RAONI BELTRÃO, 2021

JANE FELIPE BELTRÃO é acadêmica-militante pelo respeito aos direitos étnicos-raciais, sociais e constitucionais. É antropóloga formada na Universidade de Brasília (UnB) e doutora em História pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). É professora titular, exercendo atividades junto a Universidade Federal do Pará (UFPA) lotada no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas atuando como docente permanente nos programas de Pós-Graduação em Antropologia e em Direito. É membro da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), desde 1973, foi diretora (2004-2006), secretária geral (2008--2010) e vice-presidente (2015-2016). Na academia se dedica a formar e orientar novos/as profissionais nas áreas de Antropologia, Direito e Saúde, sob perspectiva interdisciplinar. É pesquisadora do Conselho Nacional Científico e Tecnológico (CNPq) nível 1B. Desenvolve ações como perita judicial, produzindo laudos e vistorias antropológicas.

COLEÇÃO CONFLITOS, DIREITOS E SOCIEDADE

A coleção Conflitos, Direitos e Sociedade destina-se a publicar dissertações e teses no campo das ciências sociais, que tenham como foco de análise os processos de administração institucional de conflitos e as respectivas reações da sociedade. Além de incentivar a inserção de jovens pesquisadores no universo acadêmico, a coleção tem por objetivo publicizar pesquisas de excelência produzidas no âmbito do Instituto de Estudos Comparados em Administração Institucional de Conflitos – INCT-InEAC. Assim sendo, a proposta dessa coleção parte da coordenação do Instituto e está convidando pesquisadores parceiros de diferentes regiões do Brasil, além de outros países como EUA, México, Canadá, Portugal e Argentina para comporem o seu Conselho Editorial. A coleção estará aberta a receber e publicar trabalhos que contemplem aspectos distintos dos processos de administração de conflitos como: violência, segurança pública, justiça criminal, criminalidade, ilegalismo e mercados informais e etc., que apresentem perspectivas etnográficas possibilitando um olhar renovado sobre seus respectivos objetos empíricos.

APOIO

FORDFOUNDATION

CNPq Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

FAPERJ Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro

REALIZAÇÃO

MUSEU NACIONAL UFRJ

Universidade Federal Fluminense

proppi uff Pró-Reitoria de Pesquisa, Pós-graduação e Inovação

NEPEAC uff

INCT InEAC Instituto de Estudos Comparados em Administração de Conflitos

CAPES

LACED LABORATÓRIO DE PESQUISAS EM ETNICIDADE, CULTURA E DESENVOLVIMENTO

autografia

ISBN 978-85-518-2802-1

9 788551 828021

A ANTROPOLOGIA E O EXERCÍCIO DA JUSTIÇA *Jane Felipe Beltrão*

INCT InEAC

COLEÇÃO CONFLITOS, DIREITOS E SOCIEDADE

JANE FELIPE BELTRÃO

A ANTROPOLOGIA E O EXERCÍCIO DA JUSTIÇA

Perícias em torno de direitos indígenas

Na mata, ciosos da defesa do território, guerreiros se deparam com invasores e do encontro resulta a morte de um deles. Muda-se a cena. O desafio passa a ser definir o efeito sofrido pelos coletivos indígenas face aos grupos criminosos. Como compor especificidades étnicas e as identificar? Enredados por uma pandemia que assusta e paralisa, como tirar da invisibilidade o direito dos povos indígenas aos cultos e rituais fúnebres? O livro narra o fascinante fazer antropológico que assume, respeita e relata modos de estar no mundo que, por vezes, nos são contraintuitivos. Para além da tradução, Jane Beltrão produz diálogo entre culturas, formas de agir e de pensar da sociedade hegemônica ao construir decisões judiciais, usando de sensibilidade e argúcia, dividida entre dores e amores.

UBIRATAN CAZETTA

Presidente da Associação Nacional dos Procuradores da República

Coleção **Conflitos, Direitos e Sociedade**

Organizadores
Roberto Kant de Lima e Lenin Pires

Comitê Editorial Executivo
Marcos Alexandre Veríssimo da Silva
LEPIC/ LABIAC / PsicoCult / NEPEAC / INCT-InEAC – UFF
Michel Lobo Toledo Lima
IESP-UERJ / PPGD-UVA / NEPEAC / INCT-InEAC – UFF
Rômulo Bulgarelli Labronici
PPGA/UFF / LAESP / NEPEAC / INCT-InEAC – UFF
Sonia Maria Oliveira de Castro
Núcleo de Ensino, Pesquisa e Extensão em Administração Institucional de Conflitos – NEPEAC / INCT-InEAC – UFF
Victor Cesar Torres de Mello Rangel
PPGA/UFF / NUFEP / NEPEAC / INCT-InEAC – UFF
Yolanda Gaffrée Ribeiro
PPGA/UFF / NUFEP / NEPEAC / INCT-InEAC – UFF

