waimiri Atroari, criada pelo Decreto nº 68.907, de 13 de julho de 1972, foi um dos impactos socioambientais mais emblemáticos na história de construções de aproveitamentos hidrelétricos no Brasil.

Em 1981, uma área da reserva foi desapropriada para dar lugar ao lago que se formaria com a abertura das comportas da UHE Balbina (FILHO, 2010, p. 36). Baines chega nesse momento na “área indígena” e acompanha todo o cenário que se desenhava com as expectativas de criação de complexos industriais pelo Governo Federal, da expansão do povoamento e da economia nacionais. Desde o início de sua construção, a UHE Balbina foi alvo de críticas por parte de acadêmicos, especialistas, gestores, ambientalistas, povos indígenas e comunidades ribeirinhas, formando uma frente de defesa da região amazônica. Muitos indigenistas também buscavam estratégias para manter ou ampliar suas capacidades de ação. Nesse caldeirão de interesses os Kinja buscavam as suas próprias estratégias. A partir de 1986, já no período da redemocratização e do projeto Calha Norte, os missionários e antropólogos foram sendo impedidos de continuar seus trabalhos e pesquisas junto aos Waimiri-Atroari e os indigenistas ligados à Funai foram ganhando espaço para desenvolver suas atividades sem as vozes dissonantes que emanavam desses outros agentes que lutavam pelo espaço de saber sobre os índios.³⁴¹ As lideranças Waimiri Atroari foram se iniciando no jogo dessas dissonâncias e

³⁴¹ É bom esclarecer que dentro da própria Funai haviam posições contrárias aos métodos de atração e pacificação da ação indigenista. Num dos relatórios de Gilberto Pinto, a antropóloga Delvair Montagner Melatti, então lotada

foram fazendo suas escolhas para fazer soar suas *maryba*. Nesse caminho, os Waimiri Atroari foram se reportando ao governo federal por meio de documentos. Em uma carta-denúncia enviada em março de 1986, relatam a preocupação com o alagamento das aldeias localizadas nos rios Abonari e Taquari. No ano seguinte, poucos dias depois de Baines ter sido convidado a se retirar da “área indígena” pelos Waimiri Atroari, o Decreto nº 94.606, de 14/07/87, declarou a Terra Indígena Waimiri Atroari. Sua homologação pelo Decreto nº 97.837, de 16/06/89, ocorreu na fase de conclusão das obras da UHE Balbina. Nesse mesmo ano, a hidrelétrica começa a operar com apenas uma de suas cinco turbinas.

Figura 7: Imagem de satélite com os empreendimentos e a os limites da TI WA.



.Fonte: Folhes (2018)

na Divisão de Estudos e Pesquisas, do Departamento Geral de Planejamento Comunitário (DGPC), critica o ensino de técnicas agrícolas aos índios adotada pela FAWA, naquela fase do contato. Ao considerar ser essa ação uma atitude “inconveniente e precipitada”, ressalta que “o choque cultural é demasiado violento para o grupo: contato com o branco e ao mesmo tempo substituição de seus valores. Muitas vezes pensamos que os nossos valores são os adequados e os melhores, mas não percebemos que estamos infringindo conceitos e modos de vida de culturas diferentes” (Proc. Funai/BSB/2625-81, fls., 26). Em documento posterior encaminhado à DGPC, Gilberto responde a crítica realizada pela antropóloga reforçando o caráter de que “lentamente, vamos introduzindo práticas e técnicas de trabalho que os possam beneficiar no contato inevitável para o futuro próximo com a sociedade envolvente” (Proc. Funai/BSB/2625-81, fls.,29)

Quando da formação do lago, duas aldeias foram realocadas, Taquari e Tapupunã, o que implicou no deslocamento compulsório de um terço dos indígenas. Além disso, a não supressão da floresta que foi submersa acarretou a putrefação da mesma e tornou inabitáveis os afluentes dos rios Uatumã e Abonari (cf. BAINES, 1994), além de tornar inviáveis as atividades de pesca, caça, coleta e plantio.

Carvalho avaliava que Balbina era um dos empreendimentos que foram inventados para servir de desculpas a empréstimos junto ao Fundo Monetário Internacional (FMI). No rio Uatumã não havia sequer uma cachoeira de médio porte que justificasse esforços para uma produção energética, apenas uma corredeira. Por isso, a necessidade de inundar uma área gigantesca. Carvalho relatou-me que, mesmo com a UHE já construída, quando estava apenas com uma comporta aberta, chegou a ver uma pessoa subindo o rio de canoa remando.

De acordo com diferentes pesquisadores, a UHE Balbina constituiu-se como um “erro histórico”, tendo em vista a grande dimensão de seu reservatório, a baixa geração de energia considerando-se a área alagada.³⁴² Fearnside demonstra que a vazão do rio cai para índices insignificantes. Num levantamento de março de 1983, realizado pela ELETRONORTE, constata que a vazão em Balbina chegou ao mínimo de 4,72 m³ /segundo. Em paródia semelhante à de Carvalho, alega que “esta é uma quantidade própria para um pequeno igarapé ao invés de um projeto hidrelétrico; os engenheiros no canteiro de obras podiam até cruzar o rio de automóvel do tipo “Fusca”” (FEARNSIDE, 2015, p. 102).

Em 1987, como forma de mitigar os impactos causados pela UHE Balbina e satisfazer os credores internacionais, foi assinado o convênio (Termo de Compromisso N°. 002/87, de 3/4/1987) entre a ELETRONORTE e a FUNAI, criando o Programa Waimiri Atroari, com tempo previsto de 25 anos de duração. Dessa maneira, o PWA substituiu a Frente de Atração Waimiri-Atroari (FAWA) na implementação da política indigenista da área. Segundo Baines (1992), o PWA ofereceu uma infraestrutura assistencial subordinada ao fato consumado da inundação de uma parte do território indígena e modificação irreversível do ambiente, situação que, em geral, pretende reverter prejuízos que “não são indenizáveis em dinheiro ou programa

³⁴² Para efeitos comparativos, a UHE Balbina produz 112 MW com um reservatório de 2.360 km², enquanto a UHE Tucuruí, com um reservatório de 2.850 km², produz 8.340 MW. Cabe destacar que, o fator de capacidade da usina, ou seja, a diferença entre a capacidade instalada (250 MW) e a potência média da UHE Balbina (112 MW) é de aproximadamente 45%, abaixo da média nacional, que fica entre 50% e 65% (RODRIGUES, 2013, p. 98). O custo da produção megawatt/hora é “o quádruplo do considerado aceitável pelo próprio setor energético brasileiro para usinas hidrelétricas competitivas, o dobro admitido na geração de termelétricas — para a substituição das quais se justificou a construção da hidrelétrica” (RODRIGUES, 2013, p. 98).

de apoio” (VIVEIROS DE CASTRO; ANDRADE, 1988, p.17). Para os idealizadores do Programa, representou uma via para “oferecer-lhes condições de melhor enfrentar as dificuldades do relacionamento com a sociedade brasileira e atenuar os impactos dos empreendimentos econômicos que atingem o seu território tradicional”.³⁴³

5.5. Situação de pesquisa

O trabalho de campo de Baines junto aos Waimiri-Atroari, para fins de seu doutoramento inicia-se, oficialmente, no início de 1982 e se encerra em meados de 1985. Ao longo desse período de mais de 4 anos em contato com os Waimiri-Atroari, realizou 17 meses de *campo*, contando com sua participação no Grupo de Trabalho da FUNAI, em 1985.³⁴⁴ Mas por onde *andou* e o que *viu* e *escutou* para *escrever* a sua *situação etnográfica*?

Baines chega para fazer o trabalho de campo junto aos Waimiri-Atroari num contexto complexo, como relatado. Seu roteiro de navegação precisou seguir a carta náutica pautada pela Frente de Atração Waimiri Atroari (FAWA) que exercia, segundo ele, o controle total dele e dos Waimiri-Atroari. Embarcamos no roteiro de viagem de Baines já num local chamado de “BASE”, termo utilizado pelos “funcionários da Funai” para designar um ponto estratégico de atuação. Conforme é possível observar pelos mapas (figura 9 e 10, BAINES, 1991, p. 156-157), trata-se do local chamado, hoje, de NAWA.³⁴⁵ As breves andanças e os lugares que Baines relata em sua tese destoam de outros tantos roteiros etnográficos onde são apresentados o ambiente em que o etnógrafo está situado. A linha de pesquisa seguida por Baines marcava a ruptura com as etnografias ditas clássicas. Um abandono das preocupações culturalistas para tratar de mudanças sociais e políticas. Não se tratava de conhecer os índios, *stricto sensu*, mas

³⁴³ Ver <https://www.waimiriatroari.org.br/sobre-nos>.

³⁴⁴ A Portaria n.º 1901/E de 12 de julho de 1985 cria o GT composto pelos servidores: Luiz Antonio Sberze – Engenheiro cartógrafo/DPI; Ezequias Paulo Heringer Filho, Antropólogo/Assessor Chefe da AESP; Jose Porfirio Fontenelle de Carvalho, sertanista/Assessor da Presidência; Egipson Nunes Correia, Técnico Indigenista; Romildo Carvalho – Assessor Jurídico da PJ e Sebastião Amâncio da Costa, Delegado da 1ªDR; em conjunto com Stephen Grant Baines, Pesquisador/UNB; Egydio Schwade, Missionário CIMI; Felisberto Ascensão Damasceno, advogado do CIMI; Marcio Silva – Linguista/Museu Nacional; Angela Maria Baptista – Antropóloga/GES; Dorothy Muller/CIMI e técnicos do INCRA e ITERAM. Estes deverão: 1-propor um plano indigenista para a área, abordando principalmente os aspectos de saúde, educação, alimentação, desenvolvimento comunitário e orientação especial; 2-avaliar e apresentar alternativas a esta Fundação no que tange à influência de fatores que vêm interferindo na estrutura tribal e no patrimônio indígena tais como: estrada objeto do contrato 039/82; atividade mineradora Timbó; UHE Balbina; Rodovia 174; projetos fundiários e de desenvolvimento do governo (Processo FUNAI n.º 2625/81, 2º Volume, fls. 419-420). Sobre as impressões de Baines sobre esse GT, ver Baines (1991, p. 233-42).

³⁴⁵ Os nativos, em questão, seriam os funcionários da FUNAI que trabalhavam na FAWA.

de analisar a dominação do Estado sobre os povos indígenas. Assim, longe de um paraíso antropológico onde se vive com os *nativos* como se fosse um deles, onde se empreendem andanças em seu território, dormindo onde eles dormem, ora em casas mais estruturadas, ora em pequenos improvisos, construídos tão rapidamente que não permitem ao observador notar os recursos e as técnicas utilizadas, ora literalmente ao tempo e ao vento das estações seca e chuvosa, Baines pendurou a sua rede em postos indígenas. Não ficou hospedado na varanda da *mydy taha* (maloca), local destinado aos *paxira* (convidados). Ele observou a rotina administrativa dos postos indígenas controlados pela Funai, e não a rotina das aldeias, em si. Dormia com os servidores da FAWA e convivia com estes e com os Waimiri-Atroari.

Nas literaturas ameríndias amazônicas clássicas, normalmente é possível observar o percurso de chegada dos etnógrafos às aldeias (“no inverno amazônico do ano tal, cheguei a aldeia tal...; ou tudo começou na primavera de ano tal...”).³⁴⁶ Em Baines, não há registro de aldeias – ao menos em seu sentido puro e longe de influências externas - visitadas por ele. No capítulo III de sua tese/livro, relata que foi possível viajar com três integrantes indígenas a antigas aldeias no alto rio Alalaú, e no capítulo VI menciona uma visita: “à única aldeia em atividade no médio Camanaú, onde passei um período, sem a presença da equipe de servidores” (BAINES, 1991,p.123). Há um breve e único momento que nos remete às etnografias clássicas quando diz:

Pernoitamos uma vez na beira do alto rio Alalaú em cima de um barranco verde de musgo com pedras, onde um arroio desemboca no rio numa pequena queda d'água. Otomar relatou que quando criança pequena já havia acampado neste mesmo local na época em que o líder "Comprido" estava vivo (BAINES, 1991, p. 85-86).

Esse pequeno fragmento, longe de ser um descuido em apresentar o ambiente biofísico do território dos Waimiri-Atroari se insere, justamente, num contexto em que ele se liberta dos olhares vigilantes dos funcionários da FAWA e o seu olhar se permite a registrar o ambiente. E, dessa forma, mesmo que de modo subliminar, perceber como fatores naturais, sociais e históricos se imbricam na constituição de sentidos de pertencimento que os Waimiri-Atroari elaboram com o seu lugar. Foram raros os momentos, segundo o autor, que pode ficar a sós com os Waimiri-Atroari, fora do controle dos servidores da FAWA.

³⁴⁶ Não é minha intenção aqui destacar autores, de modo a estabelecer comparações. Apenas indicar outros caminhos narrativos.

Ora, poderíamos ser tentados a pensar que essa situação etnográfica pode ter lhe causado um grande estranhamento e, por isso, o tenha levado a escrever especificamente sobre a rotina da FAWA, da FUNAI. Suas primeiras impressões poderiam ter criado um impacto contrastivo em pretender realizar uma etnografia dos Waimiri-Atroari aos moldes mais tradicionais da disciplina. No entanto, não foi a quebra da visão exótica de um lugar sem influências externas que impactou esse antropólogo “anglo-saxão”,³⁴⁷ recém-chegado no Brasil. Seu trabalho não teve o propósito de estudar uma população indígena em específico que ninguém conhecia e descrever seu sistema sociocultural. Nesse sentido, é compreensível que afirme afastar-se de estudos que se ressentiram por não poder reconstruir um *presente etnográfico* que destacasse a estrutura social tradicional dos povos indígenas investigados antes de serem *contaminados* pelo contato avassalador do homem branco, como menciona ocorrer com Rivière (1969), Malinowski (1976), Von Graeve (1976) e Barros (1977). Seu trabalho caminhou por outro horizonte antropológico e buscou entender como a política indigenista se materializava no cotidiano dos postos indígenas. Trata-se de um estudo mais sistemático da administração indigenista, a partir do casamento da teoria do contato interétnico com o interacionismo. Sua preocupação era tentar entender como se forja a relação interétnica, dentro do pressuposto de uma agenda de pesquisa que procurava mapear “estudos específicos sobre formas e conteúdos de conquista e submissão de grupos étnicos” (RAMOS, 2010, p. 27).

No segundo capítulo da tese, intitulado *Chegada à área dos Waimiri-Atroari*, descreve seu itinerário de pesquisa: a "BASE", o Posto Indígena Terraplenagem, o Posto Indígena Taquari, o Posto Indígena Camanaú e a "Frente Avançada Mare". Logo no primeiro parágrafo descreve:

Cheguei à área dos Waimiri-Atroari no início de 1982 para a primeira etapa de pesquisa de campo. Imediatamente, o Coordenador Substituto guardou minha autorização da FUNAI e avisou que eu teria que esperar na BASE enquanto ele a confirmava, por rádio, com a Delegacia Regional da FUNAI. Fui obrigado a passar quatro dias na BASE (BAINES, 1991, p. 35).

Logo de início, Baines deixa claro que o que ele está vendo naquele lugar não é a imagem que possa refletir o imaginário sobre o índio amazônico vivendo em paz na floresta, em suas próprias aldeias, longe do homem branco, e com sua autonomia garantida. Imagem muito comum a brasileiros e urbanos do mundo em geral, no início dos anos de 1980 – quiçá,

³⁴⁷ Como dizia ser chamado por alguns colegas antropólogos no Brasil, além de “estrangeiro” e “gringo”, sobretudo, por indigenistas, ver Baines (1995, p.72).

até os dias de hoje. Seu andar pela “área dos Waimiri-Atroari” não vê aldeias. Em sua cartografia destaca-se os *postos indígenas* e seus *aldeamentos*. Usa a categoria aldeamento para distinguir do termo *aldeia* e acentuar o caráter colonialista que marcou o processo histórico de transformar os nativos em mão-de-obra útil. Para o primeiro caso, refere-se ao

processo de reunir os indígenas em povoações dirigidas pelos servidores da FUNAI”, enquanto que aldeia se referiria “as povoações constituídas exclusivamente de Waimiri-Atroari e construídas sem a direção dos servidores” (BAINES, 1991, p. 122).

Situa uma única “aldeia ativada” (entendo que pretendeu dizer uma aldeia em atividade, i. e., ativa) no médio rio Camanaú, como destaquei acima.

Nesse período, Baines visitou todos os postos indígenas, seus aldeamentos³⁴⁸ e a única aldeia ainda existente, ou que se tinha notícia, após as epidemias ocorridas com o contato sistemático com os *kaminja*. Realizou um censo dos Waimiri-Atroari, chegando ao resultado aproximado de 332 indivíduos. Seguindo uma agenda da etnologia indígena³⁴⁹, se vale de uma matemática, que não sairá mais de sua contabilidade, para fundamentar a relação entre sujeição-dominação. Baines soube pelo Coordenador da Frente que havia, em julho de 1983, “59 servidores da FUNAI na área, não incluindo seus familiares”. Se a população nessa época era de 332 pessoas, logo se tem “uma média de 01 funcionário para 5,64 Waimiri-Atroari”. Entretanto, ponderava que se a “população masculina de adultos (maior de quinze anos de idade) era de aproximadamente 88 indivíduos, com 59 funcionários masculinos na área, havia uma média de 01 funcionário para 1,49 homens Waimiri-Atroari” (BAINES, 1991, p.70).³⁵⁰

Baines ainda observou que a equipe da FAWA, formada por numerosos funcionários, grande parte dos quais eram indígenas (“civilizados”), processava uma espécie de pedagogia

³⁴⁸ Eram três grandes aldeamentos vinculados aos postos indígenas Terraplanagem, Abonari e Camanaú. Este último local foi onde passou mais tempo em suas pesquisas.

³⁴⁹ Como apontava Darcy Ribeiro “devemos incorporar na temática das pesquisas, como problemas tão relevantes quanto o estudo das mitologias, do sistema de parentesco e tanto outros, do índice de fertilidade, os efeitos dissociativos das epidemias e outros que permitiam caracterizar as primeiras etapas da integração (1957, apud CARDOSO DE OLIVEIRA 1981, p.24), Cardoso de Oliveira reforça que “essa preocupação sobre o destino das populações tradicionais é uma constante desde os trabalhos de Nimuendaju e Baldus, até Schaden, Galvão e Darcy Ribeiro” (CARDOSO DE OLIVEIRA, op. cit.).

³⁵⁰ Baines já havia alertado a Funai, entre outros pontos, sobre a “alta densidade de funcionários na área em relação a população indígena” (Proc. Funai/BSB/2625/81, fls.408), em seu “Relatório sobre a conclusão da Etapa III de pesquisa de campo do projeto etnográfico Waimiri-Atroari”, datado de 25/02/85.

da civilização, impunha uma “comunicação distorcida”³⁵¹ e reproduzia práticas de dominação expressas, sobretudo, pela implantação de relações de trabalho capitalista. Ao ver e ouvir como se processava essa *política de colonização* (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1981) num microcosmo (unidades de ação local da Funai), interpretou-o por um viés macrossociológico marxista, muito em voga na literatura antropológica da época, de exploração da força de trabalho e divisão social de trabalho, estabelecida por horários rígidos, disciplina, castigo e acesso controlado aos bens de produção.³⁵² Observou que os Waimiri-Atroari trabalhavam de segunda a sábado, das oito horas da manhã às seis da tarde, respeitando o horário de café, merenda e almoço, conforme as regras da sociedade brasileira. Cada qual era destinado à realização de uma atividade, demarcando suas especializações. Viu que os Waimiri-Atroari estavam se transformando em trabalhadores rurais, cultivando roças para atender aos projetos da FUNAI, mais do que para satisfazer suas necessidades; viu que as atividades que antes eram praticadas pelas mulheres, passaram a ser realizadas pelos homens. Viu que as mulheres eram molestadas pelos funcionários em troca de bens de consumo (mercadorias); viu que jovens indígenas eram transformados em “capitães”, utilizados como instrumentos de dominação. Mas, como toda visualização não completa o quadro etnográfico por si mesmo, ouviu – e esse é o ponto que sobressai em seu trabalho - dos servidores como processavam suas ideias de civilização, seus valores entre brancos e índios, suas imposições às leis da FUNAI, seus anseios ambíguos de tornar os Waimiri-Atroari um povo civilizado e indígena, suas práticas lascivas, suas estratégias de ocupar cargos dentro da estrutura da administração pública. Ouviu também os Waimiri-Atroari reproduzindo as narrativas de dominação, as noções manipuladas sobre os *kaminja* e os *Kinja*, as reproduções arquetípicas de sua presença na área - escutava e sentia de todos os presentes na cena Waimiri-Atroari a rejeição à sua pessoa. Por fim, seus próprios sonhos estabeleceram um plano a mais de interconexão com a situação etnográfica, produzindo reflexões sobre o que via e ouvia.

Toda essa situação, em parte inspirada no conceito de *framing analysis* de Goffman (1974), de que a experiência de cada indivíduo resulta de como ele enquadra a realidade ao seu redor, é extremamente relevante ao trabalho de Baines. Embora, me parece estar também

³⁵¹ Baines se utilizou do conceito de Habermas (1980, apud Baines, p. 200, 250-251) para descrever como se dava o discurso de dominação dos “funcionários ‘índios’” – a fala como meio de dominação e poder social – através de um discurso de “índio” para “branco”.

³⁵² Talvez Weber fornecesse chaves de interpretação mais interessantes em função da relação mais próxima entre uma microetnografia e macrossociologia. Todavia, Baines o cita quando discute o regime de trabalho imposto pela FAWA, mas não para respaldar o papel da administração de tornar a dominação cotidiana. Aparece, também, numa nota de rodapé a partir de Cardoso de Oliveira (1978, p. 94-95) em que discute relações de autoridade nos sistemas de dominação.

potencializada pelo debate entre poder e ideologia, que marca a submissão dos Waimiri-Atroari. O cenário que ele visualizava, ouvia e sentia era de relações de poder que, descortinado em suas minúcias, revelava a dominação cultural e a exploração e controle do território indígena pelo Estado. Sua estratégia discursiva irá escre(ver) por cima dos ombros dos estudos de contato interétnico e modelos teóricos de sua superação. Segue, portanto, a agenda de estudos focados na análise da política indigenista, mas destaca-se no detalhamento ideológico da administração indigenista diretamente nos postos indígenas – isto é, “na ponta”, como falam os indigenistas. Na minha leitura, buscava evidenciar que na mirada do *kaminja wuma* estavam rotas do sistema mundo a cruzar e soterrar os *kinja wuma*. No entanto, o fez acentuando a exploração embutida nas relações sociais, a partir de uma “teoria da falsa consciência”,³⁵³ vitimizando os Kinja e desconsiderando o sistema cultural desse povo e suas estratégias para domesticar o contato. Se, por um lado, era fidedigno às práticas da administração indigenista, por outro, parece não ter considerado a possibilidade de um processo de resistência à exploração, à maneira Kinja, sem envolver diretamente uma volta às condições do passado.

5.6. O sistema de apelidos da escrita etnográfica

Embora Baines informe que seu trabalho de campo teria se iniciado em 1982, um ano antes de obter sua autorização de pesquisa para entrar em campo, realizou três entrevistas, na cidade de Manaus. Uma, com o então Coordenador da FAWA, Giuseppe Cravero; a segunda, meses depois, com *Chefes de Posto* que haviam trabalhado por quase sete anos na área indígena (ou seja, desde 1973). Não fica claro, de início, se essas pessoas ainda trabalhavam com os Waimiri-Atroari quando foram entrevistadas; também não são informadas as condições de realização dessas entrevistas. A terceira se realizou na Casa do Índio, com o então forjado “capitão” dos Waimiri-Atroari.

Por opção analítica, Baines se refere aos Waimiri-Atroari e aos funcionários de baixo escalão da Frente por pseudônimos, distinguindo-os, quando necessário, ao longo do texto pelas iniciais (wa) Waimiri-Atroari e (f) funcionários. Argumenta que não teria como alterar o nome dos funcionários de alto escalão da Frente, visto que seriam citados em documentos por ele

³⁵³ Me refiro a Scott quando explica dos exageros de uma teoria que tenta explicar o controle por completo das mentes dos grupos subordinados convencendo-os “a acreditar ativamente nos valores que explicam e justificam sua própria subordinação”, ou “de que a ordem social em que vivem é natural e inevitável” (1990, p. 71, tradução minha).

analisados. A atenção de Baines em não revelar os sujeitos de sua pesquisa resulta de preocupações históricas na constituição da antropologia e seus métodos de escrita etnográfica.

A antropóloga Ciméa Bevilaqua (2003) observa que o anonimato está presente como preocupação antropológica desde as monografias clássicas. Nestas, sobretudo na antropologia britânica por seus conceitos de *função* e *estrutura*, a ênfase no aspecto total e sistêmico esconde a individualidade que foge à norma. No caso do culturalismo americano, a ênfase no aspecto individual e expressivo situa-se no polo oposto, dando lugar a relatos autobiográficos. Bevilaqua (2003, p. 54), argumenta que as etnografias contemporâneas indígenas fogem aos cânones da etnografia clássica e “apresentam sujeitos muito concretos, identificados por seus próprios nomes e, frequentemente, por fotografias”. Isso permite reconhecer “as particularidades biográficas de seus membros, suas opiniões, sentimentos e aspirações”. No entanto, a autora ressalta que em casos específicos, em que “se trata de relatar fatos que não são de domínio público, acusações e conflitos latentes, surge o cuidado de ocultar a identidade dos informantes” (BEVILAQUA, 2003, p. 54).³⁵⁴

Desde os anos de 1960, com a emergência de estudos antropológicos em *sociedades complexas*,³⁵⁵ as etnografias tornaram-se mais atentas à exposição pública de seus *informantes* e a questão do anonimato passou a ser regra. Notadamente, isso tem ocorrido em etnografias onde as relações de poder passam a ser destacadas, colocando lideranças e membros de movimentos de minorias nacionais em busca de direitos identitários, civis e políticos em situação de exposição. Contudo, o procedimento acabou sendo empregado, como informa Bevilaqua, “mesmo quando se trata de relatar experiências rotineiras, cuja divulgação não representa qualquer prejuízo potencial aos sujeitos envolvidos” (BEVILAQUA, 2003, p. 54).

No caso de Baines, como ele não teve o cuidado de indicar os motivos de sua escolha, uma primeira leitura possível se relaciona as suas preocupações intelectuais, éticas ou políticas tributárias de uma antropologia que se volta para seu próprio lugar e, especificamente, de

³⁵⁴ Cita como exemplo o drama do aldeão balinês relatado por Geertz, em *O Saber local: fatos e leis em perspectiva comparativa*, que solicita ao conselho da aldeia que interfira na fuga de sua esposa com outro homem da aldeia. Pondera ainda outras opções, “ou o homem fugiu com ela, ou dois fugiram juntos” (GEERTZ, 1997, p. 262). O entendimento do conselho foi de não interferir no caso, por entender situar-se fora de sua competência. Geertz deu-lhe um pseudônimo, Regreg. Este assumiria um posto no conselho, mas, em virtude da não intervenção a favor de seu caso particular, se recusou. Como consequência perdeu todos os seus bens e os direitos políticos e religiosos, passando a viver como um “fantasma”, ou um “cão”, sem que ninguém lhe dirigisse a palavra, em estado completo de mendicância que o levou a enlouquecer.