Conselho Editorial

Angélica Cuéllar (UNAM – México)
Antonio Carlos de Souza Lima (UFRJ)
Arthur Trindade Maranhão Costa (UnB)
Beatriz Caiuby Labate (CIESAS – México)
César Barreira (UFC)
Charles Freitas Pessanha (UFRJ)
Daniel dos Santos (UdeM – Canadá)
Elena Azaola (CIESAS-MÉXICO)
Fernando de Castro Fontainha (UERJ)
Glaucio Ary Dillon Soares † (UERJ)
Joana Domingues Vargas (UFRJ)
João Sedas Nunes (UNL-Portugal)
José Manuel Vieira Soares de Resende (Univ. de Évora - Portugal)
Luiz Antonio Machado da Silva † (UERJ)
Luiz Cesar de Queiroz Ribeiro (UFRJ)
Mariza Gomes e Souza Peirano (UNB)
Maximo Sozzo (UNL- Argentina)
Michel Misse (UFRJ)
Medardo Tapia Uribe (UNAM – México)
Melvina Afra Mendes de Araújo (UNIFESP)
Neusa Maria Mendes de Gusmão (Unicamp)
Patrice Schuch (UFRGS)
Paul E. Amar (UCSB – USA)

COLEÇÃO CONFLITOS, DIREITOS E SOCIEDADE

JANE FELIPE BELTRÃO

A ANTROPOLOGIA E O EXERCÍCIO DA JUSTIÇA

Perícias em torno de direitos indígenas

LACED
LABORATÓRIO DE PESQUISAS
EM ETNICIDADE, CULTURA
E DESENVOLVIMENTO

autografia

Rio de Janeiro, 2021

ESTA OBRA ESTÁ LICENCIADA COM UMA LICENÇA
CREATIVE COMMONS ATRIBUIÇÃO 4.0 INTERNACIONAL

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
(EDOC BRASIL, BELO HORIZONTE/MG)

B453a Beltrão, Jane Felipe.
A antropologia e o exercício da justiça: perícias em torno de direitos indígenas / Jane Felipe Beltrão. – Rio de Janeiro, RJ: Autografia, 2021. (Conflitos, direitos e sociedade, v.42)
214 p. : 15,5 x 23 cm

ISBN 978-85-518-2802-1

1. Direito e antropologia. 2. Indígenas da América do Sul – Direitos humanos. I. Título.

CDD 340.1

Elaborado por Maurício Amormino Júnior – CRB6/2422

A Antropologia e o exercício da Justiça: perícias em torno de direitos indígenas
BELTRÃO, Jane Felipe

ISBN: 978-85-518-2802-1
1ª edição, agosto de 2021.

Editora Autografia Edição e Comunicação Ltda.
Rua Mayrink Veiga, 6 – 10° andar, Centro
RIO DE JANEIRO, RJ – CEP: 20090-050
www.autografia.com.br

O presente livro foi integralmente pago, em sua preparação editorial, com recursos doados pela Fundação Ford ao Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento/ Laced (Setor de Etnologia e Etnografia/Departamento de Antropologia/Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro) para desenvolvimento do projeto "Efeitos Sociais das Políticas Públicas sobre os Povos Indígenas – Brasil, 2003-2018: Desenvolvimentismo, participação social, desconstrução de direitos, e violência" (Doação n. 0150-1310-0), sob a coordenação de Antonio Carlos de Souza Lima e de Bruno Pacheco de Oliveira. Contou ainda com recursos do projeto "A antropologia e as práticas de poder no Brasil: Formação de Estado, políticas de governo, instituições e saberes científicos" (Bolsa Cientistas do Nosso Estado Processo Faperj nº Proc. E-2 6/202.65 2/2019) concedidos sob a responsabilidade de Antonio Carlos de Souza Lima.

Todos os direitos reservados.
É proibida a reprodução deste livro com fins comerciais sem
prévia autorização do autor e da Editora Autografia.

Sumário

Prefácio O ofício da antropologia frente ao judiciário: os direitos indígenas para além das questões territoriais *7*

Introdução Direitos Indígenas, Antropologia e exercício da Justiça *13*

Capítulo 1 Povos indígenas, organizações criminosas e Estado no Brasil *17*

Capítulo 2 Proteção à saúde de povos e populações tradicionais: em tempos de pandemia nas Amazônias *69*

Capítulo 3 Entre os Araweté e os Asurini: laços de solidariedade *95*

Capítulo 4 Povos Borari e Arapiuns: entre o autorreconhecimento, o negacionismo e os conflitos territoriais *115*

Capítulo 5 Haraxare Krokti Ronore Konxarti e a guarda do território Gavião Parkatêjê *147*

Capítulo 6 Área Indígena Sororó a propósito da BR-153 ..... *163*

Pósfácio 1 ..... *205*

Posfácio 2 ..... *209*

PREFÁCIO

O ofício da antropologia frente ao judiciário: os direitos indígenas para além das questões territoriais

Antonio Carlos de Souza Lima
Laced/Museu Nacional-UFRJ

A Antropologia e o exercício da Justiça: perícias em torno de direitos indígenas traz ao público leitor, em especial o dos campos da antropologia e do direito, um conjunto de seis textos provocados por demandas periciais advindas de instâncias do mundo da Justiça. O livro se soma a um conjunto de textos antropológicos que se cunharam após a aprovação da Constituição de 1988, na qual se plasmou um conjunto de direitos voltados ao reconhecimento da diversidade étnico-racial do Brasil. Estes textos encontram na Associação Brasileira de Antropologia (ABA) seu principal ponto de partida e espaço de encontro.

Desde a iniciativa pioneira do Seminário Perícia Antropológica em Processos Judiciais, realizado em 1991, na gestão do Prof. Roque de Barros Laraia, atual Presidente de Honra da Associação, que foi posteriormente publicada na gestão do Prof. Silvio Coelho dos Santos, a ABA catalisou muitos encontros e produtos (livros e vídeos) sobre as densas discussões travadas sobre a atuação pericial de antropólogas/os no Brasil[1]. Em diferentes momentos, através da ABA, as/os

1. SILVA, Orlando Sampaio; LUZ, Lídia & HELM, Cecília Maria (orgs.). A perícia antropológica em processos judiciais. Florianópolis e São Paulo: Editora da UFSC/ ABA/ Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1994.

antropólogas/os procuraram balizar a sua ação pericial, através de posicionamentos explícitos, como na chamada "Carta de Ponta das Canas", elaborada sob a presidência do Prof. Ruben Oliven, e pelo Protocolo de Brasília, produzido em 2015, quando Jane Felipe Beltrão e eu presidíamos a Associação[2]. Mas muitos outros momentos de debate estão publicados em textos ou disponibilizados em vídeos. Boa parte desse material, assim como textos de laudos periciais, notadamente envolvendo questões territoriais e ambientais, está disponibilizado online no portal da ABA[3]. Tais laudos publicados, muitos deles exemplares, constituem-se em volumosos trabalhos demonstrativos de como a etnografia, enquanto perspectiva epistemológica, é eficaz como base da boa atividade pericial e para os processos de reconhecimento de direitos culturalmente diferenciados.

Há, no entanto, uma lacuna quanto à demonstração das boas perícias antropológicas de cunho mais conciso, baseadas em menor tempo de trabalho de campo, muitas vezes respondendo a questões pontuais e que tratam de muitos outros temas, solicitações frequentes de magistrados ou de Procuradores da República e que não necessariamente passam pela ABA. Este livro de Jane Felipe Beltrão traz-nos, para isso, contribuições essenciais.

O livro apresenta seis textos periciais abordando questões de alta complexidade e profundamente contemporâneas, muitas das quais contribuem para desmontar os estereótipos ainda hoje existentes acerca da vida dos povos indígenas na Amazônia. Aborda os efeitos

---

2. Ver Associação Brasileira de Antropologia. Protocolo de Brasília: laudos antropológicos: condições para o exercício de um trabalho científico / Associação Brasileira de Antropologia. -- Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2015. Disponível em: http://www.aba.abant.org.br/administrator/product/files/82_00121696.pdf. Acesso em 14/01/2021. No texto de abertura faz-se um pequeno histórico desses trabalhos. A ele é preciso juntar uma oficina realizada no Maranhão, em São Luís, durante a gestão de Miriam Grossi (2004-2006). Neste mesmo texto procurou-se também chamar atenção para os laudos em si disponíveis até aquele momento.

3. Ver em http://www.portal.abant.org.br/ em suas subseções. Acesso em 14/01/2021.

sociais das ações e omissões governamentais no tocante à garantia dos direitos fundamentais dos povos indígenas. Os textos tratam da presença de organizações criminosas em áreas indígenas, das (in) ações relativas à epidemia de COVID-19; da questão da adoção de crianças indígenas, a contrapelo da cultura dos povos envolvidos e dos direitos estabelecidos em lei; das invasões de terras e do reconhecimento identitário; da necessidade de vigilância territorial; assim como do que implica em ter a "rodovia da soja", a BR-163 atravessando suas terras. Cada texto traz a sua "provocação", isto é, a demanda que o motivou; o desenvolvimento da argumentação, nos termos adequados ao meio jurídico; a bibliografia que o suporta; e um breve pós-escrito que demonstra sua eficácia.

Para fazê-lo, Jane Beltrão conta com um amplo conhecimento da antropologia, com sua experiência como pesquisadora dotada de extensa visão das realidades indígenas no país e das situações contemporâneas das Amazônias (pois, sim, são várias inclusive uma de cunho urbano, pouco conhecida do público brasileiro de outras regiões). Alia a esta sólida base um raro domínio do campo do direito, baseado não apenas na sua experiência como perita (logo, na aplicação da antropologia aos questionamentos jurídicos), mas também com décadas de docência, seja no campo da antropologia, seja na pós-graduação em direito da UFPA[4]. São capacidades raras de se encontrar numa mesma profissional, cujos compromissos públicos mais gerais e vivência da universidade a tornam pesquisadora de enorme importância no Brasil. Os posfácios, a orelha e a quarta capa, de autoria de renomados profissionais do campo jurídico, mostram o sentido maior de se fazer antropologia na vida brasileira, assim como os efeitos sociais de nossos conhecimentos.

---

4. Sobre as Amazônias, ver BELTRÃO, Jane Felipe; LACERDA, Paula Mendes (orgs). Amazônias em tempos contemporâneos: entre diversidades e adversidades. 1Brasília/Rio de Janeiro: ABA/Mórula Editorial, 2017. 300p. Disponível em: www.aba.abant.org.br/administrator/product/files/101_00175589.pdf. Acesso em 14/01/2021.