³⁵⁵ Como exemplifica Peirano, “o que os antropólogos chamam de “sociedades complexas”, na maioria dos casos são (ou fazem parte de) Estados-nações” (2006, p. 121).

trabalhos com instituições e processos relativos à esfera pública, no sentido de resguardar que qualquer exposição pudesse conflamar em algum castigo por parte da classe dirigente (FUNAI, militares, empresas). Não consegui identificar nenhuma ação que tivesse ocorrido contra os funcionários da FAWA, em relação ao registro de suas condutas como servidores públicos em seu trabalho cotidiano na Frente. Baines, ao fazer uma análise crítica de etnografias em que o discurso de dominação do pesquisador aparece em situação de pesquisas de campo³⁵⁶, menciona que os servidores da FAWA tinham muito mais receio de terem as falas gravadas, por medo de serem denunciados, do que os Waimiri-Atroari (BAINES, 1991, p. 116).

Em conversas com muitos atores presentes no cotidiano dos Kinja e, que em alguns poucos casos, continuam a trabalhar na área, nunca me foi relatado qualquer tipo de sanção. A pesquisa documental poderia mostrar outra realidade, porém nos documentos por mim consultados, também não observei nada nesse sentido. Tenho conhecimento de que muitos relatórios internos ao SPI e à FUNAI serviram como mote às punições administrativas, afastamentos e demissões.

No caso específico da repercussão dos pseudônimos para os Kinja, deve-se entendê-la a partir dos mediadores simbólicos que traduziram o resultado da tese de Baines para eles. Após a “expulsão” de Baines da terra indígena (ver Capítulo 1), os pseudônimos alimentaram parte de uma narrativa que ressoou na produção de “inverdades” proferidas por esse antropólogo. Vejo que, para além do campo de lutas pela legitimação de “verdades” e compromissos indigenistas, para os Kinja ainda não foi possível perceber qualquer aproximação ou parceria possível de se realizar com o trabalho de Baines enquanto engajamentos práticos, no sentido de entendimentos indígenas e teoria antropológica.³⁵⁷

Deve-se destacar que a etnografia de Baines não é prejudicada pela neurose da aspepsia em omitir ou mudar datas e locais entre outros elementos importantes para o mérito do relato etnográfico, em seu sentido canônico. Entender a sua escolha por ocultar nomes foi um processo que passou primeiramente por dois pontos: i) o fato de o próprio foco de sua pesquisa não recair sobre indivíduos, mas sobre a ação do Estado, suas práticas e exercícios de poder, em relação aos povos indígenas, que quer denunciar, e ii) de problemas relativos à judicialização. Para

³⁵⁶ Baines (1991, p. 114-116) cita especificamente os trabalhos de Wilson (1970), Sperber (1975), Gonçalves (1981), Maybury-Lewis (1974), Barros (1977), para apontar que esses(as) antropólogos(as) buscavam padrões de discurso que lhes conviesse, moldando, com isso a situação de contato.

³⁵⁷ Penso aqui na passagem do fazer antropológico da observação participante para a “participação observante” de que fala Albert (2002, p. 246) e de uma relação particular com o indigenismo onde os *Kinja* se sentem bem representados.

ambos os casos, como ressalta Bevilaqua em estudos de instituições e processos relativos ao universo do Estado,

a identificação dos sujeitos da pesquisa não suscita apenas riscos difusos e de alcance limitado, mas pode acarretar inclusive sanções jurídicas para o informante que se dispôs a colaborar com a investigação, para terceiros e, conforme o caso, para o próprio pesquisador. No entanto, justamente onde o anonimato se faz mais necessário, o procedimento habitual de modificar o nome dos sujeitos envolvidos se revela flagrantemente inócuo: tratando-se de autoridades ou de servidores públicos, a simples menção de seus cargos e funções é suficiente para identificá-los. (BEVILAQUA,2003, p.60).

Não sei se esse era o caso de etnografias produzidas no Brasil nesse período.³⁵⁸ Mas desconfiava que esse não era a questão, pois me parece que Baines deu maior peso as instituições, doque aos indivíduos. Após seu doutoramento e não continuidade de suas pesquisas de campo, quando suas críticas se voltam para o PWA, essa relação passou a ser indissociável. O que se percebe nos textos de Baines posteriores à tese, é o cuidado em descrever o nome de Porfírio de Carvalho. Sempre que Baines se refere à Carvalho é pela sua função/cargo, às vezes coordenador geral, às vezes diretor, gerente, nunca pelo seu nome.

Via de regra, tanto num caso quanto no outro, as identidades dos funcionários da FAWA e dos “meninos do Posto” puderam ser facilmente reveladas pelos interlocutores locais, pela simples menção dos contextos relatados num universo populacional de pouco mais de 300 indígenas e entre 50 e 100 funcionários atuando em cinco Postos Indígenas.

Deve-se notar, não obstante, que para além da questão de revelar ou não os sujeitos de sua pesquisa e de uma questão de ética profissional, os pseudônimos para Baines o ajudaram a descentrar o foco investigativo em indivíduos isolados. Essa estratégia analítica serviu para voltar sua atenção para a natureza das relações sociais que havia visto em campo. Esse *insight* teórico-metodológico é fruto da leitura de *Manicômios, prisões e conventos*, de Erving Goffman (1961). Toda a sua situação etnográfica é traduzida pelos principais conceitos de Goffman - elaborados por observações de campo no Hospital St. Elizabeths, em Washington DC – e, de maneira discreta, pela teoria da linguagem. Doravante as distintas realidades, os dados

³⁵⁸ Os dilemas e desafios éticos enfrentados por antropólogos ao produzir etnografias em contextos de práticas de poder e as subsequentes tentativas de judicialização, em tempos recentes, são destacados por Mosse (2005) e por Bronz (2011, 2014). Em relação às etnologias amazônicas, Descola (2006 [1993], p. 454) também alterou os nomes dos protagonistas dos episódios que relatou dos Achuar-Jivaro, sob a justificativa de “não indispor seus descendentes” quando estes aprendessem a ler e tivessem interesse pela leitura de seu trabalho. No trabalho de Silva (2009 [1993]) com os Waimiri-Atroari este também optou por numerar os indivíduos para representar a análise formal que fez do sistema de parentesco.

etnográficos de Baines são assim transportados para o integracionismo goffmaniano de internados em “instituições totais”, como veremos mais adiante.

Para entender o uso da sociologia interpretativa de Goffman e a importância de investigações pautadas em minuciosas observações empíricas (JACOBSEN, 2010; COLOMY & BROWN, 1984; apud MARTINS, 2011) no trabalho de Baines - que é dirigido aos estudos de contato interétnico - considero importante navegar pelas tradições da etnologia indígena brasileira. Estaria Baines se afastando ou se aproximando dos *totens* da antropologia brasileira e suas *linhagens*?

5.7. Rios, canoas e remos

Após dois capítulos onde descreve “uma pré-visão da Frente de Atração” e sua “chegada à área Waimiri-Atroari”, Baines aborda a questão teórica da tese. Descrever essa chegada intenta, como vimos, situar o leitor no habitat onde ele passaria suas primeiras semanas e quase todo seu período de campo. Sua vivência nos Postos e “aldeamentos”, e não necessariamente nas aldeias, se configurou como uma situação ideal de pesquisa. E foi nessas condições que lhe foi possível etnografar o que seria, até então, uma novidade para os estudos de contato interétnico. O caráter de ineditismo é deixado bem claro logo no primeiro parágrafo do primeiro capítulo da tese/livro: “Este livro trata de um assunto pouco explorado nos estudos sobre o contato interétnico: uma “Frente de Atração” da FUNAI” (BAINES, 1991, p. 25).

Peirano (2000, p. 227) observa que a tese de Baines trata da “relação entre grupos indígenas e a Fundação Nacional do Índio (FUNAI)”. Entendo que esse resultado etnográfico vai mais além, seu núcleo mais difuso trata da relação entre os funcionários da FAWA/FUNAI, os Waimiri-Atroari e o próprio antropólogo. Ele é um personagem presente na cena. Sua situação como duplo estrangeiro, antropólogo e inglês, articula-se com o fazer etnográfico encenado por encontros e desencontros culturais e disciplinares, roteirizados por estratégias de dominação.

A sua rotina nos Postos, as interações sociais entre os funcionários, os Waimiri-Atroari e ele próprio (em suas múltiplas comunicações: verbal, não-verbal e “distorcidas”) foi o ponto principal de seu enquadramento etnográfico. Embora sua discussão teórica fosse pautada pelos estudos de relações interétnicas desenvolvidos no Brasil, será com base na proposta de análise política do cotidiano de Goffman (1961) que Baines irá testar essa teoria em relação ao que

observará na administração indigenista às provas coletadas. Goffman o inspirou, por determinados conceitos-chave, a descrever e interpretar o regime de “modificação dirigida” que presenciara no cotidiano da ação indigenista na TI WA.

A maioria dos trabalhos sobre os povos indígenas, que elegeu o contato interétnico como interesse privilegiado de análise, tomou os conceitos de *aculturação* – tema de vanguarda teórica entre os anos 1940 e 60 - e, posteriormente de *fricção interétnica*, como roteiros de leitura desse universo.³⁵⁹ É interessante notar que Baines, ao pretender ir além do conceito de fricção interétnica, retoma o olhar para a sociologia norte-americana. No meu entendimento isso se dá em dois momentos distintos: i) não alusivo, se dá pelos estudos de aculturação, de Linton, Herskovits e Redfield (1936), no tocante ao conceito sociológico de *Sujeição-Dominação*, descrito no item B. 3, sobre “as situações em que a aculturação pode ocorrer” (p.150-151)., e no item IV, sobre os “Mecanismos psicológicos de seleção e integração de características sob aculturação” (p. 152); ii) alusivo pelo conceito de “instituição total” de Goffman.

Para o primeiro caso, o “Memorandum for the study of acculturation”foi um dos grandes orientadores da produção antropológica brasileira de Charles Wagley e Eduardo Galvão (1961 [1949]), Wagley (1951), Galvão (1953) e Ribeiro (1956).³⁶⁰ A antropóloga Sylvia Caiuby Novaes analisa esse período como um momento de grande crise para os cientistas sociais, principalmente a partir da segunda guerra mundial, quando a velocidade das mudanças históricas e sociais levaram os antropólogos a delinear os estudos de aculturação (caso norte-americano) e de mudança cultural (caso britânico) (NOVAES, 1993, p. 37-39). Velocidade e mudança, substantivos femininos que intensificaram os advérbios de tempo e andaram sempre ao lado das disciplinas das ciências humanas.

Indo na esteira desses acontecimentos, retomo um autor importante na antropologia brasileira, particularmente na institucionalização da etnologia indígena, para estabelecer um diálogo com a história e o contexto etnográfico sobre contato interétnico. Egon Schaden, em sua tese de cátedra, intitulada *Aculturação Indígena*, publicada em 1965 e 1969, realiza um “exame crítico” sobre os estudos de “processos de mudança cultural” realizados no Brasil,

³⁵⁹ Cabe também destacar os “estudos de comunidade”, momento em que o objeto da Antropologia se volta para o estudo das “sociedades complexas”, que se evidenciaram em várias pesquisas, como: “Cunha, tradição e transição em uma cultura rural do Brasil” (WILLEMS, 1947), “Evolução da estrutura social de Guaratinguetá num período de trezentos anos” (Herrmann, 1948), “Cruz das Almas: a Brazilian Village” (PIERSON, 1948) e “Amazon town: a study of man in the tropics” (WAGLEY, 1953).

³⁶⁰ Para comentários críticos desses trabalhos, ver Viveiros de Castro (1986) e Novaes (1993). Para o caso específico dos *Tenetehar*, ver Gomes (1977).

destacando planos interconectados como o social, o psíquico e o biológico, com o objetivo de “colocar novos problemas de pesquisa” a partir de um “planejamento” que tornasse possível “encontrar um critério razoável de classificação” e comparação entre os resultados dos estudos realizados nas diferentes regiões do país. O “tortuoso” roteiro dos estudos de aculturação de Schaden chega à conclusão de que se trata de “uma sequência fortuita de empreendimentos isolados, sem relação entre si e sem que os diferentes autores tomassem sequer conhecimento da colocação dos problemas ou dos resultados implícitos nos trabalhos dos que os precederam” (SCHADEN, 1969, p. 57). A “heterogeneidade” de que reclama também não é fortuita, visto o enquadramento temporal que se inicia em Von Martius (1867) e se estende até Cardoso de Oliveira (1964). Reconhece, entretanto, que esse conjunto de trabalhos heterogêneos permite o entendimento de que o “processo aculturativo” não é uniforme e que se fazia necessário buscar as causas de suas variações, fossem elas decorrentes de diferentes “sistemas socioculturais nativos”, fossem por diferentes “ordens ecológicas e históricas” provenientes das “situações de contato entre as culturas indígenas do Brasil e a civilização” (SCHADEN, 1969, p. 57).

Schaden observara que era necessário a quebra de fronteiras disciplinares entre a antropologia, a sociologia e a psicologia, questão que se coloca no movimento entre *tempo* e *tradição* de que trata Cardoso de Oliveira (1997). No contexto da antropologia estadunidense, há décadas se colocava em debate. Como demonstrou Ralph Beals (1953), ao expor que Leslie Spier, em 1936, editor da Revista *American Anthropologist*, questionou os membros da *American Anthropological Association* (AAA) se o tema da aculturação, por se dedicar aos aspectos da vida moderna, não deveria ser publicado em revistas e periódicos de sociologia (NOVAES, 1993, p. 40).

As preocupações de Egon Schaden destacam as tentativas de empreender a concentração de pesquisadores e não mais a sua dispersão;³⁶¹ também se situavam no marco de estudos que pudessem colaborar com a formulação de políticas indigenistas.³⁶² Não se pode

³⁶¹ Inspiro-me em Mariza Corrêa numa iconográfica análise sobre *mestres e precursores* da antropologia no Brasil. Ela destaca que “uma análise das pesquisas antropológicas pré e pós anos 1960, por exemplo, mostra concentração de pesquisadores onde antes havia dispersão; uma análise dos financiamentos disponíveis, mostra acumulação de recursos, onde antes tínhamos fragmentação, quando havia recursos; uma análise do léxico antropológico mostra precisão, onde antes tínhamos uma linguagem sem conceitos próprios, ou quase” (CORRÊA, 1995, p.193).

³⁶² Cardoso de Oliveira, que teve parte de sua trajetória profissional vinculada ao Museu do Índio, vai empreender preocupações semelhantes às de Schaden no projeto “Estilos etnográficos”, a partir de seu inspirador e mestre, o filósofo Gilles-Gaston Granger (1968), ampliando as preocupações para as “antropologias periféricas” do ocidente. Ver Cardoso de Oliveira (1997, p. 143-159; 1998, p. 107-133). Baines, por sua vez, segue esse projeto, no entanto, para realizar comparações entre os estilos de etnologia indígena australianas e canadenses, a partir de suas experiências no Brasil, ver Baines (1995, 1996, 1997, 2002).

perder de vista que, desde a criação do curso de Ciências Sociais no Brasil, na década de 1930, se esperava que essa política pautasse, por meio de sua abordagem científica, o projeto de uma nova nação (PEIRANO, 2000, p. 250). Schaden, apesar de sua carreira voltada para o ensino e a pesquisa acadêmica no Brasil³⁶³ e na Alemanha, também desempenhou pesquisas em fins dos anos 40 e início dos 50 para a Seção de Estudos do SPI, onde colaborou para as coleções etnográficas do Museu do Índio.

Como observa Novaes sobre os estudos de aculturação,

São análises mais permeadas por uma *perspectiva sociológica*, que procuram captar o processo social e as mudanças em curso do ponto de vista das instituições da *sociedade minoritária*. Exatamente por privilegiarem essa perspectiva os autores que escreveram sobre a aculturação acabaram por enfatizar, por exemplo, a política populacional das sociedades em contato e os efeitos demográficos que o contato implicou: epidemias, depopulação, impossibilidade de seguir os padrões matrimoniais tradicionais, as alterações na divisão sexual do trabalho, etc. (NOVAES, 1993, p.40, grifo meu).

O catastrofismo que permeava as discussões sobre aculturação, realizadas sob a influência do funcionalismo, ao dar ênfase à descaracterização cultural tinha, na verdade, bases mais antigas. Schaden (1969, p. 5) encontra em Karl Friedrich von Martius o primeiro a se debruçar cientificamente sobre o tema, ao escrever, em 1838, a obra “O passado e o futuro da humanidade americana”, apresentada numa conferência de médicos e naturalistas em Friburg, na Alemanha. Observa Schaden, que o primeiro a discutir o conceito de aculturação na *Etnologia indígena da América do Sul* foi Paul Ehrenreich (1906 [1904]), quando trata dos “centros de aculturação”, como os situados nas nascentes do Xingu. Nessa região viria a ser feita a primeira tentativa de descrever um processo aculturativo como efeito da civilização (SCHADEN, 1969, p. 8), realizado por Max Schmidt (1905). Somente nas décadas de 1930 e 1940 seria retomado o tema da mudança cultural de indígenas no Brasil, com Herbert Baldus,³⁶⁴ em *Ensaio de Etnologia Brasileira* (1937).

³⁶³ Egon Schaden foi o “titular da Cátedra de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, de onde se aposentou em 1967, tendo se transferido para a Escola de Comunicação e Artes, onde trabalhou até sua aposentadoria compulsória em 1983” (LARAIA, 2013, p. 427). Na última fase de sua carreira docente, se dedicou a solidificar a antropologia da comunicação, tendo ministrado a disciplina “Fundamentos Científicos da Comunicação”, no curso de Comunicação Social, em São Luis-MA, entre 17 de março e 7 de abril de 1971. Ver <http://institutoegonschaden.com.br/wp-content/uploads/2015/11/Curriculo-Egon-Schaden-1973.pdf>.

³⁶⁴ Um dos últimos da linhagem de etnólogos germânicos a produzir obras significativas sobre povos indígenas no Brasil. Foi professor da Escola de Sociologia e Política, em São Paulo, onde desenvolveu pesquisas com seus

Arthur Ramos, em conferência proferida por ocasião da Semana Euclidiana de S. José do Rio Pardo,³⁶⁵ de 9 a 15 de agosto de 1948, logo após as publicações de Wagley e Galvão sobre suas pesquisas na década de 1940 com os *Tentehar* no Maranhão, faz uma avaliação sobre “Os grandes problemas da antropologia brasileira”.³⁶⁶ Ao mencionar a passagem da etnografia que se praticava no Brasil, desde sua colonização, para aquela realizada após os primeiros cursos de etnologia criados no país descreve:

“Mas o trabalho etnográfico, de descrição e classificação de outros tempos deverá ser substituído hoje pelo estudo científico das culturas indígenas nas pesquisas monográficas. Já não se trata, no setor, por exemplo, da cultura material, de uma dada área, de colher e descrever seus traços vários, mas de compreendê-los funcionalmente no contexto geral da cultura de que fazem parte, ou de compará-los com os traços de culturas de outras áreas, para as necessárias tarefas de estabelecer conexões e analogias, e tanto quanto possível, traçar-lhes a cronologia relativa, analisando-lhes os empréstimos recíprocos, anotar a dinâmica da mudança cultural, registrar o trabalho aculturativo. São objetivos novos que alargam o campo de interesse dos estudos antropológicos, libertando-os dos aspectos puramente recreativos ou ilustrativos que tinham até então” (RAMOS, 2015, p. 203).

Foi nesse quadro, de orientação funcionalista, que Roberto Cardoso de Oliveira se formou em Filosofia na USP e que futuramente viria a modificar o cenário exposto por Arthur Ramos. Seus professores eram quase todos estrangeiros, à exceção de Florestan Fernandes, que estava pesquisando os Tupinambá, à época considerados extintos, em busca de criar uma “sociologia-feita-no-Brasil” (PEIRANO, 1992, 1995). Foi o convívio com esse professor que despertou em Cardoso de Oliveira o interesse pelo conhecimento da etnologia indígena e o fascínio pelas questões sociológicas. Logo após, outro personagem iria cativá-lo e fazê-lo pensar em unir o que pareciam ser coisas distintas. Após conhecer Darcy Ribeiro, numa palestra

alunos Charles Wagley, Eduardo Galvão e David Maybury-Lewis (CORRÊA, 1995, p. 199, 203, 209). Foi também presidente da ABA (1961-1963).

³⁶⁵ Segundo informações do currículo disponibilizado pelo Instituto Egon Schaden, o evento foi coordenado por Egon Schaden em parceria com Arthur Ramos, Carlos Drummond, Otávio da Costa Eduardo e Florestan Fernandes.

³⁶⁶ Artur Ramos foi fundador e presidente da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia. Esta associação funcionou entre 1941 e 1949, na Faculdade Nacional de Filosofia, no Rio de Janeiro (em 1968, durante a ditadura passaria a se chamar, Universidade do Brasil e logo depois Universidade Federal do Rio de Janeiro). Antecedeu, assim, a atual Associação Brasileira de Antropologia (ABA), fundada em 1955, durante a II Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em Salvador-BA (CORRÊA, 1995, p. 197, 207). Em 1949, ocupou a Diretoria do Departamento de Ciências Sociais da Unesco, se dedicando com “a dimensão organizacional e política das ciências sociais no Brasil” (DIAS DUARTE, 2015, p. 197). Ramos morreu logo no ano seguinte a esta conferência. Sua publicação foi possível graças a Luitgarde Oliveira Cavalcanti Barros, que entregou uma transcrição do manuscrito inédito para Moacir Palmeira com objetivo de publicá-la na revista *Mana*. Este, por sua vez, destinou a tarefa para Luís Fernando Dias Duarte. Após alguns percalços, enfim a torna conhecida ao público.

no MAM-SP, em 1953, recém-formado, este o convidou a integrar os quadros do Museu do Índio, no SPI, no Rio de Janeiro.

A inserção de Cardoso de Oliveira no indigenismo e a herança epistemológica da filosofia vão possibilitá-lo repensar as perspectivas teóricas e metodológicas sobre os estudos de contato. Inicialmente o fez por meio de uma “análise dinâmica” dos fenômenos aculturativos, de mobilidade social e os mecanismos de assimilação (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1960). A seguir, com o projeto de *Estudos de áreas de fricção interétnica no Brasil* “abstém-se de determinar e descrever fenômenos propriamente aculturativos, preferindo concentrar a atenção no tipo de relações entre índios e representantes da sociedade nacional” (SCHADEN, 1969, p. 55). O conceito de fricção interétnica surge como uma via contra o fascínio exercido pelas teorias de aculturação nos etnólogos e seus equívocos quanto às generalizações sobre o fenômeno cultural. Sua inspiração teórica bebe do conceito de *situação colonial* de Balandier, “etnosociólogo” francês que realizou estudos sobre a colonização na África e procurou, como observa Coelho (2002, p. 41), “dar conta do enfrentamento entre duas sociedades, enfatizando o conflito como característica dessa relação”. Esta perspectiva se pautava na crítica aos estudos de mudança social enfeixados, sobretudo pela antropologia britânica, pelo entendimento de que a transformação cultural decorrente das relações interétnicas se pautava por um processo universal da “civilização humana”. O conceito de colonialismo interno de Rodolfo Stavenhagen (1963), reelaborado por Pablo González Casanova (1963), ambos sociólogos mexicanos, também procurava superar a abordagem culturalista dos estudos regionais e oferecer uma alternativa concreta à análise tradicional das classes sociais. Essa característica de remodelar conceitos do “centro” às especificidades latino americanas é o que permitiria uma “originalidade”, um *estilo* próprio, das antropologias periféricas (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1993, 2006). Para Cesarino (2017, p. 76) “a ideia de colonialismo interno vem lançar luz sobre processos e relações que são normalmente obscurecidos por noções mais comuns como a de construção da nação, e o contraste implícito que ele traz com relação à construção de impérios”.

Outro antropólogo que terá influência marcante em Cardoso de Oliveira e nas linhas de estudo dele decorrentes que se voltam para identidade e contato interétnico será o norueguês Fredrick Barth (2000). Seus conceitos de grupos étnicos e tipos organizacionais terão ampla fertilidade nos enfoques analíticos dos estudos realizados no Brasil sobre etnicidade. Destaco essas perspectivas teóricas para observar a escolha dos rios que o fazer antropológico navega. No caso brasileiro, a investigação da nossa e das outras sociedades e as diferenças e os caminhos

próprios do fazer antropológico são objeto de maior conscientização crítica a partir dos anos de 1960, com a criação das pós-graduação. Momento que se confunde com os rumos políticos do país. Nesse período, como informa Velho:

As ciências sociais no país tinham, na época, como referências principais o marxismo e o estruturalismo, com as suas diferentes versões e facções. O nacionalismo antiimperialista e o próprio regime militar, com as radicalizações a ele associadas, não constituíam propriamente um estímulo à divulgação de autores norte-americanos, principalmente quando não ligados de modo nítido a uma preocupação de análise mais ampla de processos sócio-históricos. Isso correspondeu a uma conjuntura especialmente polarizada, pois na própria formação das ciências sociais no país houvera influência de autores e pesquisadores como Donald Pierson, Emilio Willems, Charles Wagley, entre outros. Mas nos anos que se seguiram ao golpe de 1964, e mesmo no período que o precedeu imediatamente, houve uma forte tendência de rejeição à produção norte-americana, classificada de empiricista e pouco sofisticada. Uma exceção era C. Wright Mills, cuja obra, influenciada por Marx e Weber, apresentava forte componente crítico em relação à sociedade capitalista, particularmente aos próprios Estados Unidos (Mills 1956) (VELHO, 2002, p. 7-8).

É possível perceber esse movimento nas escolhas teóricas de Roberto Cardoso de Oliveira, afastando-se da sociologia estadunidense (salvo Mills, que também influenciara os sociólogos mexicanos Stavenhagen e Casanova) e se aproximando do movimento de uma estilística própria como em outras antropologias periféricas. O retorno da sociologia norte-americana com Baines, para pensar as situações de contato interétnico, se dá a partir da recepção da obra de Goffman no Brasil nos anos de 1970. Gilberto Velho foi um dos primeiros antropólogos a buscar em Goffman uma leitura para suas pesquisas no bairro de Copacabana (VELHO, 1973). O interacionismo da Escola de Chicago, onde Goffman e Becker se faziam influentes, será a porta de entrada para a difusão desses autores, através de Gilberto Velho no Museu Nacional, a partir de 1972. Um dos primeiros resultados dessa influência é o livro *Desvio e divergência: uma crítica da patologia social* (VELHO, 1974).³⁶⁷ Os resultados desse livro propiciaram uma aproximação entre Gilberto Velho e Howard Becker, que se consolida quando, no primeiro semestre de 1976, Velho vai lecionar, como *visiting scholar*, no mesmo Departamento de Sociologia da Northwestern University, do qual Becker também lecionava. No segundo semestre do mesmo ano, Becker vem para o Brasil como professor visitante do Museu Nacional. Na época, proferiu algumas conferências no Rio de Janeiro, em São Paulo, Campinas e Brasília. Essa troca de experiências no Brasil certamente possibilitou a divulgação

³⁶⁷ Segundo o próprio Gilberto Velho, o livro procura “estabelecer relações complementares entre a abordagem interacionista e autores da antropologia social britânica, como Evans-Pritchard e Mary Douglas, especificamente através da temática das acusações” (VELHO, 2002, p. 9).

dos trabalhos da Escola de Chicago, não só de Becker como também de seu colega Goffman, que já era mais conhecido. A eficácia de combinar conceitos teóricos com pesquisas de campo em centros urbanos explorando a temática indivíduo e sociedade, em particular a linha interacionista, deve ter produzido impactos positivos³⁶⁸ nos cursos de pós-graduação da UNB, onde Baines fazia seu doutorado.