O livro conta, ainda, com uma breve e sagaz introdução que toma cada uma das situações periciais abordada como uma cena, resumindo seus aspectos mais cruentos e absurdos. Momentos de uma espécie de filme documentário dos violentos e criminosos atos cometidos contra os povos indígenas não apenas por traficantes e milícias armadas etc., por invasores, mas também, e sobretudo, pelo Estado. Pelo melhor exemplo, as cenas construídas pelas finas e treinadas sensibilidades antropológica e jurídica de Jane ensinam ao leitor o fazer pericial e mostram nossa disciplina em ação. Cenas em que vemos diferentes cortes do cotidiano de um Brasil onde a luta por justiça social começa todo dia, ao acordar de cada um que dela está excluído, e não cessa nunca.

O livro traz, pois, uma quádrupla contribuição: para o conhecimento das Amazônias e de seus povos, em especial da vida contemporânea dos povos indígenas; para os entendimento dos efeitos sociais da expansão capitalista ultraliberal aliada às práticas de um Estado autoritário, agora sob um governo discricionário, ainda que democraticamente eleito; para o aprendizado pelos praticantes futuros da antropologia em ação na esfera pública, ênfase no diálogo com o campo jurídico; por fim, mas não menos importante, para sua transmissão aos profissionais do direito.

Trata-se, pois, de texto que deve ser disseminado e ser imitado. Precisaremos, mais que nunca, aprender com Jane e com outros colegas como falar a públicos cada vez mais distintos, nos quais os operadores do direito são nossos parceiros essenciais. Não começamos de hoje, como coletividade disciplinar[5]. Boa parte da nossa

5. Ver, dentre muitos outros: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de; BELTRÃO, Jane Felipe; LOBO, Andrea de Souza; CASTILHO, Sergio Ricardo Rodrigues; LACERDA, Paula Mendes de; OSORIO, Patricia. (Orgs.). A antropologia e a esfera pública no Brasil. Perspectivas e Prospectivas sobre a Associação Brasileira de Antropologia no seu 60º Aniversário. Rio de Janeiro; Brasília: ABA; E-papers, 2018. 666p. Disponível em: www.aba.abant.org.br/administrator/product/files/144_00199595.pdf; SOUZA LIMA, Antonio Carlos de; Dias, Caio Gonçalves. Anthropology and the State in Brazil: questions concerning a complex

melhor antropologia foi feita a partir de "provocações" e com uma grande e forte presença na esfera pública. Mas é importante registrar que nem sempre ensinamos a fazer desta maneira. Mais do que nunca é preciso fazê-lo. Aqui está um bom exemplo para este ensinamento.

---

relationship. Vibrant, Virtual Braz. Anthr. [online], v. 17, 2020. Doi: http://doi.org/10.1590/1809-43412020v17d454.; Machado, Lia Zanotta e Motta, Antonio "Brazilian Anthropology in times of intolerance: The challenges of confronting neoconservatism". Vibrant, Virtual Braz. Anthr. [online]. 2019, vol.16 http://dx.doi.org/10.1590/1809-43412019v16d800; Machado, Lia Zanotta; Motta, Antonio e Facchini, Regina "Dossiê - Quem tem medo dos antropólogo(a)s? Dilemas e desafios para a produção e práticas científicas – Apresentação" Revista de Antropologia, 61(1): 9-32, 2018. Doi: https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2018.145509 . Acessos em 14/01/2021.

INTRODUÇÃO

Direitos Indígenas, Antropologia e exercício da Justiça

A partir da Constituição de 1988 a solicitação de laudos, perícias e mediações antropológicas vêm se multiplicado, os assuntos sobre os quais se trabalha são diversos e exigem do/a profissional da área preparo técnico nem sempre aprendido nas academias de onde são egressos/as. Entretanto, a solidez da formação antropológica permite ao profissional a compreensão da diversidade e das diferenciadas nuances dos sistemas jurídicos mantidos pelos povos e populações tradicionais, pois grande parte das demandas conflituosas que exigem mediação, ocorrem em face da incompreensão da noção de justiça adotada pelos povos tradicionais que não se dispõem a se submeter a um sistema jurídico hegemônico que os desrespeita, subtraindo-lhes direitos fundamentais garantidos pela Carta Magna e por legislação internacional referendada pelo Brasil.

Muitas são as cenas de desrespeito aos direitos dos povos indígenas, trago a lume situações que indicam (1) invasão de territórios indígenas por organizações criminosas; (2) ausência de assistência de saúde em tempos de pandemias; (3) "sequestro" de indígenas crianças; (4) negação de direitos territoriais acompanhado de desabono da identidade indígena; (5) invasão de território seguido de roubo de produção indígena que registra morte no conflito; e (6) corte de território indígena por empreendimento rodoviário sem a necessária consulta prévia livre e informada.

As cenas apresentadas, sob forma de perícias, ocorreram e foram tratadas de 1998 a 2020. Talvez alguém, desavisadamente, reflita que em 22 anos as cenas são apenas seis. E eu respondo, seis foram as cenas que selecionei arbitrariamente, pois fiz ao longo do tempo apontado inúmeras perícias, laudos, vistorias ou respondi a consultorias, auxiliando a compreensão de direitos indígenas. É como um filme documentário, de longa metragem, compreendendo uma sucessão de desrespeitos aos direitos etnicamente diferenciados que podemos denominar *violações desabridas*. Vamos às cenas.

Cena 1

Pense em algo invertido, mesmo, de "de ponta cabeça". As organizações criminosas invadem os territórios indígenas e como não há um trabalho que assegure as terras dos povos indígenas e tão pouco a garantia da integridade física dos/as protagonistas da cena, procuradores/as e antropólogos/as produzem documentos para demonstrar o descalabro da situação.

Cena 2

A próxima cena do filme traz a público a incúria do Estado brasileiro com a saúde indígena, em que pese a legislação vigente e a ADPF 709. Ainda hoje (dezembro 2020), apesar dos esforços dos representantes do Supremo Tribunal Federal (STF), o plano emergencial e as ações nem explicitados em documento estão. Que foi feito do direito à vida? Afinal, vidas indígenas importam!

Cena 3

A cena três é esdrúxula. Imagine alguém que, no hospital ou na sua casa, se apossa de suas crianças e divulga aos quatro ventos que você não quer criá-las, ou em edição piorada que você vai matá-las. O

sequestro é praticado, você é acusado/a e o Juiz e a antropóloga precisam discutir sobre a guarda das crianças. De vítima você vira réu e nada é feito com os/as sequestradores/as. Você imagina se isso aconteceria com uma pessoa não-indígena, eu respondo não.

Cena 4

Despois de se assombrar com a violação envolvendo crianças, temos uma quarta cena. Temos uma cena que além de não reconhecer aos *Borari* o direito ao território originário, nega às pessoas indígenas a possibilidade de serem e se apresentarem como indígenas. E a negação vem de Juiz Federal. Pergunta-se quem nos garante os direitos?

Cena 5

Leitor/a você está convocado a incluir-se na próxima cena, que é referida como sendo a quinta na ordem de apresentação. Reflita: você está em casa e entra alguém em seu domicílio e rouba tudo que você colheu na sua horta e no seu pomar. Se você encontrar o ladrão e puder evitar o roubo, você certamente o fará. No entrevero protagonizado por você (vítima) e pelo ladrão, você armado/a atira e mata o ladrão. O fato causa confusão, mas você pode alegar que não houve dolo e que agiu em legítima defesa, considerando a invasão e o roubo. Veja a situação entre os povos indígenas, verifique a dificuldade de deslindar o caso.

Cena 6

Por último, na sexta cena trago a passagem de um empreendimento rodoviário que atravessa o território dos *Surui/Aikewára* por 11 km. Leia e veja quantos problemas a ação governamental produz para o povo e entendam que além de ferir os direitos étnicos, o governo do estado do Pará ainda "enganou" o povo ultrajado.

Penso que urge divulgar os documentos, considerando que, infelizmente, nas Amazônias, a diversidade étnica é desrespeitada diuturnamente. Penso que revelar o contexto em que as injustiças ferem de morte os direitos etnicamente diferenciados é dever de ofício de antropóloga que, como cidadã, tenta restaurar a verdade para propiciar a possibilidade de justiça e evitar novas sessões de *violências desabridas*.

A utopia que me move é tentar a todo custo vencer as grosserias, a aspereza, a tarasca mitológica que tem nos assustado nos dois últimos anos. Talvez discursando, escrevendo e denunciando, as justiças sejam restauradas para cessar os movimentos desabridos.

CAPÍTULO 1

Povos indígenas, organizações criminosas e Estado no Brasil[6]

Sumário: *Da provocação – introdução; 1. Da documentação utilizada – metodologia; 2. Das situações conflituosas; 3. Do reconhecimento de direitos e rechaço do negacionismo; 4. Dos cuidados especialíssimos: povos indígenas em isolamento voluntário; 5. Dos efeitos sociais dos conflitos; Da proposição de "mitigação" dos efeitos sociais à guisa de recomendações; Referências; Pós-escrito.*

Da provocação – introdução

Uma interrogação produziu o diálogo entre o Ministério Público Federal no Mato Grosso, por intermédio do procurador da República, Ricardo Pael Ardenghi e eu, vamos a ela: *qual foi/é o impacto da atuação das organizações criminosas sobre as comunidades indígenas*? Como antropóloga, fiquei estupefata com a interrogação, mas em lugar de sofrer qualquer tipo de paralisia, por conta da surpresa e da responsabilidade, fui em busca de compreender o que refiro como os efeitos sociais[7] produzidos pelas ações criminosas sobre as quais ouvimos, lemos e escutamos relatos diuturnamente. Efeitos sociais do uso de territórios[8]

---

6. Proposição apresentada ao Ministério Público Federal no Mato Grosso em diálogo com o Procurador da República Ricardo Pael Ardenghi.

7. Não me refiro a impacto por duas razões: (1) é uma categoria vulgarizada pelos grandes projetos que, desde os anos 70 do século passado, concentraram-se nas Amazônias, extraindo de suas gentes "sangue suor e lágrimas"; e (2) pelo fato de trazer consigo a imobilidade do "sem jeito", pois gera paralisia. Adoto efeitos sociais pela possibilidade de mergulhar nas consequências desastrosas das espúrias intervenções realizados à revelia dos donos/as do território.