Ao traçar grosseiramente o movimento conceitual na Antropologia no Brasil destaco que, no contexto acadêmico dos anos 30, 40 e 50, os adeptos da *aculturação* estabeleceram um debate com a perspectiva teórica da sociologia norte-americana, numa espécie de “transculturação” de conceitos e metodologias dos países centrais de constituição da disciplina (cf. SILVA, LORENZONI, 2012), perspectiva essa marcada por processos sociais e mudanças da sociedade moderna. Com o conceito de *fricção interétnica* é possível observar uma guinada, sobretudo, para os africanistas europeus e pesquisadores latinoamericanos, ambos no calor de projetos nacionalistas, objetivando a “formulação de uma perspectiva própria em tensão com ideias de fora” (SILVA, LORENZONI, 2012).

Com Baines percebe-se, pela via dos estudos de contato interétnico, leituras entrecruzadas temporalmente da sociologia americana, em que pesem as relações entre os homens (e não suas culturas), não mais por suas explicações de tipo macroestrutural, mas para uma (“micro”) sociologia com forte caráter nas observações empíricas para dar conta da ordem de interação social dos indivíduos face-a-face. Acompanha, dessa forma, uma orientação que passa do dogmatismo de Talcott Parsons ao seu oposto antidogmático Erving Goffman (cf. MARTINS, 2011).³⁶⁹

Baines evoca os estudos de contato interétnico, assim como as influências iniciais do conceito de fricção interétnica, mas não se preocupa muito em esclarecer suas opções teóricas. Sua canoa é construída para navegar em rios supostamente mapeados e sem a necessidade de se fazer conhecer. Seu interesse é descrever o que estava vendo. Cardoso de Oliveira, por outro

³⁶⁸ Vale lembrar que as pesquisas e orientações desenvolvidas por Eunice Durham e Ruth Cardoso na USP, na direção das relações de poder em contextos urbanos já haviam sido irradiadas para o Museu Nacional e a UNB. Como informam Teixeira e Souza Lima (2010, p 58), “nos trabalhos dessas duas pesquisadoras, também estavam presentes e se entrecruzavam as temáticas das transformações do meio rural, da migração entre o “meio rural” e o “meio urbano”, das grandes transformações no meio rural, da presença da imigração, dos estudos de colonização que viriam também a ser desenvolvidos no PPGAS/MN, assim como no DAN/UNB”.

³⁶⁹ Martins chama a atenção às aproximações e distanciamentos entre Goffman e Talcot Parsons. A busca pelo “problema hobbesiano da ordem social” seria o que tinham em comum. Enquanto Parsons o fez por explicações macro sobre as bases institucionais que levam a ordem social, Goffman preferiu seguir pela compreensão dos “mecanismos que sustentam os processos da interação entre os indivíduos, o que ocorre em microsituações sociais concretas” (2008, p. 139).

lado, já contestava a ideia de só descrever a *situação de contato*, mas, sobretudo de explicá-la (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1964, 1978). Este último, ao construir sua canoa, não afunda o passado. Pelo contrário, ressalta o que chama de “matriz disciplinar” da Antropologia no Brasil³⁷⁰ (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1997 [1988]). Afirma que sua remada não é fruto de nenhuma técnica inédita no Brasil; foi observando os percursos de seus antecessores e os furos ocasionados pelas fricções de suas navegações que propôs um “tema de reflexão e de pesquisa de caráter basicamente sociológico” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1981 [1964], p. 25). Examinar a dinâmica das relações interétnicas se assenta, afirma ele, na “ideia básica da oposição entre a ordem tribal e a ordem nacional” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1981, p. 25).

De fato, fazendo uma releitura da proposição de Cardoso de Oliveira, investigar o impacto negativo da civilização sobre as populações indígenas do Brasil tem sido o esforço da antropologia brasileira desde sua formação acadêmica. Herbert Baldus, José Maria da Gama Malcher, Eduardo Galvão, Charles Wagley, Egon Schaden, Darcy Ribeiro, Roberto Cardoso de Oliveira, Roque Laraia, Julio Cesar Melatti e Roberto da Matta foram responsáveis pelas observações do processo de integração social decorrentes do contato interétnico. Grande parte deles inaugura os estudos sobre temas indigenistas no Brasil.

Os conceitos de “fricção interétnica” e, seu paralelo latino, “colonialismo interno” (CASANOVA, 1963), foram expandidos por Roberto Cardoso de Oliveira (1978) e, a partir de 1980, tornaram-se mais críticos ao conceito de “transfiguração étnica” de Ribeiro (1957, 1970).³⁷¹ A mudança epistemológica da perspectiva das perdas culturais e/ou assimilação dos índios à sociedade dos brancos para perspectivas que fugissem às representações genéricas dos índios e destacassem a importância da análise da “política indigenista” possibilitaram a realização de alguns estudos que se tornaram clássicos, como os de Roque Laraia (1978), Manuela Carneiro da Cunha (1986), João Pacheco de Oliveira Filho (1988) e Antonio Carlos

³⁷⁰ O autor entende por matriz disciplinar “a articulação sistemática de um conjunto de paradigmas, a condição de coexistência no tempo, mantendo-se todos e cada um ativos e relativamente eficientes” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1997, p. 15). Ao realizar uma distinção entre *paradigma* e *matriz disciplinar*, posicionando-se contrariamente à Thomas Kuhn, que os observavam como sinônimos, e às Ciências Naturais, por considerar os paradigmas como sucessão, considera que os paradigmas da antropologia social ocorrem “em plena simultaneidade, sem que o novo paradigma elimine o anterior pela via das “revoluções científicas” de que trata Kuhn, mas aceita a convivência, muitas vezes num mesmo país, outras vezes numa mesma instituição” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1997, p. 15).

³⁷¹ Shaden (1969, p. 27) já chamava atenção para estudos anteriores ao de Ribeiro que buscaram “estabelecer uma tipologia das situações de contacto entre os grupos nativos e os representantes de nossa cultura”, como Baldus (1945) e Pierson e Cunha (1947-48). Laraia (2013, p. 434) destaca esse fato para observar uma certa cristalização que os antropólogos brasileiros fazem acerca da tipologia desenvolvida por Ribeiro. Aliás, como informa Laraia, ele mesmo não fez menção as análises anteriormente produzidas.

de Souza Lima (1995). Estes dois últimos se situam na crítica mais aguda ao *regime tutelar* e às formas de *exercício tutelar do poder estatal*.³⁷² Essas discussões abriram caminho para mudanças substanciais na Constituição Federal de 1988³⁷³ no tocante às Terras Indígenas (BARBOSA DE OLIVEIRA, 2012, p. 31), bem como nas discussões sobre ética e o papel do antropólogo.

É importante essa digressão para melhor situar o tempo das remadas de Baines; observar os fabricantes que o antecederam na preparação de suas canoas; como ele toma de empréstimo a sua canoa e, a partir daí, interpretar como ele fabrica seu próprio remo para navegar nos novos fluxos da história e, assim, melhor mapear a travessia que norteia seus argumentos e o aproxima de nossas pesquisas que dão ênfase ao contexto nacional.

5.8. Novas rotas?

A “reflexão” que Baines faz de sua presença como pesquisador na situação etnográfica no cotidiano da FAWA enquadra o seu posicionamento teórico e político como pesquisador e sua escrita etnográfica. Em sua contextualização, ressalta a “experiência de pesquisa de campo na Frente de Atração Waimiri-Atroari” (BAINES, 1991, p. 109) e os motivos pelos quais não buscou proceder a uma “etnografia de resgate”, como estabelecida pelo paradigma estrutural-funcionalista (BAINES, 1991, p. 120). Entende que a sua experiência o levou a “apresentar explicações que incluem uma reflexão sobre sua construção, deixando espaço para o leitor formular as suas próprias ideias” (BAINES, 1991, p. 120). Por esse caminho, emoldura a consciência individual que os outros agentes sociais faziam sobre a sua presença, principalmente quando estes (funcionários da FAWA) acionavam conceitos da antropologia.

Não se trata de uma relação pautada pelo antropólogo e seus informantes, amigos ou interlocutores indígenas. O que está em jogo, já utilizando uma abordagem goffmaniana, são

³⁷² Souza Lima (1995) chamou de “poder tutelar”. Ao analisar novas formas de controle geopolítico do *território nacional*, assume um viés interpretativo no qual o *poder tutelar* é uma forma reelaborada de uma *guerra*, com repetições modificadas de *conquista*. O exercício do poder tutelar, para tanto, serviu ao Estado para, de pouco em pouco, expandir os seus limites e conquistar o território considerado nacional.

³⁷³ Destaca-se o “Projeto Estudo sobre Terras Indígenas no Brasil: invasões, uso do solo e recursos naturais” (PETI). Como informa Souza Lima, este projeto “foi realizado no Setor de Etnologia/Departamento de Antropologia do Museu Nacional, coordenado por João Pacheco de Oliveira, no período de 1985 a 1993, com recursos da Fundação Ford e do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, com o fito de monitorar o processo de regularização de terras indígenas por parte do Estado brasileiro, em larga medida subsidiando essa discussão central aos direitos indígenas no bojo do processo constituinte” (SOUZA LIMA, 2014, p. 11).

as “microrelações sociais concretas” tecidas no cotidiano administrativo da Frente. Será por meio dessa experiência, interativa comunicacional (três línguas – a do antropólogo “gringo”, a dos funcionários da FAWA e a dos Kinja), que Baines estabelecerá a distinção teórica com o conceito de *fricção interétnica*, então adotado no projeto de pesquisa para o doutorado.

A adoção desse conceito é ambígua. Por ora dá a entender que veio de seu mestrado, por ora do contato com a literatura das disciplinas que cursou no doutorado na UNB. Destaca a “abordagem do contato na antropologia brasileira” e o avanço teórico vindo desde Ribeiro (1957), passando por Cardoso de Oliveira (1978, 1981 [1964]) Da Matta e Laraia (1978 [1967]) e Melatti (1967). Com isso, aponta o que seria para ele o diferencial de sua própria abordagem:

Ao salientar a interdependência entre as duas populações em contato, a teoria não leva em conta o *papel da linguagem*. A "dependência" de uma é subordinada à dependência de outra. Ressalto que os bens manufaturados, cobiçados pelos indígenas, atuam como mercadorias na medida em que a população que controla o seu acesso a eles assim os apresenta e define. A população invasora considera os recursos encontrados nas terras indígenas também como mercadorias, impondo esta visão através do discurso de dominação que a população colonizada é obrigada a assumir, mesmo com consequências contraditórias à sua sobrevivência” (BAINES, 1991, p. 109, grifo meu).

Evidentemente distinto do que apresentei no capítulo 3, esse trecho é bem elucidativo por lançar luz sobre alguns pontos centrais da tese de Baines, especificamente a continuidade e afastamento em relação à teoria do contato. Vejo uma ambiguidade nessa relação, pois se teoricamente Baines se apoia em Goffman para entender os fenômenos face-a-face, não deixou de se influenciar por análises pautadas por uma teoria econômica, social e política crítica ao sistema capitalista, i. e., em explicações sociológicas de tipo macroestrutural, vindas tanto pelo funcionalismo, como pelo marxismo. Não deixa, portanto, de seguir uma matriz teórica da “sociologia da modernidade” e as leituras à brasileira de Florestan Fernandes, que retomou a obra de Marx e de diferentes maneiras influenciou a formação, sobretudo de Cardoso de Oliveira.

Por esses fluxos, um dos pontos centrais em que se apoia a abordagem de Baines é o par sujeição-dominação/dominado-dominador, em estreita relação de continuidade com as leituras de Ribeiro (1977 [1970]) e Cardoso de Oliveira (1978, 1981). Estes termos, para além de revelar um certo modismo e a imposição de palavras que se repetem em textos acadêmicos de uma época, refletem também os percursos de resposta às situações etnográficas de um determinado período histórico. E que para qualquer época pode ser lido como um trabalho

essencialmente político em prol das minorias nacionais. Um complemento a essa terminologia, que o autor considera uma distinção, se daria pelo “papel da linguagem”, dos discursos de dominação e subjugação e da teoria que os ampara.

A despeito de sua própria reprodução, Baines observa que os trabalhos subsequentes ao conceito de fricção interétnica reproduziram a “teoria mecanicamente como uma receita” (1991, p. 109). Justifica-os em parte pelo tempo curto destinado à elaboração das dissertações e, mais enfaticamente, em razão da “terminologia da teoria” que se situa empiricamente no par “índio”/“branco”. A situação encontrada por Baines em campo possibilitava-lhe a ampliação dessa relação binária.³⁷⁴ A complexificação se dava, sobretudo, por observar que grande parte dos servidores da FAWA eram indígenas e as suas condutas no interior das relações da “equipe dirigente” com os Waimiri-Atroari construíam novas tensões identitárias, articulando diferentes discursos para cada situação, discursos esses localizados no campo de luta por poder e cargos administrativos. Para Baines, não fazia sentido tratar da *situação de contato* através da noção de *fricção interétnica*. Era preciso entender melhor a oposição “índio”/“branco” e as relações inusitadas de “sujeição-domação” que esse par carregava, uma vez que na FAWA “grande parte da população dominadora era constituída de indivíduos que se identificavam como ‘índio’” (BAINES, 1991, p. 111).

Assim, se a literatura dos estudos de contato até então entendia que as “transfigurações” dos grupos indígenas passavam por uma remodelação para se tornarem “índios” e membros de “tribos” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, apud BAINES, 1991, p. 109), Baines observa que

o processo de *modificação dirigida* ficou muito patente, por ser intensivo e violento, nesta Frente de Atração. Os servidores ressocializavam os sobreviventes Waimiri-Atroari conforme o retrato que deles faziam, como “índios”, “índios civilizados”, “Waimiri”, “Atroari”, “caboclos” outras identidades, todas provindas do discurso da população dominadora. Os Waimiri-Atroari, por sua parte, assumiam as identidades e atitudes associadas que os funcionários lhes impunham através de um discurso que estabelecia relações de sujeição-domação” (BAINES, 1991, p. 109, grifo meu).

³⁷⁴ Baines reconhece alguns trabalhos sobre o contato interétnico no Brasil que foram além da oposição “índio”/“branco”. Em Cardoso de Oliveira (1981, Capítulo V), quando este aborda, “por exemplo, a manipulação de identidade étnica e o que chama ‘caboclisto’” (BAINES, 1991, p. 113). Em relação ao trabalho de Melatti (1967: 151, 157-158, apud BAINES, op. cit.) reconhece que o autor “mostra como os Xerente afirmaram sua identidade étnica em oposição aos ‘brancos’, enquanto alguns Kraho queriam se transformar em ‘brancos’” (BAINES, op. cit.). Em outra etnografia (DA MATTA e LARAIA, 1978:177 apud BAINES, op. cit.) “assinala que os Gaviões ‘utilizam a seu favor os estereótipos que contra eles vigoram secularmente, obtendo com isso um certo grau de autonomia e de afastamento dos nacionais em relação a determinadas atividades’” (BAINES, op. cit.).

E acrescenta:

Na Frente de Atração Waimiri-Atroari, um contingente grande dos funcionários identificava-se como "Índio", e muitos deles acionavam, em outros contextos, um discurso indigenista que invertia a ideologia hegemônica, valorizando a categoria genérica de "índio" e desprezando a de "branco". Acionavam este discurso como estratégia para incentivar os Waimiri-Atroari a rejeitar indivíduos que os funcionários "índios" classificavam como "brancos" (BAINES, 1991, p. 109-110).

Baines chama a atenção para a especificidade que observou no seu campo entre os Waimiri-Atroari no que se refere a manipulação da identidade.

A noção de fricção interétnica, altamente aplicável para trabalhos que objetivam uma análise da situação de contato em que são privilegiadas as relações sociais entre uma população indígena e os diversos segmentos da sociedade nacional dentro de uma perspectiva regional, tem sido usada, partindo da pressuposição de que os segundos são constituídos de "brancos". Ao abordar a situação em que se encontravam os Waimiri-Atroari, privilegio a manipulação de identidade étnica, que depende da autodefinição (BAINES, 1991, p. 112).

De acordo com essa situação, Baines viu-se engendrado no modo como esses servidores manipulavam os arranjos de identidade étnica para os Waimiri-Atroari e, por sua vez, como estes cobravam, localizavam e assim também manipulavam a identidade do antropólogo. Dizia ele: “Os Waimiri-Atroari colocavam palavras na minha boca, pedindo que eu as repetisse, como ‘A’wo Ka’amia’ya’ (Eu sou civilizado), identidade altamente pejorativa no discurso indigenista destes servidores” (BAINES, 1991, p. 110).³⁷⁵

Baines afirma que o enquadramento de sua presença como pesquisador o levou a discutir “a natureza eminentemente política da situação de contato interétnico”. Pondera, que, ele, bem como os servidores, poderia se retirar da cena, diferentemente dos Waimiri-Atroari, que, considera estarem a ela “totalmente entregues”. Nesse sentido, reconhece que tanto ele quanto os servidores participavam do sistema de dominação. Ao assumir a sua intervenção na *situação de contato*, considera adotar “estratégias para tentar lançar luz sobre o processo de remodelação da sociedade Waimiri-Atroari”, lançando questões para a observação da FAWA e da própria atividade de pesquisa de campo:

³⁷⁵ Observar que a grafia utilizada por Baines é distinta da hoje utilizada pelos Kinja. Onde ele diz *Ka’amia’ya*, leia-se kaminja.

Ao incluir a minha presença, procuro salientar o que me parecia mais evidente, a natureza repetitiva e ritualizada do contato interétnico, de que eu também não consegui escapar, ao envolver-me no discurso de contato” (BAINES, 1991, p. 119)

O jogo discursivo das identidades, manipuladas e manipuláveis, será eleito pelo antropólogo para “captar o que estava acontecendo nesta Frente de Atração” (BAINES, 1991, p. 112). Desse modo, Baines examina o discurso dos “agentes sociais” situando-os em seu próprio contexto de construção de “realidade”, afirmando que a sua presença “predeterminava o tipo de discurso” que esses agentes o forneciam (BAINES, 1992, p. 154).

Em debate com antropólogos contemporâneos - Sperber, 1974, Rosaldo (1980), Clifford (1986), Marcus and Fischer (1986) -, Baines procura problematizar o aspecto político do pesquisador em campo, observando a análise dos discursos que uns fazem dos outros em situação etnográfica e se afastando da objetificada *verdade etnográfica*. Nesse sentido, acredita que esse modo de discutir a experiência etnográfica, se colocando como agente da intervenção e produtor de discursos que constroem realidades, difere dos estudos de contato interétnico, que quando muito a abordaram de maneira superficial.

Ao adotar uma forma de escrever a respeito de situações sociais que não inclui a si próprio, o pesquisador se distancia dos outros agentes sociais sem refletir sobre o papel que ele desempenha, dando ao seu texto uma aparência de objetividade. Se não tratar a fala que a outros agentes sociais dirigem a ele, ou a outros na sua presença, dentro do contexto de uma situação de que ele participa, e reconhecer que o seu próprio discurso reflete uma postura que determine os discursos dos outros, ele não problematiza este aspecto político da pesquisa de campo (BAINES, 1991, p. 117).

Sem dúvida que esse tema constava nos itens da agenda antropológica e política da época e poderia ser considerado distinto dos estudos iniciados nos anos de 1960. Mas, até aonde é possível afirmar a distinção de seu trabalho daqueles estudos das relações entre as sociedades indígenas e a sociedade nacional?

Subjugação, dominação, modificação, identidade, discurso, linguagem, são categorias analíticas que se apresentam para Baines descrever o contexto específico da ação estatal sobre os Waimiri-Atroari, em que pese a grande presença de servidores indígenas. Especificamente, seu interesse se manifesta em demonstrar como uma política indigenista concebida por uma “nova mentalidade”, a qual chamou de “mentalidade empresarial”, se materializava no cotidiano dos diversos atores sociais presentes no território indígena. O conceito de mentalidade empresarial foi retirado de Cardoso de Oliveira (1978 [1965]) e me parece ser uma chave

interpretativa importante para observar o quanto, de fato, Baines se distancia dos estudos de *fricção interétnica*.

O texto de Cardoso de Oliveira que Baines faz referência, chama-se “O índio na consciência nacional”. Escrito no início dos anos de 1960³⁷⁶ e publicado pela primeira vez em 1965, o artigo intenta lançar luz sobre os estereótipos indígenas que pairavam nas representações dos homens da cidade e das áreas rurais (visto, naquele momento, como as áreas onde se situavam as terras indígenas e os “regionais”). A ambiguidade explicita uma outra, a reprodução discursiva do “bom” selvagem e a do “mal” selvagem. A dialética dos dois pensamentos marcaria a “consciência nacional” e o trato acerca da questão indígena. Para atacar o “sistema de valores” da sociedade brasileira, Cardoso de Oliveira pretende demonstrar que a defesa dos direitos indígenas deve também ocorrer no plano da mobilização da opinião pública. É no esclarecimento dela “que se pode encontrar a forma de trazer a questão indígena para a consciência nacional” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1978, p. 69). O Parque Indígena do Xingú é tomado como exemplo para mostrar que “campanhas de esclarecimento” são necessárias para mudar os estereótipos acerca do índio na sociedade nacional e devem ser constantes, visto as ameaças ressurgirem de tempos em tempos. Por esse caminho, descreve alguns dos obstáculos que a questão indígena encontra para a desvinculação de sua “representação étnica” no imaginário nacional e, por isso, o necessário esclarecimento da opinião pública. Nomeia esses obstáculos de “mentalidades”, identificando-as em: *estatística, romântica, burocrática e empresarial*. São como tipos evolutivos, em termos da “responsabilidade de seus portadores”, no sentido de as primeiras estarem mais distantes das pessoas de decisão, de quem tem o poder de decidir os rumos da política indigenista. Acredita que essas mentalidades são complementares aos três tipos de atitudes que concebem os índios na sociedade nacional, elaboradas por Darcy Ribeiro (1962), denominadas de *etnocêntrica, romântica e absenteísta*.

As pessoas que integram a mentalidade empresarial para Cardoso de Oliveira passaram a se destacar nos níveis de decisão da política indigenista a partir do momento ao qual não estavam mais ligados ideologicamente à doutrina de Rondon.³⁷⁷ A mentalidade empresarial é representada por essa passagem de perspectiva acerca da função de um *posto indígena*. O objetivo passa a ser o de toda empresa: a “produção” e o “lucro”. Quase 30 anos depois dessas

³⁷⁶ Para ver as mudanças das orientações teóricas e empíricas da etnologia indígena, nesse período, ver capítulo anterior.

³⁷⁷ Cardoso de Oliveira avalia que “o desaparecimento progressivo dos antigos funcionários, cuja falta de preparo técnico era largamente compensada pela ideologia indigenista, rondoniana, orientadora da ação administrativa, deu lugar a admissão de servidores praticamente desqualificados para a tarefa protetora e assistencial” (1978:72).

observações, Baines tem a oportunidade de acompanhar a vida ordinária de um posto indígena, seu controle administrativo, a imposição de trabalhos junto a índios de *recente contato*, a construção de modelos de “capitão”, “tuxaua”, “cacique”, enfim de descrever os processos sociais que ocorriam na *fronteira* (perspectiva inspirada em Cardoso de Oliveira a partir do impacto da obra de Barth).

Embora Baines observe o discurso de servidores em cargos de chefia, como os coordenadores da Frente, principalmente via documentos, é sobre os servidores de baixo escalão que Baines irá se deter. Ao situar a ordem interacional no espaço social dos postos indígenas e seus aldeamentos, empiricamente demonstra a realidade invisível da “modificação dirigida” e os padrões abstratos da estrutura social em que se situava o discurso indigenista. Esse ponto o distingue de Cardoso de Oliveira, pois este observara a mudança da ação protecionista na esfera dos cargos de direção do SPI. No entanto, no quadro mais situado, a noção de “fricção interétnica” continuaria a interpretar os significados das relações de produção e de exploração econômica impostas pelas “frentes de expansão”.³⁷⁸ Não no sentido de uma economia extrativa, agrícola, pastoril, mas de grandes projetos de desenvolvimento levados a efeito pelo Estado. Em ambos os casos, continuariam também a beber dos estudos de aculturação da etnologia estadunidense, ressaltando os aspectos sociológicos do contato, em específico, o da relação de “sujeição e dominação” e o de “sistema”. Baines parece seguir à risca a proposta de Cardoso de Oliveira (1978 [1967]) em pelo menos dois pontos: 1) descobrir os “mecanismos de integração social” evidenciado pelo “sistema de relações interétnicas” (particularmente pelo *sistema disciplinar* levado a efeito pela “instituição total atípica”). A proposta de “construção de modelos” (p. 87) segue como orientação de pesquisa por Baines, inclusive, com o diagnóstico e o prognóstico da *situação de contato*. Como já avaliado, Baines se preocupara com a sobrevivência física (e cultural) dos Waimiri-Atroari, assim como com as teorias do contato que falavam em *integração*. 2) observar a “luta de classe”, pelo conceito de fricção interétnica, que se espelhava nos servidores da base por melhores condições na hierarquia administrativa.

³⁷⁸ Como, por exemplo, no seguinte trecho: “A ocupação do território indígena por grandes projetos foi empreendida em nítida colaboração com a Frente de Atração da FUNAI. A política da FUNAI na área dos Waimiri-Atroari, desde o início, era dirigida por uma mentalidade empresarial (Cardoso de Oliveira 1978:73), como se verá adiante, ao discutir os projetos econômicos da FUNAI e sua estreita articulação com a política do Exército, empresas privadas e projetos governamentais de grande escala, em que a política de “integração acelerada” desdobra-se em tentativas de inserir os Waimiri-Atroari coercitivamente no mercado.” (BAINES, 1991, p. 95).

Enquanto Cardoso de Oliveira discutia a relação entre “situação de classe” e “situação étnica” pela via do mundo dos brancos - faz essa distinção para descrever as relações dos Tikuna com seringueiros e seringalistas – ressaltando que para os índios a oposição entre as classes (seringalista-seringueiro) não fazia distinção em termos sociais e de classe para o mundo do índio. Ela atuava de modo “uniforme” na situação interétnica, uma vez que as diferenças sociais “são neutralizadas diante das diferenças étnicas” (1981 [1965], p. 97). Baines realiza semelhante exercício pelo par oposto, o mundo dos índios. Para os servidores brancos, eram todos índios (servidores índios e os Waimiri-Atroari). A sociedade indígena, grosso modo, elimina suas divergências a fim de se antepor ao branco, conservando, entretanto, a ideia de atraso.