8. Uso território porque é o lugar de vida e pertença étnica que, como diz um dos meus interlocutores indígenas "...nosso território nem sempre cabe na terra, fica fora da demarcação..." isso quando ela ocorre, porque o nó dos conflitos é a ausência de reforma agrária.

comunitários por ações ilícitas, especialmente nas Amazônias,[9] fatos que indicam a ausência do Estado na proteção de povos e coletivos tradicionais, como determina a Constituição de 1988, que parece ter sido rasgada pelas instituições da República, que possuem como princípio proteger sobretudo as "gentes" que se vulnerabilizam a cada dia.

1. Da documentação utilizada – metodologia

Minhas observações sobre os efeitos sociais das ações criminosas se alicerçam em: (1) documentação relativa a processos em poder do Procurador da República no Mato Grosso; (2) documentos disponíveis em sites do Poder Judiciário; (3) em matérias jornalísticas chamadas "investigativas"; e (4) em depoimentos de lideranças indígenas[10] que se dispuseram a analisar as situações que os afligem, enquanto povos indígenas, há séculos.[11]

A documentação corrente dos órgãos do Judiciário e os documentos produzidos pelas lideranças indígenas possuem para fins do trabalho que realizo o mesmo peso eurístico, pois as primeiras são fruto de investigações levadas a efeito em face dos crimes e os documentos

---

Terra é categoria jurídica que retira a relação política de pertença estabelecida com o lugar de origem das "gentes" que, no mais das vezes, foram escorraçadas de seus ninhos originais.

9. As Amazônias sempre foram tomadas de forma homogênea, mas elas apresentam-se de forma diversa e plural, especialmente quando consideradas socialmente, razão pela qual faço uso do plural, pois assim fujo aos estereótipos pelos quais nosso mundo se faz conhecido. Não me refiro às Amazônias enquanto espaços sociais pertencentes às diferentes nações latino-americanas, mas aos espaços sociais internos ao Brasil, pois os estados da federação vivem política e socialmente situações diversificadas e que requerem olhares diferenciados.

10. Por razões de segurança e respeito às lideranças indígenas que, em confiança, se dispuseram a narrar os efeitos sociais das ações que eles denominam como "deletérias" aos povos indígenas, seus nomes e suas etnias não são reveladas. Quando para fazer fluir o texto, atribuímos nomes aos interlocutores esses são fictícios. As lideranças não estão a denunciar fatos "delituosos" perpetrados contra povos indígenas, elas analisam com acuidade o que chamam "efeitos colaterais" produzidos pelas organizações criminosas. Usam da linguagem da saúde, suponho eu, para enfatizar o sofrimento que as práticas impõem aos povos indígenas.

11. Os documentos utilizados estão devidamente arrolados nas referências documentais e bibliográficas do trabalho.

indígenas revelam o sofrimento imputado aos povos indígenas. Os documentos oriundos de ambas as fontes tiveram seus "discursos" analisados considerando que são representações dos fatos investigados e de suas repercussões. Alerto os/as possíveis leitores/as que as lideranças indígenas ouvidas por mim não são suspeitas e, muito menos, acusadas de crimes e, também, não são testemunhas em processos judiciais. Aliás, elas falam de um lugar muito especial, são vítimas das ações criminosas, mas dialogam com diversas instâncias objetivando restaurar o "bem viver"[12] dos povos aos quais pertencem.

2. Das situações conflituosas

Entre as inúmeras situações conflituosas presentes nas Amazônias, destacamos aquelas que são apontadas como responsáveis pelas mazelas existentes na região, a saber: as queimadas que atingem as Amazônias e começam ou se intensificam com os grandes projetos dos anos 70 do século XX, o agronegócio que se atualiza nos anos 90 do século passado e os, hoje chamados, hidronegócios. Em contraponto às situações referidas acima, informo que os povos indígenas conhecem como manejar o fogo. E, tradicionalmente, sabem/conhecem:

---

12. "Bem viver" vem originalmente da língua *quéchua aymará*, que seria *Sumak Kawsay*. O quíchua é um dos idiomas tradicionais da região andina. *Sumak* teria como correspondente em português: plenitude e *Kawsay* pode ser traduzida como viver. Para aprofundar a compreensão da cosmologia que respalda a categoria e favorecer a concepção de projeto políticos, consultar: Baldi, Cesar Augusto.2013). "Direitos Humanos - Sumak kawsay, interculturalidade e descolonização". *In: Jornal Carta Forense*. Disponível em: http://www.cartaforense.com.br/conteudo/artigos/sumak-kawsay-interculturalidade-e-descolonizacao/10907. Acesso em: 18.abr.2014; García Linera, Álvaro. 2015. "Socialismo Comunitario del vivir bien". *In: La Migraña ... Revista de Analisis Politico*. Nº. 15. P. 70-73. Disponível em: https://pt.slideshare.net/DiegoMaldonadoJover/la-migraa-15. Acesso em: 05.jan.2020; CusicanquI, Silvia Rivera. 2010. *"Oprimidos pero no vencidos". Luchas del campesinado Aymara y Qhechwa 1900-1980*. La Paz, La Mirada Salvaje. Disponível em: http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/294.pdf. Acesso em: 20.nov.2012; e Medina, Javier. 2011. "Acerca del suma qamaña". *In*: Farah, Ivonne H.; Vasapollo Luciano (coords.), Vivir bien: ¿paradigma no capitalista? La Paz, Plural, Cides-Umsa: Fundación Xavier Albó, p. 39-64. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/engov/20131216115814/VivirBien.pdf. Acesso em: 23.mar.2013.

quando queimar (o tempo adequado); a intensidade (ou a gradação) do fogo ou da queimada; a qualidade das cinzas usadas por ocasião da semeadura; a direção dos ventos; e, ainda, identificam as áreas que devem ser protegidas do fogo ou da queimada.