Apesar de Baines apresentar a distinção de seu trabalho para com a literatura sobre relações interétnicas até então produzidas, não se desvinculou das fórmulas conceituais usuais engendradas pela teoria da fricção interétnica e, principalmente, das preocupações teóricas em torno dos compromissos políticos do antropólogo (PEIRANO, 1992, p. 247).

De certa maneira, todas as categorias, ditas acima (*Subjugação, dominação, modificação, identidade, discurso, linguagem*), não deixaram de estar presentes nos estudos de relações interétnicas, embora Baines as tome com um ar renovado, em grande medida, pela obra de Goffman. Sobre o conceito de discurso, embora seja um ponto central de sua análise, no que se refere aos mecanismos que levam as “relações de sujeição-dominação”, apenas aponta numa nota de rodapé referências bibliográficas (que não estão incluídas em sua bibliografia) evocadas para tratar dos “atos de discurso” enquanto “hierarquia de atos subordinados”. Os autores que apresenta nessa nota são filósofos da linguagem, de língua inglesa, a saber, John Langshaw Austin, britânico, e John Searle, norte americano. Segundo Baines, esses autores distribuem em três níveis os “atos de discurso”: 1- o nível do ato locucionário - ato de dizer; 2- do ato (ou da força) ilocucionário - aquilo que fazemos ao dizer; 3- e o ato perlocucionário - aquilo que fazemos pelo ato de falar (BAINES, 1991, p. 121). A ideia geral desses autores com a teoria dos atos de fala ("*Speech acts*") é a de que ao dizer algo estamos praticando uma ação. Os atos de fala são ações realizadas a partir do que dizemos em nossas falas. Quando falamos, não apenas transmitimos informações, mas, sobretudo, agimos sobre os interlocutores e sobre o mundo que nos cerca (AUSTIN, 1962). A questão proposta pela filosofia da linguagem, ou seja, de como a linguagem se relaciona com a realidade (SEARLE, 2007) parece também guiar Baines para entender o significado dos diversos “enunciados performativos” (AUSTIN, 1962), em suas variadas dimensões, presentes em seu cotidiano de campo. Ele não se apegará em

apontar ou conceituar as diferentes dimensões dos atos de fala. No entanto, a estrutura desses atos, no sentido de dizer algo (locucionário), da intenção de constatar uma situação (ilocucionário) e a de provocar um efeito (de convencimento) em outras pessoas (perlocucionário) é o modelo que Baines irá seguir no seu trabalho.

Análises de discurso fazem parte de estudo da linguagem-em-uso (WETHEREL et al., 2001, apud HAJER, VERSTEEG, 2005 p. 176), da linguagem comum. E são os discursos que se apresentam como a grande sustentação empírica de Baines. Não por acaso, considera essa abordagem como elemento distintivo dos estudos até então realizados sobre as margens do Estado. Grande parte da tese se ocupa de análises de discurso dos funcionários da Fawa (principalmente “índios”), dos Waimiri-Atroari (principalmente dos “capitães” e “meninos do posto”) e de como esses se referiam a ele.³⁷⁹ Baines constrói seu fazer etnográfico a partir da observação-comunicacional à luz de um gênero narrativo que se caracteriza por uma estrutura de transmissão da dominação. Nesse sentido, ele vai agregar teoria da filosofia da linguagem, com estudos de contato interétnico e a sociologia interpretativa. Será por meio de diferentes discursos que Baines irá operar com a noção de “linguagem de dominação”. Esse conceito é *funcional* por, segundo o autor,

designar a linguagem de contato que a população envolvente usava para se comunicar com os Waimiri-Atroari e que estes assumiam e empregavam no seu trato com os servidores da FUNAI. Esta linguagem, de caráter popular, baseada principalmente no português, aparece repetidas vezes nos documentos históricos a respeito de contatos entre membros da sociedade nacional e os Waimiri-Atroari. Ela manifesta bastante uniformidade através de décadas, apesar de elaborada sobretudo na época de contato contínuo nos aldeamentos a partir da década de 1970. Em diversas ocasiões, presenciei servidores da FUNAI "ensinarem" esta linguagem para os Waimiri-Atroari, mandando-os substituir sua própria língua por ela. (BAINES, 1991, p. 61)

Vai ser tomando o discurso antropológico e o discurso indigenista no polo da dominação e o discurso dos “internos” no polo da subjugação, pensando na interação social dos elementos discursantes, que Baines se volta para a sociologia de um canadense radicado na Escola de Chicago que se torna um dos grandes pensadores da sociologia estadunidense.

³⁷⁹ Suponho que há uma correspondência com a análise de Cardoso de Oliveira acerca do par

5.9. Instituição total atípica

Estudiosos da obra de Goffman, como Thomas Scheff, apontam para um extenso conjunto articulado de conceitos produzidos por esse autor “capaz de apreender os diversos fenômenos que perpassam as relações face a face” (MARTINS, 2011). Baines vai se ocupar particularmente da categoria “instituição total”. Inspirado por Goffman, procura lançar o foco sobre a situação dos Kinja como a de internados (pelo Estado) em condição de participação involuntária. Goffman o faz a partir de internos de hospitais para “doentes mentais”. Baines, a partir do que considerou ser outra modalidade de confinamento, os internos dos Postos Indígenas. Esses funcionariam como bases a estabelecer de maneira concêntrica o controle de toda a “área indígena”.

Goffman afirma que a categoria “instituição total”, como instrumento sociológico utilizado para analisar as “sociedades modernas”, surgiu em fins da década de 1930 e ganha força nos anos de 1950. Ele a conceitua da seguinte maneira:

Uma instituição total pode ser definida como um local de residência e trabalho onde um grande número de indivíduos com situação semelhante, *separados da sociedade mais ampla* por considerável período de tempo, levam uma *vida fechada e formalmente administrada*. As prisões servem como exemplo claro disso, desde que consideremos que o aspecto característico de prisões pode ser encontrado em instituições cujos participantes não se comportaram de forma ilegal. Este livro trata de instituições totais de modo geral e, especificamente, de um exemplo, o de hospitais para doentes mentais. *O principal foco refere-se ao mundo do internado, e não ao mundo do pessoal dirigente*. O seu interesse fundamental é chegar a uma versão sociológica da estrutura do eu (GOFFMAN, 1961, p. 11, grifos meus).

Cumprе ressaltar que as instituições totais para Goffman se dão no plano da inversão da disposição básica da “sociedade moderna” em dormir, brincar e trabalhar num plano de interação fluida entre diferentes participantes, lugares e autoridades, não envolvendo necessariamente planos racionais normativos de ligação entre as ações/interações. Assim, o aspecto central das instituições totais situa-se na quebra dessas barreiras que separam essas três esferas da vida. Para tanto, considera ocorrer em três considerações básicas.

Em primeiro lugar, todos os aspectos da vida são realizados no mesmo local e sob uma única autoridade. Em segundo lugar, cada fase da atividade diária do participante é realizada na companhia imediata de um grupo relativamente grande de outras pessoas, todas elas tratadas da mesma forma e obrigadas a fazer as mesmas coisas em conjunto. Em terceiro lugar, todas as atividades diárias são rigorosamente estabelecidas em horários, pois uma atividade leva, em tempo predeterminado, a

seguinte, e toda a sequência de atividades é imposta de cima, por um sistema de regras formais explícitas e um grupo de funcionários. Finalmente, as várias atividades obrigatórias são reunidas num plano racional único, supostamente planejado para atender aos objetivos oficiais da instituição (GOFFMAN, 1961, p. 17-18).

Como não tive acesso à dissertação de Baines, não tenho como saber se Goffman já havia sido objeto de suas análises anteriores.³⁸⁰ Parece-me que não, em razão da simples observação das referências bibliográficas utilizadas por ele na tese, onde a obra de Goffman aparece na tradução brasileira. Baines esclarece que encontrou muitas correspondências de seu trabalho de campo com as “pesquisas de campo em instituições totais (GOFFMAN, 1961), decorrentes da hierarquia de poder inerente a estas” (BAINES, 1990, p. 58).

Baines também faz referência à pesquisa de Claudia Menezes (1984), de modo a reforçar e legitimar o seu interesse por utilizar a categoria instituição total de Goffman:

Menezes relata, num apêndice da sua tese de doutorado, sua experiência de trabalho de campo na Missão Salesiana de São Marcos que ela identifica como instituição total (1984:510-511). Conta como a missão "controlava com exclusividade o acesso à Reserva" (1984:614), a existência de uma "atitude de desconfiança do staff missionário" (equipe dirigente) quanto a sua presença (1984:616), o controle exercido sobre seus movimentos (1984:617), a dificuldade de "admissão no espaço missionário e, por extensão, no espaço indígena" (1984:618). Como no caso da Frente de Atração Waimiri-Atroari, Menezes explicita que o seu relacionamento, como pesquisadora, com a comunidade indígena foi intermediado pelos agentes da equipe dirigente” (BAINES, 1991, p. 58).

Em outra parte da tese, cita novamente o trabalho de Menezes para mencionar que ela

compara os " 'núcleos de civilização' que os Salesianos fizeram e fazem operar na Amazônia e em Mato Grosso" (1984:105) com os internatos industriais do século XIX na França. As duas instituições submetem os internados "a um regulamento disciplinar severo" bem como a uma "jornada de trabalho" (Ibid.)” (BAINES, 1991, p. 171).

O regime de trabalho imposto pelo “espírito do capitalismo”³⁸¹ é um dos grandes motivadores da discussão proposta por Baines. Ele descreve as técnicas disciplinares motivadas pela “equipe dirigente” da FAWA na aplicação de projetos econômicos em que a ideologia do trabalho era “modelada” através da “linguagem de dominação”. Baines constrói um quadro de

³⁸⁰ Coincidentemente, Goffman morre em 1982, no ano em que Baines inicia seu trabalho de campo.

³⁸¹ “O espírito do capitalismo” é um dos subitens do capítulo VII, intitulado “O regime de trabalho”, em que faz alusão a Weber (1981) e a Cardoso de Oliveira (1978), quando este analisa o papel dos postos indígenas na política da Funai.

como os funcionários da FAWA/FUNAI modelaram a consciência dos WA em contato com o Estado, à luz de sua entrada na modernidade.

Weber, para chegar à política ocidental moderna, procurou demonstrar as ligações entre o protestantismo e o "espírito do capitalismo". Baines o faz exemplificando o quanto práticas e doutrinas do poder disciplinar do Estado tanto induziam ambiguidades como prescreviam soluções para elas. O principal conceito que utiliza para demonstrar o que interpretara dessa relação entre a FAWA e os Waimiri-Atroari foi o de instituição total.

De fato, observando como Goffman categoriza as instituições totais, é possível entender porque Menezes e Baines se ocuparam desse conceito para investigar as diferentes instituições (totais).

Em primeiro lugar, há instituições criadas para cuidar de pessoas que, segundo se pensa, são incapazes e inofensivas; nesse caso estão as casas para cegos, velhos, órfãos e indigentes. Em segundo lugar, há locais estabelecidos para *cuidar de pessoas consideradas incapazes de cuidar de si mesmas*³⁸² e que são também uma ameaça a comunidade, embora de maneira não-intencional; sanatórios para tuberculosos, hospitais para doentes mentais e leprosários. Um terceiro tipo de instituição total é organizado para proteger a comunidade contra perigos intencionais, e o bem-estar das pessoas assim isoladas não constitui o problema imediato: cadeias, penitenciárias, campos de prisioneiros de guerra, campos de concentração. Em quarto lugar, *há instituições estabelecidas com a intenção de realizar de modo mais adequado alguma tarefa de trabalho*, e que se justificam apenas através de tais fundamentos instrumentais: quartéis, navios, escalas internas, campos de trabalho, colônias e grandes mansões (do ponto de vista dos que vivem nas moradias desempregados). Finalmente, há os estabelecimentos destinados a servir de refúgio do mundo, embora muitas vezes sirvam também como locais de instrução para os religiosos; entre exemplos de tais instituições, é possível citar abadias, mosteiros, conventos e outros claustros (GOFFMAN, 1961, p. 17-18. Grifos meu).

Para Baines, alguns fatores de observação empírica favoreceram ainda mais a escolha dessa categoria analítica de Goffman. Não necessariamente na mesma ordem, a primeira diz respeito ao impacto visual em sua chegada a campo, em razão da presença, ainda marcante, do Exército na terra indígena. A segunda, a constatação da quase inexistência de “aldeias” no período que esteve em campo, somente Postos Indígenas e seus “aldeamentos”. Situação decorrente da expressiva depopulação a partir do contato sistemático, seja por confronto direto com trabalhadores e soldados do Exército, seja por epidemias trazidas pelo conjunto de atores *kaminja* que estavam na área indígena. Com isso, instaurou-se uma nova rotina junto aos Postos

³⁸² A tutela indígena resultou exatamente desta ideia expressa no Código Cível de 1917, como já algumas vezes descritos nesta tese. De todo modo, desde a colônia, passando pelo império e a república os povos indígenas foram considerados incapazes e, que, para tanto, seria necessário ensinar-lhes boas práticas. Em vistas disso se criaram aldeamentos para o controle sistemático das ações.

Indígenas e aldeamentos, de incorporação dos Waimiri-Atroari nos projetos da FUNAI. Foram impostos um regime de trabalho e uma pedagogia da civilização. Um terceiro fator se relaciona ao questionamento crescente dos antropólogos, a partir dos anos 1980, acerca do exercício da tutela sobre os povos indígenas e a gestão da vida social, política e econômica dos territórios indígenas pela FUNAI.³⁸³

Goffman (1961, p. 16) esclarece que o que ele nomeia como instituições totais se referem a locais onde existe uma “barreira à relação social com o mundo externo”. Esse “fechamento” se estabelece por proibições à saída daqueles que se encontram dentro de limites de “instituições de nossa sociedade”, utilizando muitas vezes um aparato físico como “portas fechadas, paredes altas, arame farpado, fossos, água, florestas ou pântanos”. Essa barreira, para Goffman, assinala um momento de primeira “mutilação do eu” (GOFFMAN, 1961, p. 24).

Carvalho, analisando o período de abertura das estradas e da presença do Exército na terra indígena, por diversas vezes me fez referência a todo o arsenal de guerra montado pelo Exército, com cercas eletrificadas, serpentinas, guaritas, etc., ressaltando seu caráter opressivo. Logicamente todo esse aparato era acompanhado de um grande contingente de soldados que se distribuía em três acampamentos, localizados no Taquari, Abonari e Alalaú. Conforme expressou Carvalho, “era cheio de gente aqui e os índios viviam acoados. Os índios não podiam andar. (...) Não podiam ir no rio porque tava cheio de soldado. As índias lá no Taquari não podiam ir no rio porque estava cheio de soldado” (NAWA, 12/10/13). Destaco que essa leitura da ênfase ao cerceamento de locomoção dos Waimiri Atroari em seu próprio território por parte do trânsito de soldados do exército.

Suponho que Baines, nos períodos anteriores em que visitou a região e mesmo quando chegou em 1982, ainda tenha se deparado com os resquícios dessas estruturas. Certamente as porteiros de entrada e saída da *Reserva Indígena* pela estrada ainda existiam.³⁸⁴ Não só controlando quem entrava, mas, precisamente, dando segurança a quem por ela passasse. Mas, para além da questão física do “fechamento”, que contou com funcionários do exército e da Funai, Baines refere-se à questão simbólica-institucional desse “fechamento”, através das relações de dominação estabelecidas no plano das condutas cotidianas dos funcionários da Frente com os Waimiri-Atroari. A “mortificação do eu” e o “despojamento dos papéis sociais

³⁸³ Para o conjunto de trabalhos que sintetizam essa discussão por distintas situações etnográficas, ver Souza Lima (2002, 2014), Pacheco de oliveira, (1989, 1999) e <http://laced.etc.br/site/acervo/bancos-de-dados/acervo-peti>; <http://laced.etc.br/site/acervo/periodicos/>.

³⁸⁴ As mesmas se mantem até hoje, sendo alvo de inúmeras críticas de setores político-econômicos, vinculados, sobretudo, ao estado de Roraima.

dos indivíduos com o mundo externo”, destacados por Goffman, são extremamente sedutores para a correlação com o caso Waimiri-Atroari, na relação que parece personificada na criação dos “Capitães” e do *sistema de apelidos* dados pela “equipe dirigente”. O controle da Frente sobre a vida cotidiana indígena e os distintos dispositivos de dominação sustentam, nas entrelinhas, as críticas ao modelo de política indigenista que havia se tornado lugar comum em quase todas as etnografias indígenas do período, justamente por conta da ofensiva dos projetos de desenvolvimento.

À primeira vista, o leitor da tese de Baines, mesmo sem conhecer os trabalhos de Goffman, pode tender a projetar a imagem do ambiente que ele descreve como um campo de concentração, ou uma prisão, ou um hospital. Isto porque a descrição do processo de chegada à área evidencia que, para que pudesse “visitar os internos”, fez-se necessário o atendimento de uma série de procedimentos que seguiam uma hierarquia burocrática institucional. Autorizações foram emitidas e, para cada passo, uma nova norma local se estabelecia competindo com a ordem superior. Assim, precisou esperar em Manaus, depois já na terra indígena, na “Base”, para só depois chegar ao *campo* de onde podia avistar os “internos”. E, lá estando, toda e qualquer relação de contato era intermediada pelos sabedores.³⁸⁵ Seu deslocamento, como relata, era constantemente vigiado e limitado pela “equipe dirigente”.

A sociologia de Goffman se apoia no entendimento de que boa parte da conduta de cada pessoa depende das suas relações com os outros e que, portanto, a conduta humana depende de seus cenários e relações pessoais. Goffman (1959) notabilizou-se ao demonstrar que estamos todos imersos em uma gestão constante da nossa imagem diante do resto do mundo. Destaca que as interações sociais se estabelecem de acordo com uma definição prévia de hierarquias, papéis e expectativas envolvidas em cada encontro; para tanto, destaca o lugar que cada pessoa tem em uma hierarquia social.³⁸⁶

Baines lança mão da influência recíproca dos indivíduos em contato. Cita vários exemplos, destacando a sua própria interferência como pesquisador na cena.

(...) dentro da sociedade Waimiri-Atroari em remodelação, surgia uma imposição da hierarquia de poder do órgão tutelar, posicionando os Waimiri-Atroari abaixo dos servidores braçais (BAINES, 1991, p. 137).

Muitos mostravam-se incomodados pelo fato de eu passar a maior parte do tempo junto aos Waimiri-Atroari, vistos como subordinados, o que acarretava uma inversão

³⁸⁵ Faço aqui uma alusão ao próprio título da tese de Baines.

³⁸⁶ Ver <http://ea.fflch.usp.br/obra/representa%C3%A7%C3%A3o-do-eu-na-vida-cotidiana>.

da hierarquia de poder instaurada pela FUNAI, em que se sentiam dominados ao mesmo tempo que desempenhavam um papel de dominantes. Viam a minha presença como uma anomalia porque eu transgredia o meu espaço, aproximando-me dos Waimiri-Atroari sem a sua mediação (BAINES, 1991, p. 262).

Danilo [servidor da FAWA] fez questão de ressaltar que ele não aceitava a sua classificação como "índio" junto com os Waimiri-Atroari, mas concordava com a classificação feita pela FUNAI, que o posicionava como intermediário na hierarquia de poder-saber, entre o "civilizado" e o "índio", numa identidade contraditória (BAINES, 1991, p. 270).

Baines sentiu-se confortável para utilizar o conceito de Goffman para seus próprios propósitos, isto é, para fazer dele o esquema analítico necessário para embasar sua sociologia da dominação. Como descreve Goffman, “nas instituições totais, as esferas da vida são integradas de forma que a conduta do internado numa área de atividade é lançada contra ele, pela equipe dirigente, como comentário e verificação de sua conduta em outro contexto” (GOFFMAN, 1961 p. 41). Este autor ainda sugere que “a autoridade nas instituições totais” se volta para os elementos constituintes de conduta, como a roupa, o comportamento, e as maneiras de ser dos internados que “constantemente devem ser julgados” (GOFFMAN, 1961, p. 44). Para Baines, o objeto legítimo etnograficamente era o contato interétnico, o confronto com a sociedade nacional. Era preciso tornar as relações interétnicas, relações sociais e observar seus conflitos, seus preconceitos e suas desigualdades. Portanto, a ideia de instituição total tornava-se útil para detectar, nos Waimiri-Atroari, os elementos que performatizariam a “modificação dirigida” deles pela Frente de Atração. A instituição total apareceria, portanto, não como Goffman a concebeu, tentando chegar a “uma versão sociológica da estrutura do eu” (GOFFMAN, 1961, p. 11), mas como uma versão sociológica da estrutura de passagem do “eles” para “nós”.³⁸⁷ Ainda, segundo Goffman, seu principal foco era o “mundo do internado, e não o mundo do pessoal dirigente” (GOFFMAN, 1961, p. 11). Conquanto para Baines o que interessava era observar o mundo do índio, internado, no mundo dos brancos.

Um dos pontos centrais que Baines toma de Goffman no conceito de instituição total é a de que nesses espaços todos os aspectos da vida são realizados no mesmo local sob uma autoridade. Autoridade esta que é apresentada pelo conceito de “equipe dirigente”. Os dirigentes seriam os detentores das informações e das ações relacionados aos “internados”. Se, por um lado, Baines reconhece que o quê observara em campo era muito distinto da situação

³⁸⁷ Dualismo ontológico que marcou a formação da disciplina e sua busca por princípios e mecanismos gerais de passagem gradual de um “estado” a “outro”. Morgan o fez pelas dicotomias parentesco/território. Tonnies, pelos pares comunidade/sociedade; Lévi-Strauss, pelo de pensamento selvagem/pensamento domesticado. Bourdieu, prática/estrutura; Cardoso de Oliveira, mundo dos brancos/mundo dos índios - os últimos tentando uma fuga a essas dicotomias.

tratada por Goffman, em referência a *Manicômios, prisões e conventos*, por outro acreditava que haviam muitas características em comum que tornava a Frente de Atração uma “instituição total atípica”. Dizia ele:

Pode ser classificada como uma instituição total atípica, para ser distinguida do conceito apresentado por Goffman. Na situação dos aldeamentos havia um grande grupo controlado, que Goffman denominaria de "internados", e uma equipe de supervisão que, no caso dos Waimiri-Atroari, não era pequena. (BAINES, 1991, p.70).

Considerando, portanto, a distinção analítica de objeto, Baines reforça seu ponto de vista com vários exemplos, de como se deu a institucionalização de uma vida fechada e formalmente administrada em que os WA estavam subordinados desde a intensificação política de projetos de desenvolvimento e as estratégias de *pacificação* da Funai, Exército e empresas privadas e públicas. Baines descreve, a partir das falas que ouvia e registrava, como os comportamentos dos WA foram moldados e tornados subservientes às ordens da equipe dirigente. Cito uma das inúmeras passagens com esta:

Após receberem os objetos, conduziram-me para o roçado, onde fizeram questão de chamar a minha atenção para sua extensão, vendo-me como membro da equipe dirigente numa visita de fiscalização da FUNAI. Mostravam-se ansiosos por me demonstrar que estavam cumprindo as ordens de fazer uma roça grande. Perguntei-lhes a respeito da aldeia de Djacir e das outras aldeias. Lyra interrompeu: "Maru'a.ga 'kwahapa (A maloca foi queimada). Papai Ricardão trabalhar. Papai Ricardão trabalhar muito!". Tanto nas palavras de Helio quanto nas de Lyra, percebi que a vida dos Waimiri-Atroari no vale do rio Camanaú, já estava completamente orientada para o aldeamento e as ordens do Chefe de Posto e sua equipe. Pensavam e programavam a sua vida conforme os planos feitos para eles pela equipe dirigente. Percebi, também, como o universo dos servidores penetrava o seu pensamento. Na hora em que estava distribuindo os bens, a maioria das crianças cantava, repetidas vezes, o estribilho de uma música popular que os servidores tocavam no Posto: "Ó Ricardão. Ó Ricardão. Toma conta da coroa, 'té a volta do patrão" (BAINES, 1991, p. 128).

Baines observa que os “padrões dos servidores” foram rapidamente absorvidos pelos indígenas. Na observação das palavras utilizadas pelos indígenas em algumas capoeiras antigas, descrevendo relações de trabalho, advertia que “os Waimiri-Atroari já haviam aceito os valores e as atitudes expressos pela equipe dirigente, que lhes ‘ensinava’ que ‘não sabiam’ e a Funai ‘sabia’ (BAINES, 1991, p. 126). Viver na maloca, pela linguagem da dominação, passa a ser sinal de atraso, analisa Baines. E conviver nos postos indígenas sob as ordens de funcionários (“índios civilizados”) passa a ser um ideal e uma reprodução aceita pelos Waimiri-Atroari diante a FAWA. Tudo funcionava por um “processo de construção de explicações para os

Waimiri-Atroari pelos servidores, que desacreditavam e ‘corrigiam’, as explicações dos Waimiri-Atroari que não foram formuladas na sua linguagem” (BAINES, 1991, p. 142). Entretanto, era a partir da imposição de projetos e de um regime de trabalho que se “impunham a obediência, destruindo toda a capacidade de autodeterminação, previsão e preparação para o futuro” (BAINES, 1991, p. 178).

Esta é a “modificação dirigida dos Waimiri-Atroari” (capítulo VIII). Configura-se pela manipulação de identidades e “a mudança entre a aceitação dos valores da sociedade hegemônica e a inversão deles” (BAINES, 1991, p. 197). A escolha que Baines fez da foto de capa do livro é representativa dessa relação que exemplifica, a partir de Goffman, o resultado consentido de uma *autoridade institucional* (GOFFMAN, 1961, p. 44-45). Trata-se de quatro indivíduos Waimiri-Atroari cortando cabelo à la Funai, usando shorts, chinelos e relógios, despídos, portanto, de sua aparência tradicional, modificados em seus costumes e, nas palavras do autor, com a identidade ameaçada. Fruto da instituição total, materializada pela FAWA que lhes impuseram uma mortificação individual e, por conseguinte, enquanto grupo autônomo.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta tese foi elaborada a partir de experiências profissionais vivenciadas junto aos Kinja coordenando, em 2013/2014, o ECI da LT Manaus-Boa Vista e, a seguir, após minha entrada no doutorado, o Grupo de Trabalho instituído pela Funai para fins de reestudo dos limites da Terra Indígena Waimiri Atroari. Esse último trabalho, deveria ter se concretizado em fins de 2014. No entanto, até o presente momento, ainda aguardo para fazer a última campanha de campo e escrever o relatório com a participação dos demais integrantes do GT. Precisei, assim, redimensionar meus compromissos para conseguir atender ao doutoramento, ao passo que preparava o material para servir ao RCID.

A questão que orientou a construção da tese partiu de meu estranhamento quando empreendia a revisão da bibliografia sobre os Kinja e confrontava as etnografias que lia com o meu material de campo. A tese do antropólogo Stephen Baines me instigou a discutir a história dos contatos pretéritos dos Kinja com os agentes da “civilização” para melhor os situar historicamente e entender sociologicamente o par, subordinação/dominação, que orientou as análises desse antropólogo no bojo dos estudos de contato interétnico.

Sem pretender estabelecer um ponto final em análises que ainda se encontram em elaboração, passo a refletir sobre as questões centrais que foram aqui abordadas. Início, portanto, essas considerações com um questionamento: o que, afinal, eu observei na Terra Indígena Waimiri Atroari?

Observei os Kinja trabalhando com afinco em suas roças e como esse trabalho é social, cultural, econômico e politicamente importante para eles. Percebi que os alimentos industriais não fazem parte da rotina da maioria das *casas comunais* (aldeias, *mydy*). A dieta alimentar é prioritariamente decorrente dos recursos das roças, das coletas de frutos e frutas, da caça, da pesca, e em alguns casos, da criação de animais em cativeiro. As atividades que marcam o cotidiano dessas *casas comunais* são mediadas por organizações comunitárias de um ou mais *aglomerados*. Essas organizações são fruto das experiências de gestão da terra indígena com o PWA e dizem respeito a sua história política. Fazem parte de mudanças estruturadas na articulação entre as dinâmicas de poder Kinja e *kaminja*. Por exemplo, entre os Kinja hoje, o fruto do trabalho individual não é exclusivo à uma família – como ocorria antes da pacificação consolidada pela FAWA -, mas a todos da *casa comunal* e para outras aldeias, caso necessário. O parente ideal, nesse sentido, é aquele que através do esforço de seu trabalho manifesta suas ações em benefício não só da *casa comunal*, mas do *aglomerado* e, em último caso, dos Kinja.

Os homens e as mulheres dos *grupos locais*, que compreendem um *aglomerado*, se organizam não só a partir de seus chefes “tradicionalistas” (*mydy apremy*), mas, também, de chefes dessas organizações - que podem ou não se confundir com os primeiros -, para abrirem novas roças, para fazerem expedições de caça e coleta de palha, frutos, entre outras atividades. Tal mudança ocorre nas fronteiras sociais, culturais e políticas com os *kaminja* e com o próprio movimento indígena, especialmente o feminino. Essas relações se reproduzem nas organizações masculinas e femininas. Essas últimas articuladas, pelo menos por enquanto, às atividades das mulheres. São, portanto, parte de uma construção indigenista da identidade étnica, mas que não possui um controle hegemônico sobre os Kinja. Há uma mistura de agências que passa pelo controle próprio que os Kinja imprimem às relações interétnicas.

Os Kinja desde a mais tenra idade acompanham os jovens e adultos de sua parentela ao espaço social fundamental que é a roça e as áreas em seu entorno, incluindo os rios. As pequeninas brincam com seus jamaxim (*wyiepe*), feito por seu pai ou algum outro ente masculino. Esse artefato importante da cultura material Kinja as acompanhará, provavelmente, até a sua velhice. Vi mulheres, beirando seus 80, 90 anos carregarem jamaxim com produtos da roça que nem eu mesmo o faço. Os meninos exercitam sua captura de proteína pescando nos rios próximos as aldeias e já rapazes acompanham as atividades de caça entre outras atividades que demandam mais vitalidade e maturidade, como as equipes de vigilância da TI. Com o amadurecimento, deixam de usar as canoas a remo e passam a utilizar o barco a motor. Sendo o meio de transporte mais utilizado, o combustível passa a ser um recurso extremamente necessário e cobiçado, que envolve grandes disputas e debates em torno de seu melhor uso.

Inseridos na lógica do capitalismo, onde o dinheiro adquire uma valorização e importância única, os Kinja também precisam de dinheiro para manter a vida fluindo em paz na terra indígena. Para além dos recursos provenientes do PWA, que financiam as ações prioritárias estabelecidas nos termos do programa, e da mineradora, os Kinja ainda necessitam da aquisição de outros bens de consumo que esses recursos não atingem. A circulação de bens por meio de trocas com o *kaminja*, se intensifica, como vimos, no século XVIII, com as missões e as primeiras povoações. Desde essa época as tentativas de controle sobre a força de trabalho indígena são vislumbradas e intensificadas com a exploração do extrativismo (caucho, balata, seringa e castanha). A troca por produtos manufaturados, símbolo da superioridade dos *civilizados* sobre os *primitivos*, foi o método e o efeito propulsor do contato interétnico. Os Kinja, como discutido no capítulo 3, desenvolveram uma “domesticação da mercadoria” trazida pelo *kaminja*, imprimindo outro caráter de valor e essas mercadorias. A economia nativa era

ressignificada no substrato simbólico e sociocultural kinja com a aquisição dos instrumentos de metal. Hoje os Kinja continuam adquirindo bens industrializados, comprando, sobretudo nos mercados de Manaus. Uma troca que é mediada pelos funcionários do PWA. Esses os acompanham nas compras no comércio da cidade de Manaus.

É importante destacar que os Kinja não fazem uso direto da moeda dinheiro. Como então compram os bens de que necessitam? Imprimindo valor ao trabalho coletivo. Trabalham coletivamente em suas roças, produzem farinha, goma e tapioca que é vendida no atacado e no varejo. Coletam andiroba, castanha, entre outros recursos, criam peixes, patos e galinhas, que, eventualmente, também são vendidas. Possuem uma série de projetos de venda de outros recursos, como a própria água. Nenhum Kinja recebe dinheiro em mãos pelo trabalho realizado, seja como professores, agentes de saúde, ou nas atividades de coleta e plantio, exceção que ocorre nas três lojas de artesanato que funcionam nos postos de vigilância Abonari, Vicinal II e Jundiá. Nesses espaços os rapazes são os responsáveis por vender os artigos ali expostos, comercializando diretamente com qualquer indivíduo interessado na compra dos produtos. A ideia que subjaz essa operação é a de que os jovens aprendam trocas mediadas pelo valor dinheiro. Outros três pontos de venda de artesanato ficam localizados em Manaus, uma no centro e outra na sede do PWA, e em Presidente Figueiredo. Ainda em Manaus, próximo à sede do PWA, existe um pequeno mercado para a venda de produção de recursos naturais e outros artigos que o PWA compra para revenda. Vendem também sua produção para outros mercados dos municípios limítrofes a terra indígena. Em Alter do Chão/AM, muitos moradores e comerciantes aguardam a chegada do barco dos Kinja com farinha, frutas e, em algumas situações específicas, patos e galinhas. Acompanhei essa comercialização no porto dessa importante cidade turística. Algumas pessoas com quem conversei se mostraram muito receptivas aos produtos dos Kinja e consideram, em especial, a “farinha dos índios” ser de ótima qualidade. Tudo o que chega é vendido rapidamente. Em toda essa rede de comercialização o PWA destaca funcionários para o gerenciamento e controle do que é vendido e apurado. Tudo é devidamente anotado e alimentado no banco de dados do programa. Da aspirina que os Kinja tomam a venda de um litro de óleo de andiroba, tudo é registrado. Os Kinja, por sua vez, também fazem a balanço de sua produção e conferem com as planilhas do PWA. Estas são levadas para as reuniões de balanço para o entendimento da realidade financeira das aldeias e da terra indígena.

O dinheiro como medida de valor do trabalho e intermediário de trocas é o grande debate que permeia as relações de poder que marcam as relações interétnicas no sistema

capitalista. No plano do indigenismo local, percebo uma tensão sobre como se individualizar relações que se espera ou se acredita serem coletivas? Como não criar relações econômicas desiguais dentro da terra indígena, como aquelas que estavam marcando as relações das empresas, Funai e os Waimiri-Atroari na época que Baines realizou suas pesquisas (como a lógica de individualizar presentes e construção de casas para lideranças, em detrimento dos demais), democratizando os recursos aferidos? Se essas questões fazem parte do indigenismo carvalhiano, observei que elas são antes questões kinja. As trocas, vinganças e todas as relações culturais decorrentes delas eram mediadoras das políticas internas kinja. Muitos ataques deferidos aos Kinja e *kaminja* foram realizados por esses estabelecerem relações específicas, potencializando rixas internas. O controle exercido pelos Kinja sobre as tentativas dos *kaminja* de estabelecer aliança com um determinado grupo/turma estava inscrito em seus próprios jogos de sociabilidade em busca de manter a regulação de sua economia política. Qualquer destaque nas relações de poder que era percebido em um grupo local, os outros grupos se uniam para aniquilá-lo. Para tanto, essas perspectivas de construção de um ideal igualitário não encontraram resistências pelos Kinja, ao contrário, foram mutuamente aceitas. E quanto a administração do dinheiro? Percebo que Carvalho tentou não tornar o dinheiro um símbolo fetichista para os Kinja.³⁸⁸ Ao mesmo tempo que privava os Kinja de estabelecerem *classes sociais* mediados pelo valor dinheiro, reforçava, principalmente para seus críticos, o seu próprio poder de controlá-lo. Esse é um ponto polêmico. E que, de fato, é intrínseco às relações capitalistas.³⁸⁹ Para tanto, pensando na construção social do dinheiro, os Kinja, até o presente momento, aceitam estabelecer relações de valor pelo dinheiro crédito e não dinheiro papel.

Cada aldeia possui uma conta bancária onde é depositado o dinheiro decorrente da venda de sua produção. Possuem anotações sobre o que vendem para serem conferidas junto as planilhas que ficam na administração do PWA. Tudo o que é vendido é discriminado para o devido controle financeiro. Observei que nada é comprado sem que passe por uma discussão que envolve cada aldeia e suas demandas. Há um controle rigoroso, marcado por um debate constante entre as lideranças kinja e o PWA para aprovação das contas.

Os jovens tem demandado novas relações no uso dos recursos e controle de gastos. Tais demandas passam pela aquisição de novos bens como equipamentos eletrônicos,

³⁸⁸ Marx dizia que o dinheiro era o exemplo supremo do *feitichismo* capitalista. Assumo o risco aqui de associar Marx à Carvalho pela ideia que construía do socialismo kinja.

³⁸⁹ De todo modo, entendo que se observarmos comparativamente as terras indígenas onde os povos indígenas tiveram que administrar grandes volumes de dinheiro, provenientes de projetos de desenvolvimento, notar-se-á outras tantas complexidades e paradoxos nas relações de valor de uso e valor de troca.

computadores, celulares, GPS e internet. Embora esses equipamentos já façam parte do seu cotidiano, o interesse individual tem se esbarreado no coletivo. Esse dilema não agrada aos mais velhos e também encontra resistência da administração do PWA, sobretudo, quanto ao acesso à internet. O crescimento da população e o exponencial aumento no número de aldeias e de jovens lideranças, tem ocasionado novas relações de poder internas e externas, demandando novas articulações com o PWA. Os conflitos são resolvidos pelos “chefes” (*mydy apremy*, *kinja taha* ou *kinja tetypyra*), em conversa com os demais “chefes” do aglomerado, da terra indígena e com o PWA.

Interessante é que parte dessas demandas estão vinculadas à realização das *maryba*. Os Kinja realizam seu próprio registro sonoro e visual, além de produzirem seus próprios filmes, que são distribuídos através de seus celulares e computadores. Escutam sistematicamente suas músicas, em seus celulares, rádios e computadores. Percebi que as *maryba* articulam todas as suas atividades existentes na TI e está muito longe, nos dias de hoje, de ser uma “besteira de velho” (BAINES, 1997, p. 70). Sem *maryba* não há andança, não há troca, não há bens, não há música, não há história, não há paz, não há conflito, não há resitência, não há morte nem vida. Plantam para ter *maryba*, caçam para ter *maryba*, vendem para ter *maryba*, brigam para ter *maryba*, fazem alianças para ter *maryba*. E o contrário também é verdadeiro. Para que a tenham em profusão, precisam elaborar estratégias antes, durante e depois dos rituais para obterem os recursos necessários junto ao PWA e suas próprias organizações comunitárias. Fazem constantes reuniões no NAWA e na sede do PWA, em Manaus, para o acompanhamento e defesa de seus interesses. Para lá se deslocam em busca de atendimentos de saúde mais complexos, para fazer compras para suas *casas comunais*, para saber notícias do mundo do *kaminja* e para elaborar novas estratégias de enfrentamento junto ao PWA.

Por tudo o que vi e ouvi, lembrando das “transcrições públicas” e as “transcrições ocultas” de Scott (1990), observei que os Kinja vivem e se sentem muito distantes de um sistema de sujeição e dominação, no sentido sociológico imprimido por Baines. Não quero dizer com isso que a doutrinação moral (que no meu ponto de vista não é circunscrita somente à administração indigenista, a partir da abertura ao capital externo com as políticas desenvolvimentistas dos anos de 1970, mas em grande parte das relações capitalistas) não tenha existido, ou exista, tampouco que, nos dias atuais, não haja desagrvos com o controle administrativo do PWA. Chamo atenção para um enquadramento teórico que marcou os estudos de aculturação e, a seguir, de fricção interétnica, que tinham como pano de fundo as estruturas

de domínio e sujeição que marcavam o sistema e os tipos de contato de mundos temporalmente afastados.

No momento da pesquisa de Baines o cenário político, em escala nacional, era de recuperação de uma perspectiva democrática. A anistia já havia sido concedida, as mobilizações políticas estavam em crescente ascensão, os movimentos civis, religiosos e indígenas cresciam em todo país e a *tutela*, em seus mais variados sentidos, era contestada de maneira veemente. Um índio, enfim, chegava ao congresso nacional. O parlamentar Xavante Mario Juruna (PDT-RJ) representava a esperança de dias mais inclusivos e, sendo assim, de que a representação política indígena no cenário nacional era possível e poderia ocupar posição de destaque na formulação e debate nas políticas públicas. A população brasileira que, em geral, vivia cega, surda e muda, encarcerada num regime ditatorial militar que perseguia, torturava e matava, se sublimava e dava sinais de vida. A academia vivia momentos de grandes debates e ativismo político, abrindo as portas para setores sociais que nunca haviam pisado no espaço consagrado das classes dirigentes. A tese da extinção indígena dava sinais mais concretos de que o plano teórico não encontrava paralelo com o plano empírico.

Na escala regional, o Plano de Integração Nacional (PIN) conseguira realizar grande parte da interligação modal entre os estados da Amazônia, sob o argumento de garantir a defesa das fronteiras nacionais. Os lemas "integrar para não entregar", "uma terra sem homens para homens sem-terra" imbricaram-se nas noções de "deserto verde" e "vazio demográfico". Essa narrativa construía a percepção do espaço amazônico, na perspectiva de uma geografia econômica, com o objetivo de promover uma política de ocupação desconsiderando os povos indígenas que ali habitavam.

No plano local, a Funai, nascida de sérios desvios e descasos do SPI, órgão indigenista que a precedeu, em pleno regime militar, havia montado um grande contingente de servidores para garantir a *pacificação* Kinja. A Frente de Atração Waimiri Atroari (FAWA) passara por diferentes momentos de ação, oscilando entre métodos mais brandos, como as de Gilberto Pinto, a outros mais incisivos, com o padre Callerri e, após a morte de Gilberto, de Sebastião Amâncio da Costa. Quando Baines chega em campo, o Coordenador da FAWA era Giuseppe Cravero, que se esforçara para não "lutar contra a corrente" dos interesses econômicos em marcha pelo governo, colaborando com a retificação dos limites demarcatórios estabelecidos pelo Decreto nº 86.630, de 23/11/1981. Em 1983, foi criado pelo CIMI o Movimento de Apoio à Resistência

Waimiri-Atroari – MAREWA para lutar pela “sobrevivência física e étnica” e por meio de um projeto educacional recuperar as opressões sofridas e estabelecer um processo de resistência.

Baines então observa que nas margens do Estado havia se construído na “área indígena Waimiri-Atroari” um panóptico indigenista, criado para disciplinar e *transformar* os Kinja em trabalhadores rurais a serviço da Funai, sem a interferência nas decisões sobre o território que estava sendo partilhado para atendimento do capital transnacional. Essa estratégia civilizacional, como o próprio Baines observa, fazia parte dos planos do SPI desde sua criação e em específico para os postos indígenas localizados no Jauaperi nas primeiras décadas do século XX (cf. BAINES, 1991, p. 176-178).

À ideia de panóptico (foucaultiano) Baines preferiu a de um *panparole* (pela concepção performativa dos atos de fala de Austin – mas a despeito do filósofo sua fala foi pra descrever a realidade). Na estrutura, montada pelo Estado, a partir do olhar para os interesses empresariais particulares, percebeu que os Waimiri-Atroari estavam sendo doutrinados pelo “discurso da dominação”. A narrativa de jovens “capitães” afirmando para ele que “a Funai é que sabe”, título de sua tese, e “índio não sabe”, era um reflexo de como operava a “linguagem de dominação”. Essa, por sua vez, manipulava a identidade étnica conforme o contexto de dominação, fazendo com que os Waimiri-Atroari ora assumissem o discurso de “índio indigenista”, ora de “índio civilizado”, “caboclo”, “índio conscientizado”, “índio brasileiro”, entre outros. Tal léxico variava porque os servidores de baixo escalão, que viviam e controlavam o cotidiano dos Waimiri-Atroari, tinham origens indígenas e acionavam a categoria diacrítica “índios”, conforme seus anseios. Um dos pontos forte do trabalho de Baines é evidenciar que estes servidores estavam em luta pelo poder de dominar os Waimiri-Atroari, numa espécie de messianismo indígena no interior do indigenismo oficial, em que se buscava criar uma nova ordem onde os “índios” administrariam a política indigenista, dentro dos preceitos ocidentais de civilização.³⁹⁰

Baines aponta como sendo o diferencial de sua tese o fato de fazer uma leitura específica da noção de *fricção interétnica*, ao destacar que as relações de “sujeição/dominação” não correspondiam ao par “índios/brancos”. Os funcionários da FAWA acionavam o discurso de dominação se valendo da categoria “índios”, “índios civilizados” e “brancos”, impondo suas representações de “realidade” aos Waimiri-Atroari. Com a descrição dessa realidade, Baines

³⁹⁰ Esse seria um tema muito interessante de ser explorado. A “resistência” desses indígenas dentro do indigenismo, através da análise de trajetórias, um pouco na linha bourdiana, tal como operou Freire (2005) com os “sertanistas” de mais renome que atuaram-no trabalho de atração e pacificação de povos indígenas no SPI e FUNAI.

esperava mostrar que a situação local reproduzia a estrutura de poder da Funai e da “sociedade nacional”, ao passo que era estimulada pelos próprios servidores “índios” - a adotar a ideologia do consumo, promovendo um discurso desenvolvimentista que favorecia a ideologia integracionista e empresarial da política indigenista. Ao mesmo tempo em que os servidores “índios” acionavam o discurso genérico de “índio” para demonstrar aos Waimiri-Atroari que eles eram iguais etnicamente, procuravam dessa forma *transformar* os Waimiri-Atroari em índios genéricos como eles, com os mesmos anseios e ideologias.

Nesse contexto, Baines observou que os Waimiri-Atroari eram orientados a não falar sobre o passado. Os funcionários os ridicularizavam quando isso acontecia, insistindo na tese de que “índio não sabe”. Baines, por sua vez, insistiu na tese de um “discurso de internos” marcado essencialmente pelo poder de coerção e de controle onde tudo o que se falava era estritamente pensado pelos “capitães” e “meninos do posto”, para ser o aceitável para a FAWA. As falas kinja, portanto, foram analisadas como inseridas num contexto de “campos de ressocialização forçada”, cuja “única opção” foi a de “internalizar as regras do jogo do indigenismo”, que pautava as “versões” oficiais da história Waimiri-Atroari (BAINES, 1997, p. 70).

Muita história já se passou, desde 1985, quando Baines fez seu último campo na TI WA. Os Kinja estão hoje em número seis vezes maior. Existem muitas aldeias que se formaram dos antigos aldeamentos visitados por ele. Em algumas não existe nenhuma estrutura que se assemelhe aos postos para receber “funcionários”, portanto, distantes da ideia de aldeamento. É bem verdade que, em alguns casos, se ressentem por isso, pois ficam sem criar as condições de serviços propícias aos *kaminja*, para atendimentos de saúde e educação, por exemplo, embora eles mesmos o façam. Quase todos entendem e falam bem o português. Existem professores, escritores, portanto, leitores, e tradutores que passam para sua língua documentos que consideram relevantes, como os estudos da linha de transmissão, ou mesmo histórias e informes gerais. Existem cantores, lideranças jovens, futebol, internet. Comunicam-se com lideranças indígenas de fora e aos poucos procuram participar mais das redes indígenas e seus apoiadores.

O PWA, a despeito de suas críticas, continua administrando a política indigenista e mediando as relações com os demais setores da sociedade nacional. Em 2013, o programa foi renovado por mais 10 anos, numa negociação que envolveu a Linha de Transmissão Manaus-Boa Vista, sem que essa tivesse sido aceita pelos Kinja e pela própria administração do

programa, contudo, servindo como valor de troca. Várias medidas foram tomadas pelos governos Dilma e Temer, desde que a linha de transmissão foi considerada *viável*. Eu havia coordenado o estudo que indicou à Funai a inviabilidade do empreendimento. A empresa, então responsável pela linha, contratou outro antropólogo, por ironia do destino, orientando de Baines,³⁹¹ para emitir novo parecer. Sem nunca ter ido a terra indígena, Rodrigo Paranhos, avaliou que o empreendimento era viável de ser realizado. De posse desse documento, os técnicos da CGLIC não conseguiram sustentar as pressões políticas que chegaram à direção da Funai, sendo desconsiderados pela presidência ao consentir a licença ambiental no âmbito do componente indígena. Por sua vez, o Ibama anuiu a Licença Prévia e, com isso, forçou a continuidade das demais licenças que envolvem novos estudos para a elaboração de um programa de mitigação de impactos, chamado de Programa Básico Ambiental. Como os Kinja se recusam a aceitar mais esse empreendimento, utilizando como argumento principal a ausência de Consulta *prévia livre e informada*, estabelecida pela Convenção nº 169, os interessados no empreendimento acionaram seus *lobbies* no governo para concretizá-lo. O impasse ainda se encontra em curso, tendo os Kinja elaborado um “Protocolo de consulta” para orientar o governo em como e de que maneira devem ser consultados.

A partir da leitura da etnografia de Baines, me voltei justamente para o passado que havia sido calado, seja por circunstâncias políticas, seja por enquadramentos teóricos, seja pela situação etnográfica. Minha pesquisa se deu basicamente por dois caminhos: andar e navegar pelo território ouvindo deles como estabelecem significados que conferem o sentimento de pertencimento ao lugar. Foi por meio da memória que traçaram as rotas de suas vivências e as experiências acumuladas advindas de histórias perpetuadas por seus antepassados (*tahkome*). Um segundo caminho foi a elaboração de “mapas vivos” onde buscamos representar essas histórias num papel. Esses mapas foram produzidos em movimento, andando pelas aldeias. Em cada nova aldeia outros Kinja se juntavam, velhos, mulheres e crianças, e assim iam se colocando mais narrativas emocionais e históricas sobre o processo de ocupação territorial, suas aldeias e abandonos por conflito, por veneno atribuído por feitiço (*maxi*), falta de recursos faunísticos ou de caça. Nesse interim, ainda construí algumas genealogias de parentesco, notando mais especificamente os lugares por onde cada um andou no território. Uma espécie de trajetória de vida a partir de suas mudanças de aldeia.

³⁹¹ Não tenho como afirmar, mas acredito que Baines não tenha nenhuma responsabilidade para com o trabalho de seu orientando. No entanto, não deixa de ser inusitado, para quem passou grande parte de sua vida acadêmica contestando o “indigenismo-empresarial”, ter um orientando que participa diretamente desse quadro de interesses favoráveis a empresas e governos.

Quanto ao sentimento de pertencimento ao território, procurei entender a lembrança que os Kinja, sobretudo, os mais velhos, tinham do primeiro encontro com os *kaminja*. A partir desses relatos, foi possível notar que, basicamente, os primeiros encontros se deram em relações de troca, escambo e vendetas. O que buscavam no escambo não eram bens e riquezas, no sentido do vil metal. Antes, o metal desejado acionava redes de distribuição entre os parentes (co-residentes e afins), fortalecia a realização das *maryba*, com a facilitação do trabalho de colocação de roças, de confecção de “lanças”, de preparo das caças e das guerras, ao passo que ainda efetuavam o controle territorial. A troca envolvia coletividades e em razão da desestruturação de algumas dessas coletividades por guerra ou ataque de veneno pelos feiticeiros, indivíduos sem família, como crianças e mulheres, poderiam também virar objetos de troca.

Muitos *kaminja* que invadiam a região para a extração vegetal da borracha e castanha, sobretudo, se valiam dessa consagrada história de escambo para levarem a efeito seus objetivos. Como apontam os relatos dos Kinja mais velhos, de fato, se viessem com o espírito de realizar trocas reconhecíveis pelo sistema sociocultural, as relações poderiam ter continuidade. No entanto, se essas relações se consolidassem e se tornassem mais duradouras com algum dos grupos locais kinja, não demoravam a despertar sentimentos de insegurança por outros grupos e entrar na condição de pessoas aptas a serem objeto de trocas mediadas pela vingança. Todos os ataques empreendidos aos *kaminja* que montaram suas “casas” (postos indígenas ou barracões”) em territórios de atuação dos grupos locais existentes no período”, foram em revidade a atribuição de algum malefício causado a algum parente, sendo, portanto, associados a feitiços. Na narrativa kinja, os feitiços eram atribuídos a pessoas com as quais eles estavam convivendo. As trocas por bens também eram esperadas nessas vendetas para serem vingadas. Qualquer motivo de desentendimento legitimava o ataque.

Baines, se tivesse feito trabalho de campo com os Kinja até o início dos anos 70 - antes da consolidação da *pacificação* e da política de controle político-administrativo do território por meio da criação de postos indígenas -, e tivesse morado por um longo tempo entre eles, como aconselhavam nossos manuais de antropologia, é bem provável que não tivesse sobrevivido. Barbosa Rodrigues, Koch-Grünberg, Richard Payer, Alípio Bandeira, idem. Não se sabe de nenhum *kaminja* que permaneceu por longo tempo entre os Kinja e tenha sobrevivido às relações de troca e de seu sistema social. Alguns conseguiram escapar, no pouco tempo em que permaneceram em contato, e contar a sua história. Assim também foi entre os próprios Kinja, alguns escaparam dos ataques praticados por eles mesmos e por *kaminja* e apresentaram

suas narrativas históricas. Aqueles que foram totalmente dizimados por expedições punitivas e/ou sucumbiram ao ataque por veneno (*maxi*) não se sabe sua história. Não foi possível compor o banco de memórias Kinja. Como me diziam, em português, sua “história acabou ali”.

Para saber um pouco sobre as histórias que permaneceram na “linguagem visível” e produziram um acúmulo de conhecimento, recorri ao entendimento de outros estrangeiros que escreveram ou mantiveram contato com o que poderiam ser os antepassados dos atuais Kinja. Minha intenção ao apresentar diferentes narrativas históricas foi a de embarcar na canoa da agência kinja, privilegiando o leme que nos guiasse por entre o passado e o presente, a partir do entendimento de que a conquista não está circunscrita a um espaço-tempo de dominação irrestrita. Nesse percurso, peguei duas canoas que me guiaram, primeiro pela história narrada pelos *kaminja*, destacando a história das teorias e métodos etnográficos, e, a seguir, pela história narrada pelos Kinja. Navegar pelas distintas epistemologias do conhecimento me levaram a uma pluralidade de *paradigmas*, com múltiplas *tradições* etnográficas (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1997). Para conter os inúmeros furos quando navegava nessas canoas, precisei adotar difíceis “bricolagens teóricas” (PEIRANO, 2006. p. 75) com o intuito de discutir nossa *matriz disciplinar* e, por conseguinte, o nosso *estilo* etnográfico. Mais do que questionar as alegorias de Baines procurei contextualizá-las e expor sua matriz disciplinar, com a esperança, não de estabelecer diferenças entre as antropologias periféricas, mas, numa preocupação mais contemporânea, de que os próprios Kinja possam lê-la ou escutá-la através de outra leitura.