O hoje chamado "desenvolvimento sustentável" é e sempre foi prática corrente entre os povos indígenas, uma vez que durante séculos usam a floresta e os rios de forma equilibrada, entretanto, a interrupção da prática traz uma alta conta para todos/as nós. O uso de territórios indígenas exige consulta prévia livre e informada, como referida no texto da *Convenção Nº. 169* da Organização Internacional do Trabalho (OIT) ratificada pelo Brasil, no entanto tal preceito não foi observado e as atividades ilícitas terminam interrompendo o "bem viver" dos povos indígenas. Entretanto, não é de hoje que política indigenista é irresponsável e promove o etnocídio e o genocídio deliberado de povos indígenas, tal qual no período ditatorial (1964-1985)[13],

13. A primeira frase era *slogan* do extinto Projeto Rondon que favoreceu o colonialismo interno das Amazônias com a instalação de *campi* de universidades públicas sulistas no interior das Amazônias, os quais só são recuperados pelas instituições federais localizadas nas Amazônias ao final dos anos 80 do século XX e hoje integram as redes multicampi das universidades públicas federais. A segunda era o "chamamento" do Governo do ditador Emílio Garrastazu Médici para incentivar a vinda de colonos sulistas para instalar-se ao longo da rodovia Transamazônica implantada no período. Sobre as práticas ilícitas do período ditatorial registradas no *Relatório Figueiredo*, consultar: Beltrão, Jane Felipe. 2019. "Povos indígenas, saúde e ditadura" *In: Tellus*. v. 19. n. 39.564, v. 39, p. 61-69. Disponível em: https://www.tellus.ucdb.br/tellus/article/view/564/541; Beltrão, Jane Felipe. 2018. "Ser Trabalhador/a entre Povos Indígenas: o Relatório Figueiredo Sobre Trabalhos Espúrios em Tempos Ditatoriais" *In: Trabalho Necessário*. v. 16, p. 69-84. Disponível em: https://periodicos.uff.br/trabalhonecessario/article/view/27372/15913; Beltrão, Jane Felipe; Baptista, Sergio; Sampaio, Patrícia Melo & Fernandes, Rosani de Fatima (Orgs.). 2018. "Lembrar para não esquecer ou conhecer para evitar" *In: Espaço Ameríndio* (UFRGS). v. 12, p. 4-9. Disponível em: https://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/89289; Beltrão, Jane Felipe & Batista, Ramiro Esdras Carneiro. 2018. "Sr. Uwet, a tutela e o indigenismo" *In: Espaço Ameríndio* (UFRGS). v. 12, p. 10-26. Disponível em: file:///Users/janebeltrao/Downloads/83325-384089-1-PB.pdf; Beltrão, Jane Felipe & Cardeal, Paulo Victor Neri. 2018. "Povos Indígenas, esbulho territorial e anos de chumbo: leituras do Relatório Figueiredo" *In: Espaço Ameríndio* (UFRGS). v. 12, p. 290-312. Disponível em: https://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/83499/53068; Lima, Edilene Coffaci de & Pacheco, Rafael. 2017. "Povos Indígenas e Justiça de Transição: reflexões a partir do caso Xetá" *In: ARACÊ – Direitos Humanos em Revista*. Ano 4, Número 5, Fevereiro, pp. 219-241. Disponível

conforme encontra-se registrado nas folhas do *Relatório Figueiredo*, cujas expressões mais odiosas do período contido nas propagandas do período que correspondem a abertura da Transamazônica, ainda hoje inconclusa, são: "integrar para não entregar" e "terras sem homens, para homens sem terra".[14]

Para melhor compreender a categoria etnocídio a as consequências produzidas por uma política indigenista perversa, escutei de José Maria, o seguinte:

> "...e a consequência disso tudo [sucessivas invasões], é assim, hoje, nós estamos com muita dificuldade de realizar as atividades culturais, muitos rituais, entendeu professora? Nós indígenas, eu digo assim 100% – e os isolados muito mais – dependem da terra 100% e quando começam as invasões **a gente se obriga a entrar em outros costumes, porque a gente não pode dizer e as coisas ficam muito difíceis, embora que você não tenha que fazer, você é obrigado a fazer,** né professora?" (Depoimento colhido em 02.set.2020, grifos meus.)

O Etnocídio corrói as escolhas culturais do coletivo indígena e os obriga a adotar de forma compulsiva costumes que antes não integravam a sua cultura e tão pouco foram incorporados por empréstimo voluntário.

Alguns dos processos, tomados a termo, referem-se à usurpação de terras por exploração de matéria prima pertencente à União, sem

---

em: https://arace.emnuvens.com.br/arace/article/view/143/78 e Lima, Edilene Coffaci de. 2016. "Exílios índios: sobre deslocamentos compulsórios no período militar (1964-1988)" *In: ACENO*. Vol. 3, N. 6, ago./dez., pp. 18-35. Disponível em: http://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno/article/view/4344/pdf. Acesso em 16.jan.2020.