Foi curioso perceber as diferentes percepções sobre a noção de *transformar*. Baines a evoca pela “modificação dirigida” e “manipulação de identidades”, no sentido de que os Kinja virariam, em breve, índios genéricos, em último caso, *kaminja*. Talvez esse seja o sentido de “sobrevivência ameaçada” a qual explica a seus críticos no início da publicação de sua tese, uma vez que, como virou uma constante em seus textos no confronto com o PWA, os Waimiri-Atroari já estavam crescendo demograficamente antes do início do programa. Em sua perspectiva, a ação indigenista praticada pela FAWA transformaria os Kinja em índios civilizados, i.e. genéricos, sem capacidade de se libertar da opressão. Este seria o produto da desagregação social e da perda de cultura, o que estava em curso, portanto, era um etnocídio.

Os Kinja, por sua vez, carregam desde as suas narrativas míticas a ideia de *transformar* o estrangeiro, num Kinja. O mito de *Xiriminja* é revelador dessa perspectiva. A possibilidade de transformação em *kaminja* também é observada entre os Kinja, mas está relacionada ao processo de saída de um indivíduo de seu espaço gerador. Em linhas gerais, significa sair das

relações de parentesco, da vivência da coletividade e das relações de afinidade com o próprio território. Mostrei o caso de Abraão, como um caso emblemático, que, de alguma maneira, pode se ligar a concepção de Baines, ao seu receio de que os Kinja virassem uma espécie de "entrepreneur" (BARTH, 1972, apud IGLESIAS, 2008). Semelhante processo ocorre com os *kaminja* que trabalham com eles e que se vão, ou àqueles que, por algum motivo, os Kinja entendem que não estão defendendo seus interesses. Esses são alçados a categoria de *kaminja kwada*.

Por fim, caberia me arriscar um pouco mais na avaliação das trajetórias de pesquisa. Baines termina seu campo durante a emergência do PWA e a indefinição quanto a situação fundiária da terra indígena, eu termino meu campo com o falecimento de seu principal idealizador e executor, José Porfírio Fontenele de Carvalho, com a expectativa de incorporar territórios *tradicionalmente ocupados* que ficaram alheios aos últimos atos administrativos de demarcação.

Baines se destacou na antropologia brasileira por uma produção acadêmica que convergiu para o perfil de Estado empresário, assumido pelo Estado brasileiro no tratamento da questão indígena, a partir dos governos militares. Chamou essa relação, posterior ao doutoramento, de "indigenismo empresarial". Tendo como referência empírica a relação entre os Waimiri-Atroari e a FAWA, Baines desenvolveu uma crítica social que se inicia com as relações de poder e as estruturas de dominação montadas pelo Estado para conquistar o território, e se direciona para o modelo de recuperação dos impactos socioculturais induzidos pelo desenvolvimento. A partir daí passa a questionar o PWA enquanto o novo gestor da política indigenista do Estado brasileiro no território kinja, revigorando uma política de produção de identidade, que estava em curso com a FAWA. Cunhou para isso o conceito de "autodeterminação dirigida" para demonstrar a retórica que fora criada pelo PWA em torno da autodeterminação indígena em colocar as lideranças Waimiri-Atroari como participantes das estruturas de poder, quando na verdade, segundo Baines, serviam como meros cumpridores de ordens do jogo da administração indigenista. Leitura muito próxima ao sistema de governo adotado pela Inglaterra, no século XIX, para o domínio, notadamente, do comércio, mas que se estendia para todas as relações com as colônias africanas do litoral, chamado de *indirect rule*.

De fato, a expansão dos projetos desenvolvimentistas sobre os territórios indígenas espelhava antigas práticas colonialistas e, sobretudo, aquilo que os estudos de contato interétnico já apontavam em termos de impactos negativos ('destruição') aos (dos) povos

indígenas. A diferença residia no padrão de ocupação, não mais de posseiros, mas de empresas e projetos apoiados pelo governo. Somado a isso estava a condução de uma política indigenista que atendia de maneira direta a tais interesses. Como notara Baines, a Funai institucionalizava “uma nova espécie de política indigenista de acordo com a política econômica” (BAINES, 1991, p. 91). Concordo que os Kinja se viram num processo de ocupação de seu território, sem precedentes na história, e que ficaram sujeitos a uma política de “integração acelerada” e “sujeitos à imposição de uma vida nova determinada pela população invasora” (BAINES, 1991). Não há dúvidas de que houve um arranjo institucionalizado pela FAWA para apropriação da mão de obra nativa, conforme os preceitos indigenistas dos gestores à época. É também razoável supor, nos desdobramentos dessa relação, que os Kinja ficaram presos em uma relação controversa com o Estado, uma vez que o mesmo Estado responsável pelos seus infortúnios era também responsável por sua “proteção”. Foi dentro desse paradoxo que foi criado um programa de compensação aos danos e impactos provocados pela hidrelétrica de Balbina.³⁹²

Ao me voltar para a tese de Baines pude melhor entender seus argumentos, o contexto e o seu enquadramento. Por vezes acreditei que se não fosse a pessoa de Porfirio de Carvalho a gerenciar o PWA, sua tese teria uma importância distinta da que possui hoje (*vis-à-vis*). Mas isso seria tratar a história de maneira contingente. Independentemente de qual rumo a administração indigenista sobre os Kinja fosse tomar, continuaria a ser uma tese preocupada com o Estado opressor solapando o indígena oprimido. Poderia ser percebida da mesma forma que John Monteiro (2000, p. 222) atribuía a tantos outros autores, a de uma leitura marcada pelo pessimismo quanto ao futuro dos povos indígenas. A leitura antropológica de Baines grosso modo, se voltava, portanto, para aquilo mesmo que queria negar, a aculturação.

A minha pesquisa com os Kinja, quase três décadas depois da realizada por Baines, levou-me a observar que os processos de mudança provocados pelo contato e sua incorporação ao Estado brasileiro redundam em um leque muito maior de resultados do que sugere uma visão que aniquila as possibilidades de gerar modos práticos de lidar com o Estado (DAS; POOLE, 2004, p. 30).

Certamente que os agentes do contato não podem ser deslocados ou tratados como fatores externos à vida tribal, como bem apontou Baines. Contudo, também não devem ser

³⁹² Dentro das articulações dos órgãos de Estado, a criação do PWA, em 1987, era vista de maneira ampliada, relacionada ao conjunto dos projetos em larga escala: estrada, hidrelétrica e mineração.

abordados como fatores que desintegram o modo de vida indígena, mas como “parte integrante da comunidade” (PACHECO DE OLIVEIRA 1998, p. 39). Mauss dizia que toda magia depende da aprovação social que a legitima. Se diversos atores e agentes sociais, entre eles antropólogos e missionários católicos, tenderem a querer abrir os olhos da sociedade, de maneira mais ampla, e dos Kinja, de maneira particular, sobre o risco do “indigenismo empresarial”, ou da “autodeterminação dirigida”, os últimos se mostraram céticos a esses conselhos. Embora existam severas críticas a algumas práticas impostas pelo programa, os Kinja não percebem o PWA na figura de um dominador despótico a lhes dominar e oprimir. Certamente, se trata de uma ação exógena, que foi *transformada*, ou ainda se tenta transformar em uma política kinja. Será justamente essa relação de aceitação e pertencimento o resultado de tudo o que Baines apontara? Trata-se de uma política indigenista de dominação de sucesso desde sua implantação com recursos empresariais? É possível a concretização dos efeitos das práticas culturalmente organizadas de maneira tão rápida? A estrutura de dominação imposta pela FAWA pode ser comparada a do PWA? Ou será, que os Kinja possuem um tempo (no sentido de conferir sentido às interações práticas) diferente para seguir e elaborar estratégias, projetos culturais e teorias distintas de como as analisamos até hoje? Não seriam a profusão das *maryba* espaços sociais de resistência?

Existem muitos caminhos a trilhar para discutir essas relações. Eu estou só no começo, sem saber se poderei caminhar mais. O que posso dizer, talvez de maneira apressada, é que pelo menos até agora os Kinja consideram que as conquistas e a realização de seus projetos foram maiores do que as derrotas e, principalmente, entendem o programa como parte de seu jogo. Razão pela qual a aliança com o PWA permanece viva até hoje. Pensando na noção de *habitus* de Bourdieu (2009), costumava lançar uma questão aos companheiros de campo: será que foi o Carvalho quem indigenizou os Waimiri Atroari, ou foram os Waimiri Atroari que kinjarizaram o Carvalho? Carvalho trabalhou com muitos povos indígenas, mas certamente foi entre os Kinja que essa relação canibalesca se deu de maneira mais satisfatória para ambos os lados. A mediação etnográfica, comumente atribuída a antropólogos no Brasil, foi desempenhada por Carvalho, não em termos de restituição do discurso político indígena, mas de um processo de autoobjetivação cultural que sustentou seus projetos de territorialização e autonomia social (cf. ALBERT, 2002, p.24).

Na batalha de discursos entre indigenistas e antropólogos, como interlocutores autorizados, o caso “Waimiri-Atroari” revela que, para os Kinja, os primeiros atenderam de

maneira mais eficaz a viabilização de seus projetos e de apoio a suas representações políticas, ao menos internamente.

A necessidade de criar alianças para concretizar interesses que não eram indígenas é uma realidade presente desde quando os europeus aqui aportaram. Desde a colônia o estabelecimento de fronteiras, a sua continuidade e expansão, não foi possível sem negociações com as populações nativas. Estes exerceram inúmeras estratégias para se valer dos interesses da Coroa em defender o território, ter a disposição um contingente populacional como mão de obra na economia extrativista, temente a Deus e aos interesses mercantis. Chega-se ao período republicano com semelhantes necessidades, troca-se a figura de Deus pela da ciência, a mão-de-obra escrava pela assalariada, o Rei católico pelo Presidente da República, mas a despeito de todos os prognósticos religiosos e científicos-políticos, as populações indígenas não ficaram no passado. Os indígenas continuaram a fazer alianças, suas jovens lideranças aliaram-se a setores da sociedade civil e organizada que apoiavam os direitos indígenas, criaram movimentos políticos de resistência e estão crescendo em termos populacionais, de dignidade, de respeito e de representatividade política e cultural.

Nesse período mais recente da história, muitos antropólogos também se destacaram em alianças formadas com os povos indígenas e suas lideranças para construir projetos de futuro nos locais em que desenvolveram seus trabalhos, assim como muitos sertanistas e indigenistas também tiveram importantes contribuições para semelhantes objetivos.

No caso Kinja, percebo que a aliança formada com Porfirio de Carvalho, embora seja proveniente de uma relação de poder baseada em controles administrativos situados na política indigenista, é um exemplo de como estruturas montadas pelo Estado não são homogêneas em termos de ação, tampouco sucumbem estritamente aos interesses governamentais e empresariais. Ao longo de sua história, essa aliança foi responsável por inúmeras ações que contrariavam os interesses empresariais e de governo. Como exemplos mais marcantes, cito as ocupações da vicinal II, retirando o controle da estrada da mineradora Paranapanema e estipulando um contrato mais favorável aos interesses dessa aliança; as inúmeras ações de manutenção do controle da BR-174 com o seu fechamento noturno pelas correntes; as ações de retomada da região do *Mahoa*, - símbolo indigenista (o “lendário retiro”) e de ocupações históricas dos Kinja - originando conflitos com a Marinha, com o estado de Roraima e com a própria Funai; as posições contra a linha de transmissão, mesmo sendo um programa “da” Eletronorte, entre outras.

Outrossim, essa relação pode ter sido objeto de muitas críticas para a antropologia, entre outros militantes da questão indígena, mas foi muito eficaz para os Kinja. Desse tensionamento, podemos nos questionar como pode um Programa que foi criado como resultado de um empreendimento catastrófico, ambiental, político e socialmente, com recursos do Estado para privilegiar interesses particulares, ser observado como “resistência” e não “subjugação”? Esse paradoxo que marca essa relação entre o PWA, leia-se o indigenista que dedicou grande parte de sua vida a esse fim, e os Kinja ainda precisará ser melhor observado. Tal aliança foi caracterizada por Baines como proveniente de um “indigenismo empresarial” que calou os Waimiri-Atroari, os lobotomizou e impôs um discurso interétnico; foi vista também como um “perigo” a ser seguido e propalado para outras realidades, como me confessou um sertanista e indigenista de renome.

Para mim, a partir de meus trabalhos junto aos Kinja e de acompanhar a rotina do programa, ficou claro que o que havia dado certo ia além do que se falava dele, seja positivamente, seja condenando-o. Em ambas situações isso realimentou a aliança e suas práticas rotineiras. No amálgama das preocupações discursivas que alimentavam as ações dos distintos agentes, diversas críticas que Baines fez a FAWA, eram também as de Carvalho. Muito de suas práticas empreendidas no PWA caminharam no sentido de alterar o quadro das “modificações dirigidas” analisadas por Baines. O PWA agiu na caricatura inversa de tornar os Waimiri Atroari “índios civilizados” – ambos, porém, apoiados na ideia de pureza. O indigenista também não fomentou a distinção de tratamento entre os “Waimiri” e os “Atroari”, conforme criticara Baines em relação à FAWA.³⁹³ Em termos da assimetria de poder e manutenção dos interesses dominantes, o PWA em muitos pontos quebrou essa lógica e privilegiou os interesses dos “subordinados”, seja nas ações descritas acima, seja nas políticas que se voltaram para os projetos culturais Kinja. No tocante as políticas interétnicas, acabou com as trocas no varejo e com negociações paralelas e instituiu negociações com os *kaminja* em que prevalecia o tudo ou nada. Carvalho não fechou as portas somente aos antropólogos, mas aos madeireiros, garimpeiros, comerciantes, religiosos de todos os credos, empresas,

³⁹³ Considerando as preocupações de Darcy (1957, p. 63, apud, Cardoso de Oliveira, 1981, p. 24), quando enfatiza que “as pesquisas etnográficas deverão ser projetadas de modo a incluir sempre uma preocupação específica com os problemas de sobrevivência das populações tribais”, observo, nesse ponto, uma aproximação de Baines com Carvalho, não só enquanto uma constante na etnologia indígena brasileira, como de práticas indigenistas..

bebidas alcoólicas, cigarro³⁹⁴, refrigerante, cachorro, entre outras obsessões.³⁹⁵ Nesse sentido, não deixou de promover a separação controlada entre o mundo do branco e o mundo do índio, sob os auspícios de uma proteção humanista.

Desarmou não só os funcionários que trabalharam na TI na época da FAWA e que passaram a trabalhar no PWA, como os próprios Kinja. Mesmo em ações contra invasores (pescadores, tartarugueiros, caminhoneiros, marinha, exército, garimpeiros, mineradora, políticos, etc.), em que se fez necessária a performance guerreira, não há registros de mortes de ambos os lados. Seguindo a cartilha de Barbosa Rodrigues, adotada por Rondon, fora “capaz de ganhar a guerra através da paz”. Cobrava de seus funcionários dedicação exclusiva e execrava qualquer tipo de situação considerada imprópria à dignidade indígena. Nesse sentido, estava longe de uma “mentalidade empresarial”, tal qual considerada por Cardoso de Oliveira, e bem próximo à moralidade que fora construída no indigenismo rondoniano de não cometer nenhum tipo de violência contra o índio. Entendo que, o que deu certo foi a construção de uma aliança muito sólida, contínua e perseverante de uma pessoa e sua rede de relações com um grupo de jovens lideranças Waimiri Atroari, a mediar infinitas relações dentro e fora da TI. Embora reconheça nesse modelo de indigenismo um monopólio das interações entre indígenas e “não-indígenas”, também reconheço que a “dominação” enquanto *estrutura*, coexiste com outros modelos de relações sociais.

Carvalho era por muitos definido como um cara chato, rabugento, desconfiado e que colocava a defesa ao direito dos povos indígenas acima de tudo. Indigenista que bebia e se embebedava na ideologia rondoniana, soube aproveitar o “vácuo” do Estado para seguir à risca seu método indigenista e se legitimar no campo indigenista. Ganhou com isso muito adeptos, outros inúmeros desafetos, entre eles Stephen Baines. A lista de antropólogos desafetos de Carvalho é extensa. Nunca foi afeito ao pressuposto antropológico³⁹⁶ de que para se conhecer uma sociedade estranha se deve partir do interior dela. Para além dos cânones antropológicos, também deslegitimou a antropologia que fugia dos aspectos normativos das descrições etnográficas, como a realizada por Baines.

³⁹⁴ No encontro de Barbosa Rodrigues com os “Crichanás”, este descreve um contato com um grupo na foz do Igarapé Xixuaú (um dos afluentes da margem direita do rio Jauaperi), em que relata a subida por esse rio com alguns índios a bordo de sua “lança”. Na ocasião, descrevera, nas palavras de Rodrigues (1885, p. 57), que “estes índios não fumam e são inimigos da fumaça. É impossível fumar junto deles, porque tiram logo o cigarro da boca do fumante o lançam fora”.

³⁹⁵ O que nos termos de Goffman seria a separação entre o mundo da sociedade e o mundo da instituição.

³⁹⁶ Sentimento, provavelmente herdado de um de seus iniciadores no indigenismo, Francisco Meirelles. Sobre esse sertanista, ver Freire (2005, p.50-88, 317),

A despeito das críticas que se possa fazer ao seu entendimento sobre proteção e o seu regime de tutela, criou indiscutivelmente um pacto gestor sem precedentes na história do indigenismo. Foram mais de quarenta anos de contato do indigenista com os Waimiri Atroari e trinta a frente do PWA.

Carvalho tinha consciência de que a falta de recursos sempre foi uma constante no tratamento da questão indígena, seja na colônia, seja no Império, seja na República. Em todos os documentos de missionários, leigos diretores de índios, naturalistas e de indigenistas a falta de recursos pecuniários sempre foi uma constante. Nunca se teve dinheiro destinado para as atividades realizadas com os povos indígenas. Carvalho viveu isso na prática como auditor. Sabia das dificuldades que o órgão indigenista enfrentava para levar a efeito o ideal de proteção. Além de ser contador de profissão, desempenhou vários cargos de chefia na Funai e sabia das dificuldades de realização de projetos junto aos índios. A ideia de um programa que seguisse seu método indigenista, dentro de suas orientações, e onde ele pudesse contar com recursos devidamente empenhados para realizar as atividades de proteção, saúde, educação e atividades produtivas – pacote vindo da ancestralidade jesuítica – deve lhe ter sido muito bem-vinda. Carvalho também já poderia se dizer conhecedor das reviravoltas políticas, da dança das cadeiras e mudanças de planos governamentais. Suas negociações sempre levaram essa anarquia do provisório em questão e envolviam o montante total de todo e qualquer *dano* aos povos indígenas. Na terra indígena São Marcos, calculou até os ovos de pássaros nos impactos da linha. Nos Parakanã, mensurou a produção de todas as fruteiras e o quanto poderia produzir ao longo de sua vida útil para as compensações pela duplicação da BR-230. O mesmo procedeu em Mãe Maria, e outras tantas terras indígenas que foram impactadas pela Eletronorte. Possuía uma maneira particular de mensurar impactos, antecedendo os estudos de impacto ambiental em terras indígenas.³⁹⁷

Baines não fez pesquisa de campo com os “funcionários” do PWA. Mesmo assim, repaginou a noção de “mentalidade empresarial” de Cardoso de Oliveira (1978, p. 73) para descrever o que considerava ser o resultado dessa operação, a saber, o “indigenismo empresarial” e sua narrativa de dominação, sob nova direção. Sua crítica se tornou mais áspera desde quando foi impedido de continuar suas pesquisas com os Waimiri-Atroari. Esse entrevero é mais um a compor a relação entre indigenistas e antropólogos.

³⁹⁷ Em relação aos Waimiri-Atroari, Carvalho publicou em 2012, os relatórios que fizera antes do represamento do rio Uatumã pela UHE Balbina, no livro “Era assim...”. Segundo ele, esses relatórios sensibilizaram “os diretores da Eletronorte a realizarem medidas mitigadoras e compensatórias aos Waimiri Atroari”.

Barbosa Rodrigues foi um dos primeiros a condensar “etnografia” e preocupação com o futuro indígena. Agregava preocupações positivistas com evolucionistas (SOUZA LIMA, 1987), como boa parte dos homens de sua época que criaram o SPI, em particular Rondon. Como apontara Baldus e Freire, a “etnografia” de Rondon teria se originado do trabalho dos naturalistas da virada daquele século (FREIRE, 2005, p. 312). Freire nos mostra a relação de sertanistas com antropólogos, como entre os irmãos Villas Bôas, Eduardo Galvão e Darcy Ribeiro, bem como de Francisco Meirelles e Antonio Cutrim. Do estabelecimento da tutela dos índios em 1928, que definiu o direito dos agentes indigenistas de classificar os índios com vistas a criar políticas territoriais, ao desenvolvimento da disciplina antropológica no Brasil, “acessar índios recém-contatados era obter a primazia (e no caso, exclusividade) para a descrição etnográfica desse povo” (FREIRE, 2005, p. 316). Baines e Carvalho participaram do Grupo de Trabalho da FUNAI, em 1985. A seguir, Baines foi convidado a integrar o PWA, em sua fase inicial, o que nunca se consolidou. Ao contrário de Eduardo Galvão, que nunca escreveu “sobre a experiência indigenista do PQXIN ou sobre a política indigenista brasileira” (FREIRE, 2005, p. 316), Baines fez desse estudo a sua trajetória acadêmica.

Portanto, tomei essa situação etnográfica para observar de que modo as etnografias sobre os “Crichanás”, “Waimiri Atroari” e/ou “Waimiri-Atroari”, se ligaram a matriz disciplinares próprias e paradigmas dominantes. Do evolucionismo à superação do funcionalismo, as teorias “da coerção” dominaram as narrativas etnográficas. A abordagem de Baines, mesmo situando-se na superação entre estrutura e agência, se valendo do interacionismo simbólico, tendeu em manter a oposição entre o sistema que exerce a coerção sobre as práticas cotidianas. Centrou-se nos sistemas de controle da dominação, com ênfase no poder estrutural e observações sobre poder e discurso, desconsiderando a agência e entendimento dos Waimiri-Atroari.

A história dos “Waimiri-Atroari” felizmente não acabou. Espero que o que tenha ficado no passado seja a maneira como olhamos para eles. Hoje eles são Kinja. Mas do que uma diferença semântica, quero marcar a passagem de um olhar que enquadrava um povo supostamente atomizado e subsumido para um que se deixa, mesmo de maneira desfocada, respeitar, minimamente, a integridade cognitiva e intelectual dos indígenas. Que continuem sua luta pela *transformação* do *kaminja*.

REFERÊNCIAS

A ditadura militar e o genocídio do povo Waimiri-Atroari: “por que kamiña matou kiña? Comitê Estadual de Direito à Verdade, à Memória e à Justiça do Amazonas. Campinas, SP: Curt Nimuendajú, 2014.

ALBERT, Bruce. “Situação Etnográfica” e Movimentos Étnicos. Notas sobre o trabalho de campo pós-malinowskiano. **Campos - Revista de Antropologia**, [S.l.], v. 15, n. 1, jun. 2014. ISSN 2317-6830. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/42993/27044>>. Acesso em: 11 jun. 2018. doi:<http://dx.doi.org/10.5380/campos.v15i1.42993>.

ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida (Orgs). **Pacificando o branco:** cosmologias do contato no norte-amazônico. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na história do Brasil.** Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

_____. **Metamorfoses Indígenas:** identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Maria Regina Celestino de Almeida. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013a.

_____. João Manuel Monteiro (1956-2013): um legado inestimável para a historiografia. **Rev. Bras. Hist.** São Paulo, v. 33, n. 65, p. 399-403, 2013b. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882013000100017&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 07 de agosto de 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-01882013000100017>.

AMAZONAS, Lígia Maria Ferreira. **Em busca de omagua e dorado:** mito e rebelião na jornada de Pedro de Ursua/Lope de Aguirre segundo os cronistas Pedrarias de Almesto, Francisco Vázquez e Gonzalo de Zuñiga (1560-1561). Manaus, UFAM, 2008. Dissertação (Mestrado em História Social) - Instituto de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2008.

ANDERMANN, Jens. Espetáculos da diferença: a Exposição Antropológica Brasileira de 1882. **Topoi** (Rio J.), Rio de Janeiro, v. 5, n. 9, p. 128-170, Dec. 2004.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. **Intelectuais, literatura e poder em Cabo Verde.** Praia: INIPC, 2002.

ARRUTI, José Maurício. John Monteiro e o projeto ampliado de história indígena: Apresentação do Dossiê História e Índios. **História Social**, n. 25, segundo semestre de 2013.

AUSTIN, J. L. **How to Do Things with Words**, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962.

BAINES, Stephen G. **É a Funai que sabe.** A Frente de Atração Waimiri Atroari. Belém: MPEG/CNPq/SCT/PR, 1991.

_____. A política indigenista governamental e os waimiri-atroari: Administrações Indigenistas, Mineração de Estanho e a Construção de 'Autodeterminação Indígena' Dirigida. 1992.

_____. Censuras e Memórias da Pacificação Waimiri-Atroari. **Série Antropologia**, n.º 148, Brasília: Departamento de Antropologia, UnB, 1993.

_____. A política indigenista governamental e os Waimiri-Atroari: administrações indigenistas, mineração de estanho e a construção da "autodeterminação indígena" dirigida. **Revista de Antropologia**, São Paulo: USP, Volume 36, 1994, pp. 207-237.

_____. Primeiras impressões sobre a etnologia indígena na Austrália. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto & RUBEN, Guilherme Raul (org.) **Estilos de Antropologia**, Campinas: Editora da UNICAMP, 1995, pp.65-119.

_____. A Resistência Waimiri-Atroari frente ao 'indigenismo de resistência'. **Série Antropologia**, n.º 211, Brasília: Departamento de Antropologia, UnB, 1996.

_____. Uma tradição indígena no contexto de grandes projetos: os waimiri-atroari. In: **Anuário Antropológico/96**. Formação de antropólogos. Discussão de planos de curso. Ocultamento e reinvenção de identidades, índios e/ou posseiros. Crítica. In memoriam. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. p. 67-82.

_____. Estilos de etnologia indígena na Austrália e no Canadá vistos do Brasil. **Série Antropologia**, n.º 315, Brasília: Departamento de Antropologia, UnB, 2002a.

_____. O Xamãismo como História, Censuras e Memórias da pacificação Waimiri-Atroari. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida (Orgs). **Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico**. São Paulo: Editora UNESP, 2002b.

_____. Cosmologias do contato na Frente de Atração Waimiri-Atroari. **Interethnic@ - Revista de Estudos em Relações Interétnicas**, v. 7, n. 1, p. 1-16, 8 jan. 2014.

BALDISSERI, D. H. As transformações Espaciais e Os Impactos Ambientais na Bacia Do Rio Uatumã – AM, Brasil. **Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina** – 20 a 26 de março de 2005. Universidade de São Paulo, 2005.

BALDUS, Herbert. Possibilidades de pesquisas etnográficas entre os índios do Brasil. In **Acta Americana**, México, vol. 3, 1945. pp. 283-286.

_____. Etno-Sociologia Brasileira. **Revista do Museu Paulista**. N. S. 3, pp. 405-411, 1949.

_____. **Bibliografia Comentada da Etnologia Brasileira**. São Paulo: Comissão IV Centenário, 1954.

BARBOSA DE OLIVEIRA, Frederico Cesar. **Quando resistir é habitar: lutas pela afirmação territorial dos Kaiabi no Baixo Teles Pires**. Brasília: Paralelo 15, 2012.

BARRETO FILHO, Henyo T. **Da nação ao planeta através da natureza: uma abordagem antropológica das unidades de conservação de proteção integral na Amazonia brasileira**. Tese

(Doutorado em Antropologia Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2001.

BARROS, Edir Pina de. **Kura Bakairí/ Kura Karáíwa**: Dois mundos em confronto. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Brasília: Universidade de Brasília, 1977.

BARTH, F. **O guru e o iniciador e outras viações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contracapa Livraria, 2000.

BECKER, Berta K. **Amazônia**: geopolítica na virada do III milênio. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

BEALS, Ralph. Acculturation. In: KROEBER, A. L. (org.) **Anthropology Today**. Chicago, University of Chicago Press, 1953.

BENJAMIN, Walter. **Illuminations**. Nova Iorque: Schocken, 1969.

_____. O Narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 197-221.

BEVILAQUA, Ciméa. Etnografia do Estado: algumas questões metodológicas e éticas. **Campos - Revista de Antropologia**, [S.l.], v. 3, jun. 2003. ISSN 2317-6830. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/1587/1335>>. Acesso em: 10 jun. 2018. doi:<http://dx.doi.org/10.5380/cam.v3i0.1587>.

BOLTANSKI, Luc & CHIAPELLO, Eve. **O novo espírito do capitalismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2009 [1999].

BOURDIEU, Pierre. **O senso prático**. Tradução de Maria Ferreira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

_____. **O Poder Simbólico**. Tradução de Fernando Tomaz. 14ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

BRONZ, Deborah. **Empreendimentos e empreendedores**: formas de gestão, classificações e conflitos a partir do licenciamento ambiental, Brasil, século XXI. Rio de Janeiro: UFRJ/PPGAS, Museu Nacional, 2011. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

_____. Experiências e contradições na etnografia de práticas empresariais. In: CASTILHO, Sergio Ricardo R.; SOUZA LIMA, Antônio Carlos de; TEIXEIRA, Carla C. (org.). **Antropologia das práticas de poder: reflexões etnográficas entre burocratas, elites e corporações**. Rio de Janeiro: Contracapa/Faperj, 2014. p. 221-242.

BRUNO, Ana Carla dos Santos. **Waimiri Atroari Grammar**: some phonological, morphological, and syntactic aspects. University of Arizona, 2003.

BUCHILLET, Dominique. Os índios da região do Alto Rio Negro: história, etnografia e situação das terras. Laudo antropológico apresentado à Procuradoria Geral da República, 1990.

CANDIDO, Antônio. Informação sobre a Sociologia em São Paulo. **Ensaio Paulistas**. São Paulo: Anhembi, 1958.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. Moral e Ética. In: DE SOUZA LIMA, Antônio Carlos (coord. geral), **Antropologia e direito: temas antropológicos para estudos jurídicos**. Brasília / Rio de Janeiro / Blumenau: Associação Brasileira de Antropologia / Laced / Nova Letra, 2012, p. 94-102.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O processo de Assimilação dos Terena**. Série Livros, I. Museu Nacional. Rio de Janeiro, 1960.

_____. **O índio e o mundo dos brancos**. A situação dos Tukúna do Alto Solimões. Difusão Européia do livro. São Paulo, 1964.

_____. **A Sociologia do Brasil Indígena**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: Editora UNB, 1978.

_____. **O índio e o mundo dos brancos**. 3ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Pioneira, 1981.

_____. **A crise do Indigenismo** / Roberto Cardoso de Oliveira – Campinas: Editora da Unicamp, 1988.

_____. O movimento dos conceitos na antropologia. **Revista de Antropologia**, v. 36, p. 13-31, 17 dez. 1993.

_____. **Estilos de Antropologia**. Roberto Cardoso de Oliveira e Guilherme Raul Rubens (orgs.). Campinas, SP. Editora da Unicamp, 1995.

_____. **Sobre o pensamento Antropológico**. 2ª edição, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, Biblioteca Tempo Universitário n.º 83, 1997 [1988] [201 p]

_____. **O trabalho do antropólogo**. 2.a ed. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP, 2006.

CARNEIRO, Eder Jurandir. **Modernização recuperadora e o campo da política ambiental em Minas Gerais**. Tese Doutorado em Sociologia e Política. Belo Horizonte: UFMG, 2003,

CARNEIRO, Robert. The history of ecological interpretations of Amazonia: does Rossevelt have it Right? In: Sponed (org.). **Indigenous Peoples and the Future of Amazonia**. Tucson: University of Arizona Press, 1995.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Ofensivas contra os direitos indígenas. In: Povos Indígenas no Brasil/83. **Aconteceu**. Especial 14. CEDI, 1983.

_____. **Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1986.

_____. Pensar os índios: apontamentos sobre José Bonifácio. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org). **Antropologia do Brasil**. São Paulo, Brasiliense, 1986. p. 165-173.

_____. (org.). **História dos Índios no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras : Secretaria Municipal de Cultura : FAPESP, 1992.

_____. “Política Indigenista no Século XIX”. In: _____ (coord.), **História dos Índios no Brasil**, *op.cit.* 1992, p. 133-154.

_____. Apresentação. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida (Orgs). **Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico**. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

_____. Por uma história indígena e do indigenismo. In: **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009. p. 125-131.

CARVALHO, Bernardo. **Nove noites**. Romance. 2ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

CASTILHO, S.R.; TEIXEIRA, C.; SOUZA LIMA, A.C. **Antropologia das Práticas de Poder: Reflexões etnográficas entre burocratas, elites e corporações**. Rio de Janeiro: Contracapa/Faperj, 2014.

CEDI. Povos indígenas no Brasil/83. **Aconteceu**. Especial 14, comentários e fatos destacados na imprensa. São Paulo, 1983.

CESARINO, Leticia. Colonialidade Interna, Cultura e Mestiçagem: repensando o conceito de colonialismo interno na Antropologia contemporânea. **ILHA**, v. 19, n. 2, p. 73-105, dezembro de 2017.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o estado**. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora S.A., 1988.

COELHO, Elizabeth Maria Beserra. **Territórios em confronto: a dinâmica pela disputa da terra entre índios e brancos no Maranhão**. São Paulo: Ed. Hucitec, 2002.

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO/SP. **A questão da emancipação**. Lux Vidal (org). N 1. Global Editora, 1979.

CORRÊA, Mariza. Mestres e precursores. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto & RUBEN, Guilherme Raul (org). **Estilos de Antropologia**. Campinas: Editora da Unicamp, 1995. p. 191-213.

COUTINHO, Sergio Ricardo. Frei Theodósio da Veiga: Mercedário e “redentor de cativos” do Rio Urubu (Amazônia – séc. XVII). In: **Anais do décimo primeiro Simpósio Nacional de Estudos Missionários: Missões: a questão indígena**. Santa Rosa, 24 a 27 de outubro de 1995 / (coord.) de Tereza N. S. Christensen; Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul. Santa Rosa: Centro de Estudos Missionários: Ed. UNIJUÍ, 1997. p. 573- 580.

CRAPANZANO, Vincent. O dilema de hermes: o disfarce da subversão na descrição etnográfica. In: CLIFFORD, James & MARCUS, Georg E. (org.). **A escrita da cultura:**

poética e política da etnografia. Tradução Maria Claudia Coelho. Rio de Janeiro: EDUERJ/Papéis Selvagens Edições, 2016. p. 91-124.

CUNHA, Edgar Teodoro da. Índio imaginado: cinema, identidade e auto-imagem. **Cadernos de Antropologia e Imagem.** Rio de Janeiro, 12(1), 2001. p. 39-50.

DA MATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis.** Rio de Janeiro, Zahar, 1979.

DA MATTA, Roberto; LARAIA, Roque de Barros. **Índios e castanheiros:** a empresa extrativa e os índios no médio Tocantins. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1978.

DAS, Veena; POOLE, Deborah (ed.). **Anthropology in the Margins of the State.** Santa Fe: School of American Research Press, 2004.

DAVIS, Shelton. **Vítimas do milagre: o desenvolvimento e os índios no Brasil.** Tradução de Jorge Alexandre Faure Pontual. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

DESCOLA, Philippe. As lanças do crepúsculo: relações Jivaro na Alta Amazônia. Tradução de Dorothée de Bruchard. Ilustrações de Philippe Munch. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

DIAS DUARTE, Luis Fernando. Apresentação. In: Os grandes problemas da antropologia brasileira. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, Abril 2015, pp. 195-200. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132015000100195&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 09 de março de 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/0104-93132015v21n1p195>).

DO VALE, Maria Carmen R. **Waimiri Atroari em festa é maryba na floresta.** Manaus: UFAM, 2002. Dissertação (Mestrado em Natureza e Cultura) – Instituto de Ciências Humanas e Letras da Universidade do Amazonas, 2002.

EDELWEISS, Frederico G. O termo “Nheengatu”. In: **Estudos Tupis e Tupi-Guaranis: Confrontos e revisões.** Rio de Janeiro, Livraria Brasileira Editôra, 1969. p. 197- 204.

ENGELS, Friedrich. **Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem.** Friedrich Engels (1820-1895). Edição Ridendo Castigat Mores, 1999 [1876]. Disponível em: <http://www.ebooksbrasil.org/adobebook/macaco.pdf>.

ESPINOLA, Claudia Voigt. **O sistema médico Waimiri-Atroari:** concepções e práticas. Florianópolis: PPGAS/UFSC, 1995. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina, 1995.

FAUSTO, Carlos. **Os índios antes do Brasil.** Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2000. 94 pp. (Coleção "Descobrimdo o Brasil").

_____. Entre o passado e o presente: mil anos de história indígena no Alto Xingu. **Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI,** Brasília, v.2, n.2, p. 9-51, dez. 2005.

FARAGE, Nádia. **As muralhas do sertão:** os povos indígenas do Rio Branco e a colonização. Rio de Janeiro: Paz e Terra; Anpocs, 1991.

FARAGE, Nádia; SANTILLI, Paulo. Estado de sítio: territórios e identidades no vale do rio Branco. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 267-278.

FEARNSIDE, P.M. A Hidrelétrica de Balbina: O faraonismo irreversível versus o meio ambiente na Amazônia. In: **Hidrelétricas na Amazônia: Impactos Ambientais e Sociais na Tomada de Decisões sobre Grandes Obras**. Vol. 1. Editora do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA), Manaus, Amazonas, Brasil, 2015. p. 97-125.

FERNANDES, Fernando Roque. Afirmando diferenças: o papel do índio principal no cotidiano dos aldeamentos indígenas (1653-1673). **Fronteiras do Tempo**, v. 5, p. 211-222, 2014.

FERNANDES, Florestan. Desenvolvimento Histórico-Social da Sociologia no Brasil. Anhembi, 1957, p. 470-481.

_____. **A Etnologia e a Sociologia no Brasil**. São Paulo: Anhembi, 1958.

FERRAZ, Iara. De Gaviões à Comunidade Parkatêjê: **uma reflexão sobre processos de reorganização social**. 1998. 212 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1998.

FERREIRA, Alexandre R. Viagem Filosófica ao Rio Negro, 2ª ed. organizada, atualizada, anotada e ampliada por SANTOS, Francisco J., UGARTE, Auxiliomar S. e OLIVEIRA, Mateus C. Manaus: EDUA/Editora do INPA, 2007, pp. 564-571.

FERREIRA, Lúcio Menezes; NOELLI, Francisco Silva. João Barbosa Rodrigues: precursor da etnoclassificação na arqueologia amazônica. **Amazonica - Revista de Antropologia**, [S.l.], v. 1, n. 1, abr. 2016. ISSN 2176-0675. Disponível em: <<https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/view/138/214>>. Acesso em: 10 ago. 2018. doi:<http://dx.doi.org/10.18542/amazonica.v1i1.138>.

FILHO, Edson Tosta Matarezio. **Ritual e pessoa entre os Waimiri-Atroari**. São Paulo, FFLCH/USP, 2010. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2010.

FILHO, Wilson Trajano; MARTINS, Carlos Benedito. Introdução. In Wilson Trajano Filho e Gustavo Lins Ribeiro (org.), **O campo da antropologia no Brasil**. Rio de Janeiro: Contracapa Livraria / Associação Brasileira de Antropologia, 2004.

FOLHES, Ricardo. T. **O Lago Grande do Curuai: história fundiária, usos da terra e relações de poder numa área de transição várzea-terra firme na Amazônia**. 2016. 299 f. Thèse (Doctorat Géographie) - soutenue à l'Université Paris 3 Sorbonne Nouvelle/Universidade Federal do Pará, Belém/Paris, 2016.

FOLHES, Rodrigo T. **O Antropólogo como Nativo: etnografia sobre a produção do relacionamento etnográfico (William Crocker e os Ramkokamekra-Canela)**. Rio de Janeiro: PPGSA/IFCS/UFRJ, 2004. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2004.

_____. Ritual burocrático de ocupação do território pelo setor elétrico: o caso da avaliação ambiental integrada da bacia do Tapajós. In Daniela Fernandes Alarcon, Brent Millikan e Mauricio Torres (org.). **Ocekadí: hidrelétricas, conflitos socioambientais e resistência na Bacia do Tapajós**. Brasília-DF: International Rivers; Santarém – PA: Programa de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Oeste do Pará, 2016. p. 143-166.

_____. Linhas, mapas e fronteiras: desafios à territorialidade Kinja. In: **Povos Indígenas no Brasil: 2011-2016**. Editores gerais Beto Ricardo e Fany Ricardo. São Paulo, Instituto Socioambiental, 2017. p. 310-312.

FOLHES, Rodrigo T. et al. LT 500 kv Manaus – Boa vista e subestações associadas. **Estudo do Componente Indígena do EIA**. Rio de Janeiro: TNE/Ecology Brasil, 2014.

FOUCAULT, MICHEL. Sobre a geografia. In: **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro, Graal, p. 153-165, 1979a.

FOUCAULT, MICHEL. Genealogia e poder. In: **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro, Graal, p. 167-178, 1979b.

_____. Subject and Power. In: DREYFUS, Hubert and Paul RABINOW (org.), **Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics**. Chicago: The University of Chicago Press, 1983, pp. 208-226.

FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. Sagas sertanistas: práticas e representações do campo indigenista no séc. XX. Rio de Janeiro: UFRJ/MN/PPGAS, 2005. Tese (doutorado) – UFRJ/MN/ Programa de Pósgraduação em Antropologia Social, 2005.

FREIRE, Deolinda J. Theodor de Bry e a narrativa visual da *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias*. **Revista USP**, São Paulo, n.77, p. 200-215, março/maio 2008

GALVÃO, Eduardo. Cultura e sistema de parentesco das tribos do alto Xingu. **Boletim do Museu Nacional**, n. s., Antropologia, nº 14. Rio de Janeiro, 1953.

GARRIDO, Carlos Miguez. **Fortificações do Brasil**. Separata do Vol. III dos Subsídios para a História Marítima do Brasil. Rio de Janeiro: Imprensa Naval, 1940.

GEERTZ, Clifford. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Tradução de Vera Mello Joscelyne. Petrópolis: Ed. Vozes, 1997.

_____. **Obras e Vidas: o antropólogo como autor**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

GOFFMAN, Erving. **The presentation of self in everyday life**. Garden City, NY, Doubleday, 1959.

_____. **Manicômios, Prisões e Conventos**. São Paulo: Editora Perspectiva. 1961.

_____. **Frame analysis**. New York: Harper, 1974.

_____. **Estigma: Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

GOMES, Bruno. Interfaces do Indigenismo: sobre fazer política por meio de associações indígenas. **Comunicação apresentada 29ª RBA**, 2014. Natal. Brasil. Mimeo.

GOMES, Mércio Pereira. **The ethnic survival of the Tenetehara Indians of Maranhão, Brazil**. Tese de doutoramento por The University of Florida (Xerox Microfilms International, 78-6699), 1977.

GOODY, Jack. O mito, o ritual e o oral. Tradução de Vera Joscelyne. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. (Coleção Antropologia)

GROSS, Daniel. Protein Capture and Cultural Development in the Amazon Basin. **American Anthropologist**, v. 77, p. 526-549, 1975.

GROSS, Daniel. Proteína y cultura en la Amazonia: una segunda revisión. **Amazonia Peruana**, v.3, p.127-144, 1982.

HECKENBERGER, Michael J. **War and peace in the shadow of empire: sociopolitical change in the upper Xingu of Southeastern Amazonia, A.D. 1250- 2000**. Pittsburgh: University of Pittsburgh. 1996. (Tese de Doutorado).

HEUFEMANN-BARRÍA, Elsa Otilia. Raíces Medievales de Las Crônicas Coloniales Españolas: las “Relaciones” del Río Amazonas. São Paulo, 2000. Tese (Doutorado em Letras). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2000.

HERRMANN, Lucila. Evolução da estrutura social de Guaratinguetá num período de trezentos anos. Instituto de Pesquisas Econômicas, 1948.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil / Sérgio Buarque de Holanda**. São Paulo: Brasiliense : Publifolha, 2000. - (Grandes nomes do pensamento brasileiro). Disponível em: https://archive.org/stream/VisaoDoParaísoSergioBuarqueDeHolanda/Vis%C3%A3o%20do%20Para%C3%Adso%20-%20S%C3%A9rgio%20Buarque%20de%20Holanda_djvu.txt.

HOWARD, Catherine V. A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida (Orgs). **Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico**. São Paulo: Editora UNESP, 2002. p. 25-60.

HÜBNER, Georg; KOCH-GRÜNBERG. Die Yauapery. **Zeitschrift für Ethnologie**. Heft 1 & 2 pp.225-248, Ano 39, Berlin, 1907.

INGOLD, Tim. **Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description**. London: Routledge, 2011.

INGOLD, Tim. **Lines: a brief history**. Londres, Routledge, 2007.

JACKSON, John L. Jr. On ethnographic sincerity. **Current Anthropology** 51 (Suppl. 2), 2010, pp. 279–287.

KRÄUTLER, Erwin. “E vai compreender a nossa luta pela justiça”. Mobilização social na Amazônia [recurso eletrônico] : a ‘luta’ por justiça e por educação / organização Paula Lacerda. - 1. ed. - Rio de Janeiro: E-Papers, 2014.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. **Del Roraima al Orinoco**. Tradução de F. de Ritter. Caracas: Banco Central de Venezuela, 1979. 3 v

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. **Dois anos entre os indígenas**: viagens ao noroeste do Brasil (1903-1905). Manaus: EDUA/FSDB, 2005.

KOHLHEPP, Gerd. A importância de Leo Waibel para a geografia brasileira e o início das relações científicas entre o Brasil e a Alemanha no campo da geografia. **Revista Brasileira de Desenvolvimento Regional**, Blumenau, 1 (2), 2013. p. 29-75.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xama Yanomami. Davi Kopenawa e Bruce Albert; tradução Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro – 1ª ed – São Paulo: Companhia as Letras, 2015.

LANDÉ, Carl. Introduction: the dyadic basis of clientelism. In: Schmidt, Steffen et alii (ed.). Friends, follower, and factions. A reader in political clientelism. Berkeley: University of California Press, 1977. pp. xiii-xxxvii.

LARAIA, Roque de Barros. A etnologia de Egon Schaden. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2013, V. 56 N° 1. p. 427-39.

LATHRAP, Donald W. **The upper Amazon**: ancient peoples and places. London: Thames and Hudson; Nova York: Praeger, 1970.

LEITE LOPES, Jose Sergio. Sobre processo de “ambientalização” de conflitos e sobre dilemas da participação. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 12, n. 25, p. 31-64, jan./jun. 2006.

LEONARDI, Victor, P. de Barros. Os historiadores e os rios: natureza e ruína na Amazônia brasileira. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, Paralelo 15, 2013.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A crise moderna da antropologia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 10, n. 1-2, dez. 1962, pp. 19-26. [ISSN 1678-9857.] Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/110422/108960>>. Acesso em: 21 junho 2018. doi:<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.1962.110422>.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Un autre regard. **L’Homme**, v.33, p. 7- 10, 1993.

_____. **O cru e o cozido**. São Paulo: Cosac Naif, 2004.

_____. **O homem nu**. (mitológicas v. 4); Claude Lévi-Strauss. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naif, 2011.

LITTLE, Paul Elliot. Superimposed cosmographies on regional Amazonian frontiers. Brasília: Departamento de Antropologia/UnB. **Série Antropologia** n° 219, p. 1-32, 1997.

_____. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. Brasília: Departamento de Antropologia/UnB. **Série Antropologia** n° 322, p. 1-32, 2002

LOW, Seta M., MERRY, Sally Engle. Engaged Anthropology: Diversity and Dilemmas. **Current Anthropology**, Volume 51, Supplement 2, October 2010. p. S203-S205.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do pacífico ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné, Melanesia. São Paulo: Abril Cultural, 1976. [436 p.] (Col. Os Pensadores, v.43).

MARCONDES, Danilo. **Textos Básicos de Linguagem**: de Platão a Foucault. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

MARCHON, Albino. **Do Oiapoque ao Chui**: aventura e história no litoral do Brasil. Editora Simplíssimo (edição digital), 2016.

MARTINS, Carlos Benedito. Notas sobre o sentimento de embaraço em Erving Goffman. **Rev. bras. Ci. Soc.**, São Paulo, v. 23, n. 68, p. 137-144, Oct. 2008.

_____. A contemporaneidade de Erving Goffman no contexto das ciências sociais. **Revista Brasileira de Ciências Soc.** São Paulo, v. 26, n. 77, out. 2011, pp. 231-240. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092011000300019&lng=en&nrm=iso. Acesso em 17 de junho de 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69092011000300019>.

MARTINS, José de Souza. **Capitalismo e Tradicionalismo**: Estudos sobre as contradições da sociedade agrária no Brasil. São Paulo, Pioneira, 1975. 162 p.

_____. O tempo da fronteira. Retorno à controvérsia sobre o tempo histórico da frente de expansão e da frente pioneira. **Tempo Social**, São Paulo, v. 8, n. 1, p. 25-70, June 1996. ISSN 1809-4554. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ts/article/view/86141>. Acesso em: 24 July 2018. doi:<http://dx.doi.org/10.1590/ts.v8i1.86141>.

MAUSS, Marcel. Efeito físico no indivíduo da ideia de morte sugerida pela coletividade (Austrália, Nova Zelândia). In: **Sociologia e Antropologia**. Tradução, Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MEGGERS, Betty J. Environmental Limitation on the Development of Culture. **American Anthropologists**, v. 56, p.801-824, 1954.

MEGGERS, Betty J. Environmental and culture in Amazonia: an appraisal of the theory of environmental limitations. In: PALERM, A. **Studies in human ecology**. Washington DC: Panam Union, 1957. p. 71-89.

MELATTI, Julio Cezar. **Índios e Criadores**: a situação dos krahó na área pastoril do Tocantins. Rio de Janeiro: UFRJ (Monografias do Instituto de Ciências Sociais, n. 3), 1967.

MELO, Joaquim Rodrigues de. **A política indigenista no Amazonas e o serviço de proteção aos índios: 1910-1932**. 2007. 233 f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2007.

MENEZES, Claudia. **Missionários e índios em Mato Grosso** (Os Xavantes da Reserva de São Marcos). Tese (Doutorado em Ciência Política). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1984. [664 p.]

MENEZES, Claudia; MARTINS, Carlos Benedito. A contemporaneidade de Erving Goffman no contexto das ciências sociais. **Revista Brasileira de Ciências Soc.** São Paulo, v. 26, n.77, out. 2011, p.231-240. Disponível em: <>. Acesso em 17 de junho de 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69092011000300019>.

MENEZES, Maria Lucia Pires. **Parque Indígena do Xingú**. A construção de um território estatal. Campinas, SP: Editora da Unicamp; São Paulo: Imprensa Oficial, 2000.

MEIRA, Sérgio. A família lingüística Caribe (Karíb). **Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI**, Brasília, v.3, n.1/2, p.157-174, jul./dez. 2006.

MICELI, Sergio (org). **As Ciências Sociais no Brasil: Tendências e Perspectivas**. São Paulo: Editora Sumaré, ANPOCS. Brasília: CAPES, 1999.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MONTE, Paulo Pinto. **Etno-história Waimiri Atrosri (1663-1962)**. São Paulo: PUC, 1992. 167p. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1992.

MONTEIRO, John M. **Negros da Terra: Índios e Bandeirantes Nas Origens de São Paulo**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. 320p.

_____. O Desafio da História Indígena no Brasil. In: SILVA, Aracy Lopes da Silva; GRUPIONI, Luís D. Benzi (org.) **A Temática Indígena na Escola**. Novos Subsídios para Professores de 1º e 2º Graus. 3ª ed. São Paulo: Global. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 2000. p. 221-228.

MOREIRA, Ildeu de Castro. Uma ciência, uma ditadura e os físicos. **Cienc. Cultura**. São Paulo, v. 66, n. 4, dezembro de 2014, pp. 48-53. Disponível em: <http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S000967252014000400015&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 11 de junho de 2018.

MOREIRA, Vânia. O ofício do historiador e os índios: sobre uma querela no Império. **Rev. Bras. Hist.**, São Paulo, v. 30, n. 59, p. 53-72, June 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010201882010000100004&lng=en&nrm=iso>. access on 20 Aug. 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-01882010000100004>.

MOSSE, David. **Cultivating Development**. An ethnography of Aid Policy and Practice. London-New York: Pluto Press, 2005, p. viii-xix; 1-20.

NEIBURG, Federico. **Os intelectuais e a invenção do peronismo**: estudos de Antropologia Social e Cultural. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1997.

NOVAES, Sylvia Caiuby. **Jogo de espelhos**: imagens da representação de si através dos outros. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1993.

OFFERLÉ, Michel (org.) **Sociologie de l'institution**. Paris: Belin, 2011

ORTNER, Sherry. Conferencias de Sherry B. Ortner. In: Reunião Brasileira de Antropologia (2ª: Goiânia: 2006) **Conferências e práticas antropológicas** / textos de Bárbara Glowczewski, (et.alli.); organizadores Miriam Pillar Grossi, Cornelia Eckert, Peter Henry Fry. Blumenau: Nova Letra, 2007. p. 17-80.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. O cabloco e o brabo. Notas sobre duas modalidades de força-de-trabalho na expansão da fronteira amazônica. **Encontros com a civilização brasileira**, 11:101-140, 1979.

_____. Demarcando os direitos indígenas à terra. Povos Indígenas no Brasil/83. **Aconteceu**. Especial 14. CEDI, 1983.

_____. **O nosso governo**: os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo/ Brasília: Marco Zero/ CNPq, 1988.

_____(org.). **Indigenismo e territorialização**: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.

_____. **Ensaio em Antropologia Histórica**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1999.

_____(org.). **A Viagem da Volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2004 [1999].

_____. Pluralizando tradições etnográficas: Sobre um certo mal-estar na Antropologia. In: Esther Jean Langdon e Luíza Garnelo (organizadoras). **Saúde dos Povos Indígenas**: Reflexões sobre antropologia participativa. Rio de Janeiro. Contra Capa/Associação Brasileira de Antropologia. 2004. p. 6-24.

_____. Mensurando alteridades, estabelecendo direitos: práticas e saberes governamentais na criação de fronteiras étnicas. **Dados**, Rio de Janeiro, v. 55, n. 4, p. 1055-1088, Dec. 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-52582012000400007&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 28 de junho de 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/S0011-52582012000400007>.

_____. **Regime tutelar e faccionalismo**. Política e Religião em uma reserva Ticuna. Rio de Janeiro: CASA 8, 2015.

_____. **O nascimento do Brasil e outros ensaios**: “Pacificação”, Regime Tutelar e Formação de Alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

PAGLIARO, H.; AZEVEDO, M.M.; SANTOS, R.V. (org.). **Demografia dos povos indígenas no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz/Abep, 2005.

PEIRANO, Mariza. **The Anthropology of Anthropology: the Brazilian Case**. Tese de doutorado. Harvard University, 1981.

_____. Da Lógica à etnografia da Ciência. **Anuário Antropológico /88**. Editora Universidade de Brasília, 1991.

_____. A antropologia de Florestan Fernandes.in: Uma antropologia no plural: três experiencias contemporâneas. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1992.

_____. A favor da etnografia. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

_____. A Antropologia no Brasil (Alteridade Contextualizada). In: MICELI, S. (org.), **As Ciências Sociais no Brasil: Tendências e Perspectivas**. São Paulo: Editora Sumaré, ANPOCS; Brasília, CAPES, 1999. p. 225-266.

_____. A Antropologia como ciência social no Brasil. **Etnográfica**, Vol. IV (2), 2000. p. 219-232.

_____. **A teoria viva e outros ensaios de antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

PERES, Sidnei Clemente. **Cultura, política e identidade na Amazônia**. o associativismo indígena no Baixo Rio Negro / Sidnei Clemente Peres. – Campinas, SP: [s.n.], 2003.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.), **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras / Secretaria Municipal de Cultura/ Fapesp, 1992. p.115-132.

PIERSON, Donald. **Cruz das Almas: a Brazilian Village**. Smithsonian Institution. Institution of social anthropology, publication nº 12. United States, Gov. Printing Office, Washington, 1948.

PIERSON, Donald; CUNHA, Mário Wagner Vieira da. Pesquisa e possibilidades de pesquisas no Brasil. In **Sociologia**, São Paulo, vol. 9, pp. 234-256, pp. 350-378; vol. 10, pp. 1-18, 1947-1948.

PINA-CABRAL, J. Uma história de sucesso: a antropologia brasileira vista de longe. In: FILHO, Wilson Trajano e RIBEIRO, Gustavo L. (ed.), **O Campo da Antropologia no Brasil**, Rio de Janeiro: Contracapa Livraria, 2004. p. 249-265.

PORRO, A. História Indígena do alto e médio Amazonas: século XVI a XVIII. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 175-196.

_____. **O povo das águas: ensaios de etno-história amazônica**. Petrópolis, Brésil:Vozes, 1996.

POSEY, D. A. William; BALÉE, William;. **Resource management in Amazonia**: indigenous and folk strategies. New York: New York Botanical Garden, 1989.

RAMOS, Alcida Rita. Ethnology in Brazilian Style. **Cultural Anthropology**, vol. 5(4), p. 452-472, 1990.

_____. The Hyperreal Indian. **Série Antropologia**, n.º 135. Brasília: Departamento de Antropologia/UnB, 1992.

_____. Os caminhos do exotismo e o indigenismo brasileiro. Coleção documentos, **Série Antropologia**, n.º 2. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 1994.

_____. Convivência interétnica no Brasil: os índios e a nação brasileira. **Série Antropologia**. Brasília, 1997.

_____. Revisitando a etnologia brasileira. In: Carlos Benedito Martins e Luiz Fernando Dias Duarte (coord.), **Horizontes das Ciências Sociais no Brasil**: Antropologia / São Paulo: ANPOCS, 2010, p. 25-50.

_____. Indigenismo: um orientalismo americano. **Anuário Antropológico/2011-I**, 2012: 27-48.

RAMOS, Arthur. Os grandes problemas da antropologia brasileira. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, Abril 2015, pp. 195-212. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132015000100195&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 09 de março de 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/0104-93132015v21n1p195>).

RAMOS, D.; OBERT, K. Uma tradução do artigo “Die Makú” de Theodor Koch-Grünberg (1906). **Revista de Antropologia**, v. 60, n. 2, p. 588-633, 27 set. 2017.

REDFIELD, Robert; LINTON, Ralph; HERSKOVITS, Melville Jean. Memorandum for the Study of Acculturation. In **American Anthropologist**, vol. 38, pp. 149-152, 1936.

RENAULT-LESCURE, Odile. As palavras e as coisas do contato: os neologismos Kali’na (Guiana Francesa). In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (Orgs.). **Pacificando o branco**: cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: Unesp, 2002. p. 85-112.

RIBEIRO, Darcy. Convívio e contaminação. **Sociologia**, vol. XVIII, n.º1, São Paulo, 1956. p. 3-50.

_____. Cultura e línguas indígenas do Brasil. **Educação e Ciências Sociais**. Vol. 2, n.º 6, nov. Rio de Janeiro, CBPE. 1957. p. 1-102.

_____. A política indigenista brasileira. Serviço de informação Agrícola. Ministerio da Agricultura. Rio de Janeiro, 1962.

_____. **Os índios e a civilização**. A integração das populações indígenas no Brasil moderno. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1970.

_____. **Os índios e a civilização.** A integração das populações indígenas no Brasil moderno. 5ª ed. Petropolis, RJ: Editora Vozes, 1986.

RIBEIRO, Gustavo Lins. **Ambientalismo e Desenvolvimento Sustentado.** Nova ideologia/utopia do desenvolvimento. **Série Antropológica** 123. Brasília: Fundação Universidade de Brasília, 1992.

_____. Practicing Anthropology in Brazil: A Retrospective Look at Two Time Periods. In: **Practicing Anthropology: Applying Anthropology in Brazil.** Professionalism and the Commitment to Social Action. v.26, n.3, Summer 2004.

_____. Poder, redes e ideologia no campo do desenvolvimento. In: ZHOURI, Andreia (org), **Desenvolvimento, reconhecimento de direitos e conflitos territoriais.** Brasília/ DF, ABA, 2012.

RIVIÈRE, Peter. **Marriage among the Trio:** a principle of social organization. Oxford: Clarendon Press, 1969.

_____. **O Indivíduo e a Sociedade na Guiana:** um estudo comparativo sobre a organização social Ameríndia. Tradução Carlos Eugenio Marcondes de Moura. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2001.

RODRIGUES, João Barbosa. Tribu dos Aruaquis e Pariquis. In: **Revista da Exposição Antropológica Brasileira.** Rio de Janeiro: Typographia de Pinheiro, 1882a.

_____. Tribu dos Uasahys. In: **Revista da Exposição Antropológica Brasileira.** Rio de Janeiro: Typographia de Pinheiro, 1882b.

_____. Tribu Aruaquis e Pariquis:Coroconô, festa dos mortos. In: **Revista da Exposição Antropológica Brasileira.** Rio de Janeiro: Typographia de Pinheiro, 1882c.

_____. **Exploração dos rios Urubú e Jatapú.** Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1875.

_____. **Rio Jauapery.** A pacificação dos Crichanás. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1885. 274p.

RODRIGUES, Renan Albuquerque. **Vidas despedaçadas impactos socioambientais da construção da usina hidrelétrica de balbina (AM), amazônia central.** Manaus, AM: UFAM, 2013. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal do Amazonas, 2013.

ROMERO, Sylvio. **Ethnographia brasileira:** Estudos críticos sobre Couto de Magalhães, Barbosa Rodrigues, Teophilo Braga e Ladislao Netto. Rio de Janeiro: Alves & Cia, 1888.

ROOSEVELT, Anna C. Parmana:prehistoric maize and manioc subsistence along the Amazon and Orinoco. Nova York: Academic Press,1980.

_____. Arqueologia Amazônica. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.), **História dos Índios no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras / Secretaria Municipal de Cultura/ Fapesp, 1992. p. 53-86.

SA, Magali Romero. O botânico e o mecenas: João Barbosa Rodrigues e a ciência no Brasil na segunda metade do século XIX. **Hist. cienc. saude**, Rio de Janeiro, v. 8, supl. p. 899-924, 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59702001000500006&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 10 Aug. 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-59702001000500006>.

SAHLINS, Marshall. I. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). **Mana**, v. 3, n. 1, Rio de Janeiro, 1997.

_____. **Cultura na prática**. 2ª ed. Rio de Janeiro: editora UFRJ, 2007.

_____. **Metáforas Históricas e Realidades Míticas**: estrutura nos primórdios do reino das ilhas Sandwich. Tradução e apresentação, Fraya Frehse. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

SALES, José Batista de. **Romance de primas e primos, de Carlos Drummond de Andrade**: tradição crítica, ironia e lirismo. Anais do SILEL. Volume 3, Número 1. Uberlândia: EDUFU, 2013.

SAMPAIO, Francisco Xavier Ribeiro de. **Diário de Viagem**. Lisboa: Typografia da Academia, 1825.

SAMPAIO, P.M. “Aleivosos e rebeldes”: Lideranças indígenas no Rio Negro, século XVIII. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História** – ANPUH: São Paulo, julho 2011.

SANTOS, Francisco Jorge dos. Nos confins ocidentais da Amazônia portuguesa: mando metropolitano e prática do poder régio na Capitania do Rio Negro no século XVIII / Francisco Jorge dos Santos. - Manaus, AM: UFAM, 2012. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal do Amazonas, 2012.

SCHADEN, Egon. O Estudo do Índio Brasileiro - Ontem e Hoje. **Revista de História** 12: 1952, pp. 385-402.

_____. **Aculturação indígena** – Ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contato com o mundo dos brancos. São Paulo: Livraia Pioneira Editora/Editora da Universidade de São Paulo, 1969.

SCHWARTZ, Stuart B. **Burocracia e sociedade no Brasil Colonial**. São Paulo: Ed. Perspectiva (Coleção Estudos 50), 1979 [1975].

SCOTT, James C. ¿Patronazgo o explotación?. In: GELLNER, Ernest et al. **Patronos y clientes** en las sociedades mediterraneas. Traducción de Jesús Manuel Fernández. Madrid: Ediciones Júcar, 1985. p. 35-61.

_____. **Domination and the arts of resistance**: hidden transcripts. Yale University Press; New Haven and London, 1990.

_____. Formas cotidianas de resistência camponesa. **Raízes**. Campina Grande, vol. 21, n 01, p. 10-31, jan/jun. 2002.

SEARLE, John. Philosophy of Language: an interview with John Searle. Revista Virtual de Estudos da Linguagem - **ReVEL**. Vol. 5, n. 8, março de 2007.

_____. Speech Acts, Cambridge University Press, 1969.

SHARMA, Aradhana, GUPTA, Akhil. **The anthropology of the state: a reader**/edited by Aradhana Sharma and Akhil Gupta. Malden. Oxford; Carlton; Blackwell, 2006.

SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luis Donisete Brenzi (orgs). A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus. 1ª ed. São Paulo: Mari – Grupo de Educação Indígena/USP; Brasília: Ministério da Educação e do Desporto – UNESCO, 1995.

SILVA, Cristhian Teófilo da; LORENZONI, Patricia. A moldura positivista do indigenismo: a propósito do Estatuto do Índio para a proteção de povos indígenas no Brasil. **Série Ceppac**, n. 040, Brasília: CEPPAC/UnB, 2012.

SILVA, Hélio RS. Uma situação etnográfica: andar e ver. **Horizontes antropológicos**. Porto Alegre, v. 15, n. 32, dez. 2009, pp. 171-188. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832009000200008&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 11 de junho de 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832009000200008>.

SILVA, Marcio F. **Romance de primos e primas: uma etnografia do parentesco Waimiri Atroari**. Manaus: Editora Valer/Edua, 2009.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O Antropólogo e sua Magia: Trabalho de Campo e Texto Etnográfico nas Pesquisas Antropológicas sobre Religiões Afro-brasileiras**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

SILVA JUNIOR, J. A. **Awkhê ressignificado: os movimentos messiânicos Canela**. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Sociais) – Centro de Ciências Humanas, Universidade Federal do Maranhão, São Luis, 2006.

SIMONIAN, Ligia T. L. A presença de Juruna. In: Povos Indígenas no Brasil/83. **Aconteceu**. Especial 14. CEDI, 1983.

SOARES, Ligia Raquel Rodrigues; MELO, Maycon. Redes de relações Timbira: estudos de caso a partir dos etnomios em uso pelos Rãmkôkamêkra/Canela e os Gavião Pyhcop catui. **REPOCS** – Universidade Federal do Maranhão, Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, v.15, n. 29, 2018. p. 35-57.

SORJ, Bernardo. **A construção intelectual do Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

SOUZA, Laura de Mello e. O nome do Brasil. **Revista de História**, São Paulo, n. 145, p. 61-86, dec. 2001. ISSN 2316-9141. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revhistória/article/view/18919>>. Acesso em: 23 July 2018. doi:<http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9141.v0i145p61-86>.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. **Aos fetichistas, Ordem e Progresso:** um estudo do campo indigenista no seu estado de formação. 2 vol. Dissertação de mestrado em Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1985.

_____. Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade: considerações sobre a constituição do discurso e da prática da proteção fraternal no Brasil. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil.** Rio de Janeiro/ São Paulo: UFRJ/Marco Zero, 1987, pp. 149-214.

_____. O governo dos Índios sob a gestão do SPI. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). **História dos Índios no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 155-174.

_____. **Um grande cerco de paz:** poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.

_____. Sobre gestar e gerir a desigualdade: pontos de investigação e diálogo. In: Antonio Carlos de Souza Lima (org.). **Gestar e gerir:** estudos para uma antropologia da administração pública no Brasil. Rio de Janeiro Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2002 (Coleção Antropologia da política; 18) p. 11-22.

_____. Anthropology and Indigenous People in Brazil: Ethical Engagement and Social Intervention. In: **Practicing Anthropology:** Applying Anthropology in Brazil: Professionalism and the Commitment to Social Action; v.26, n.3, Summer 2004,

_____. Os povos indígenas na invenção do Brasil: na luta pela construção do respeito à pluralidade. In: LESSA, Carlos (org.). **Enciclopédia da brasilidade:** auto-estima em verde amarelo. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2005, pp. 218-231.

_____. A participação indígena no contexto dos governos Lula. In: **Povos indígenas no Brasil: 2006-2010/** (editores gerais Beto Ricardo e Fany Ricardo). São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011, pp 91-95.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos de., BARROSO HOFFMANN, Maria. (orgs.). **Etnodesenvolvimento e Políticas Públicas: bases para uma nova política indigenista.** Rio de Janeiro: Contracapa/LACED, 2002.

SOUZA-MAZUREK, R. R. DE S. *Kinja txi taka nukwa myrykwase:* fishing and hunting among the waimiri atroari indians from central amazonia. The degree of Doctor of Philosophy in Biological Sciences in the Graduate College of the University of Illinois at Chicago, 2001.

SOUZA-MAZUREK, R. R.; TEMEHE PEDRINHO, XINYMY FELICIANO, WARAIÉ HILÁRIO, SANAPYTY GERÔNICO, EWEPE MARCELO. Subsistence hunting among the Waimiri Atroari Indians in central Amazonia, Brazil. *Biodiversity and Conservation* 9: 579-596, 2000.

STOCKING Jr. George. Afterword: a View from the Center. *Etnhos*, (2), 1980.

TACCA, Fernando. O índio na fotografia brasileira: incursões sobre a imagem e o meio. **História, Ciências, Saúde**. v.18, n.1, jan.-mar. 2011, p.191-223. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/hcsm/v18n1/12.pdf>.

TEIXEIRA, Carla C. e SOUZA LIMA, A.C. A Antropologia da administração e da governança no Brasil: área temática ou ponto de dispersão? In: Carlos Benedito Martins e Luiz Fernando Dias Duarte (coord.), **Horizontes das Ciências Sociais no Brasil: Antropologia** / São Paulo: ANPOCS, 2010, p. 51-95.

TILLY, Charles. Popular Contention in Great Britain, 1758-1834. In: Traugott, Mark (org.). **Repertoires and cycles of collective action**. Durham, NC: Duke University Press, 1995, p. 15-42.

TILLY, Charles; TARROW, Sidney. **Contentious Politics**. Paradigm Publishers, 2006, 224 pp.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América, A questão do outro**. 2ªed. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo, Martins Fontes, 1988.

UGARTE, Auxiliomar Silva. **O Mundo Natural e as Sociedades Indígenas da Amazônia na Visão dos Cronistas Ibéricos (séculos XVI-XVII)**. São Paulo, 2004. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, 2004.

VALENTE, Rubens. **Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura**. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

VALENTIN, Andreas. George Huebner e Theodor Koch-Grünberg: diálogos na amazônia, 1905-1924. Trabalho apresentado na **26ª. Reunião Brasileira de Antropologia**, realizada entre os dias 1 e 4 de junho de 2008, Porto Seguro, Bahia, Brasil. Disponível em http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_26_RBA/grupos_de_trabalho/trabalho_s/GT%2011/Andreas%20Valentin%20-%20ABA%202008%20GT%2011.pdf

VANZOLINI, Marina. Ser e não ser gente: dinâmicas da feitiçaria no alto Xingu. **Mana**. Rio de Janeiro, v. 19, n. 2, p. 341-370, ago. 2013. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132013000200005&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 07 de setembro de 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132013000200005>.

VAN VELTHEM, Lucia Hussak. “Feito por inimigos”, os brancos e seus bens nas representações Wayana do contato. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida (Orgs). **Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico**. São Paulo: Editora UNESP, 2002. p. 61-84.

VELHO, Gilberto. **A Utopia Urbana: Um Estudo de Antropologia Social**. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

_____. **Desvio e divergência: uma crítica da patologia social**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar; 1974.

_____. Becker, Goffman e a Antropologia no Brasil. **ILHA** - Florianópolis, v.4, n.1, julho de 2002, pp. 5-16.

VELHO, Otavio Guilherme. **Capitalismo autoritário e campesinato**. São Paulo, DIFEL, 1976.

_____. As Ciências Sociais a partir das margens. **Áltera - Revista de Antropologia**, João Pessoa, v.1, n.1, p. 57-66, jul./dez. 2015.

VERDUM, Ricardo. **Etnodesenvolvimento: nova/velha utopia do indigenismo**. Tese de Doutorado, Centro de Pesquisas e Pós-Graduação sobre as Américas. Brasília: Universidade de Brasília, 2006.

VILAÇA, Aparecida. **Quem somos nós: os Wari' encontram os brancos**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. O homem nu compreenderá. (s/d). Disponível em: https://www.academia.edu/31861040/O_homem_nu_compreender%C3%A1.

_____. **Araweté: os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1986.

_____. O campo na selva, visto da praia. **Estudos Históricos**, v.5, n.10, p.170- 90, 1992.

_____. Etnologia brasileira. In: Miceli, Sérgio (Org.). **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**. São Paulo: Editora Sumaré/Anpocs/Capes, Volume I, 1999. p.109-223.

_____. O nativo relativo. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113-148, Apr. 2002a.

a

_____. O problema da afinidade na Amazônia. In: **A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaio de Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002b, pp. 87-180.

_____. **Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Ubu Editora, n-I edições, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B.; ANDRADE, Lúcia M.M.de. Hidrelétricas do Xingú: o Estado contra as sociedades indígenas. In: Leinad Ayer O. Santos e Lúcia M.M de Andrade (orgs). **As hidrelétricas do Xingu e os povos indígenas**. Comissão Pró-Índio de São Paulo. São Paulo, 1988. p. 7-24.

VON GRAEVE, Bernard. **Protective Intervention and Interethnic Relations: A Study of Domination on the Brazilian Frontier**. Tese de Doutorado, University of Toronto, 1976.

VON MARTIUS, Carl F. P. Die vergangenheit und zukunft der amerikanischen menschheit. In: **Beitrage zur ethnographie und sprachenkunde amerikas zumal brasiliens**. Vol. I: Zur Ethnographie. Friedrich Fleicher. Leipzig, 1867. p. 1-42.

WAGLEY, Charles. Influências culturais sobre a população: uma comparação entre duas tribos Tupi. Tradução de Thekla Hartmann (1ª ed. 1949). **Revista do Museu Paulista**, n.s., vol. 5, 1951, pp. 95-104.

_____. **Amazon town: a study of man in the tropics**. The Macmillam Company, New York, 1953.

WAGLEY, Charles & Eduardo GALVÃO. Os índios Tenetehara (uma cultura em transição). Rio de Janeiro: MEC-Serviço de Documentação, 1961. (a 1ª edição, em inglês, é de 1949. Nova York).

WALLERSTEIN, Immanuel et al. Para abrir as ciências sociais. Relatório da Comissão Gulbenkian sobre a reestruturação das Ciências Sociais. São Paulo: Cortez Editora, 1996.

WILLEMS, E. **Cunha**: tradição e transição em uma cultura rural do Brasil. São Paulo: Secretaria da Agricultura do Estado de São Paulo, 1947.

WOLF, Eric. Kinship, friendship, and patron-client: relations in complex societies. In: **Pathways of power building an anthropology of the modern world**. Berkeley: University of California Press, 2001. p. 166-183.

WRIGHT, Robin. História Indígena do Noroeste da Amazônia: hipóteses, questões e perspectivas In: CUNHA, Manuela C. **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/ FAPESP/SMC, 1992. p. 253-278.

ZHOURI, Andréa. Belo monte: crise do sistema ambiental e da democracia. In: ZHOURI, Andréa (org.), **Desenvolvimento, reconhecimento de direitos e conflitos territoriais**. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2012. p. 45-65.

Textos de jornais

ARENISTAS no senado desconvoam Darcy Ribeiro. **Jornal do Brasil**. Nacional. Rio de Janeiro, 12 out. 1977. Disponível em http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=030015_09&pagfis=168989

CEDI. Mineração em terras indígenas na nova Constituição. **Tempo e Presença**, N. 23, set. 1987. Disponível em <http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/Folheto27/FO-CX-27-1608-1995.PDF>.

CHACINA WAIMIRI: infrutíferas as buscas de ontem. Parasar passa a procurar Rafael no fundo do rio. **Jornal do Comércio**. Manaus, 13 fev. 1973.

COMISSÃO do senado concela o debate com Darcy Ribeiro. **Estado de São Paulo**, p. 18. São Paulo, 12 out. 1977.

CORREIA, Arlindo Lopes. Genocídio cultural. **Jornal do Brasil**, Cartas, p. 2, Rio de Janeiro, 12 jul. 1977. Disponível em http://memoria.bn.br/DocReader/030015_09/164102

DE ATHAYDE, Tristão. Indigenismo e Antiindigenismo. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 06 mar. 1975.

DE ATHAYDE, Tristão. O Drama Indigenista, **Jornal do Brasil**. Rio de Janeiro, 03 set. 1976. **Funai** interdita toda a área dos Atroaris. **Jornal do Comércio**. Manaus,

LIMA SOBRINHO, Barbosa. À margem de uma entrevista. **Jornal do Brasil**, p. 11. Rio de Janeiro, 24 jul. 1977. Disponível em http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=030015_09&pagfis=168989

MAISONNAVE, Fabiano. Assessor de Temer tenta explorar minério raro em Terra Indígena. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 24 ago. 2018. Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/06/assessor-de-temer-tenta-explorar-minerio-raro-em-terra-indigena.shtml>. Acesso em, 25 ago. 2018.

MASSACRADOS pelos índios na cachoeira. **Jornal do Comércio**. Manaus, 24 out. 1944. Disponível em http://memoria.bn.br/pdf/170054/per170054_1944_13667.pdf

NOVOS e sensacionais detalhes sobre a sangrenta tragédia ocorrida no Camanaú. **Jornal do Comércio**. *Manaus*, 04 jan. 1947.

O GEN. CHARLES de Gaulle e o seu atual gabinete, reconhecidos pelas Nações Unidas como governo provisório da França. Capa. **Jornal do Comércio**. Manaus, 24 out. 1944. Disponível em http://memoria.bn.br/pdf/170054/per170054_1944_13667.pdf

OS ÍNDIOS e a nova constituição final: o Evangelho do CIMI: índios, ouro... **O Estado de São Paulo**. São Paulo, 16 ago., 1987.

Ribeiro, Darcy. “A universidade serve as classes dominantes, não tem nada haver com o povo”. **Jornal do Brasil**, Caderno B, p. 4, Rio de Janeiro, 20 jul. 1977. Disponível em http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=030015_09&pagfis=168989

_____. Mobral. *Jornal do Brasil*, Cartas, p. 2, Rio de Janeiro, 15 jul. 1977. Disponível em http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=030015_09&pagfis=164225

SERTANISTA vai usar até dinamite para se impor aos Waimiris. **O Globo**. Rio de Janeiro, 06 jan. 1975.

VALENTE, Rubens. Funai espionou missionários na ditadura. **Folha de São Paulo**. Brasil. São Paulo, 24 fev, 2009. Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc2402200908.htm>

Veto à união. **Jornal do Brasil**, Nacional, p. 15. Rio de Janeiro, 12 jul. 1986. Disponível em , http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=030015_10&pasta=ano%20198&pesq=nobre%20da%20veiga

Waimiri-atroari - duas nações unidas contra a injustiça. **Jornal O mensageiro**, Edição 17, 1983.

Xavantes não tem medo dos waimiris-atroaris. **Jornal do Comércio**. Manaus, 08 abril 1975.

Documentos consultados nos arquivos do SPI e da Funai

Museu do Índio

ACERVO SPI\INSPETORIA-REGIONAL-1_IR1\999_VARIOS-POSTOS\CAIXA
56\PLANILHA 394. Disponível em
<http://www.docvirt.com/docreader.net/docmulti.aspx?bib=museudoindio>

ACERVO SPI\INSPETORIA-REGIONAL-1_IR1\666_SEDE-DA-
INSPETORIA\CAIXA 54\PLANILHA 377. Disponível em
<http://www.docvirt.com/docreader.net/docmulti.aspx?bib=museudoindio>

ACERVO SPI\INSPETORIA-REGIONAL-1_IR1\666_SEDE-DA-
INSPETORIA\CAIXA 54\PLANILHA 381. Disponível em
<http://www.docvirt.com/docreader.net/docmulti.aspx?bib=museudoindio>

ACERVO SPI\INSPETORIA-REGIONAL-1_IR1\666_SEDE-DA-
INSPETORIA\CAIXA 55\PLANILHA 388. Disponível em
<http://www.docvirt.com/docreader.net/docmulti.aspx?bib=museudoindio>

FUNAI

Processo FUNAI/BSB/ 2625/81, 1º V

Processo FUNAI/BSB/ 2625/81, 2º V

Processo FUNAI/BSB/28.870.000215/85-19