14. Para melhor compreender os conflitos nas Amazônias e as agências empreendidas pelos protagonistas é importante consultar: Lacerda, Paula Mendes (org.). 2014. *Mobilização social na Amazônia – a luta por justiça e por educação*. Rio de Janeiro: E-Papers. Disponível em: http://laced.etc.br/acervo/livros/mobilizacao-social-na-amazonia-a-luta-por-justica-e-por-educacao/. Acesso em 16.jan.2020.

autorização legal. Usurpação esta que produz desmatamento e degradação da floresta em domínio público – terras indígenas – poluindo rios por lançamento de resíduos praticado por associações criminosas. O que os processos não revelam – até porque essa não é a finalidade dos mesmos – é a história que se encontra nos bastidores das investigações, os povos indígenas.

Os processos são repletos de números que dizem respeito a hectares de terra, quilômetros de rios poluídos, dezenas de equipamentos instalados em lugares nos quais não deveriam estar e, assim, os enlaces vão se encadeando sem que se refiram às pessoas, sem que se preste atenção ou se tenha maior cuidado com as vidas perdidas direta ou indiretamente pelos processos de invasão de qualquer natureza. Prefiro, enquanto antropóloga, avaliar o prejuízo causado aos humanos, em lugar de quantificar perdas materiais, pois as vidas indígenas importam e não possuem preço.

As vidas humanas são o maior patrimônio dos ideais republicanos e os espaços sociais onde os povos indígenas "medram" devem ser territórios de respeito, pois nas Amazônias precisamos, a plenos pulmões, afastar atitudes que façam sombra ao processo civilizatório que é construído com o esforço de muitos/as que se doaram à luta pelas Amazônias e que prezem o "bem viver" praticado pelos povos originários.

Segundo Gabriel José, interlocutor indígena, as invasões começam produzindo sofrimento:

> "...o povo indígena sofre e sempre sofreu com as invasões de seus territórios, historicamente em quase todas as terras indígenas houve invasão começando pelo governo porque na verdade quando você demarca já deixa terra de fora da demarcação, quando demarca as terras indígenas, muito fica fora da homologação... Essas terras que são demarcadas ficam visualizadas [na mira] dos grileiros... Colocam uma placa indicando a partir daqui é área indígena e tal,... [A placa é um convite para a invasão] pois há essa visão de que a terra indígena tem muito minério, muita

> riqueza natural. Então começa a invasão dos 'pesquisadores', tipo não oficial [prepostos de terceiros], aqueles que a pessoa vai lá, entra na terra e começa a 'pesquisar' quantas árvores de pau d'arco tem, quantos aquilo outro e nessa entrada já começa a caçar, matar pássaro, matar caça e incentiva o desmatamento depois da caça, vem a pesca e riqueza que se a gente for contar, a gente vê que começou! Aqui, saía toneladas e toneladas de cipó, de breu. Deixa eu ver mais... coisas que a gente imagina que não serve para branco, coisas que só serve para nós indígenas. O ubim [palha de palmeira] saia muito ubim daqui, que fazia cobertura de casas, entendeu professora? Aí as pessoas que vinham fazer essa invasão, essa retirada, esse roubo, eles já começam a fazer barracos e ficar, ficava uma semana, duas e depois foi ficando, ficando, fincando, 'né professora? Foram fazendo roça, então a invasão começou a se alastrar dentro da área indígena do...[15] **A perda pra nós é muito grande, porque a gente não tem tempo mais pra nós, entendeu professora? A gente não dá mais pra ficar com a família, começa a andar na mata, entendeu professora? Aqui começamos a andar e fiscalizar, o papai me fala desde a década de 50 [século XX], entendeu professora?** (Depoimento colhido em 02.set.2020, grifos meus.)

Diante de depoimento tão contundente, cabe-me definir **queimada** como a ação humana de atear fogo de maneira intencional que se configura como crime histórico de "lesa-floresta" – comparável ao crime de lesa-majestade – pois trai o equilíbrio do ambiente, violando a dignidade dos povos que habitam o lugar, por conseguinte são crime de "lesa povos indígenas".

Para discutir os efeitos sociais (os impactos) das queimadas criminosas é preciso ter em conta que ela produz: a degradação humana; a perda da solidariedade; ausência de ajuda mútua; a perda de domínio

15. As reticências omitem as referências a lugares por razões de segurança e lealdade às fontes indígenas.

sobre o território pelos povos tradicionais; a destruição das culturas de subsistência; a concentração fundiária; a imposição de pastos e/ou da monocultura entre tantos outros fatores. No passado, no Brasil, o **açúcar** aprisionou os/as africanos/as aos canaviais; o gado no Nordeste e nas Amazônias transformaram a floresta em pasto pela pata do boi; a mineração escavou serras e veios de serras e obstruiu o leito dos rios, o caso mais escandaloso no século XX foi Serra Pelada, no Sudeste do Pará; o café se alastrou no Sul do Brasil, mudando a paisagem e explorando mão-de-obra migrante; a exploração da borracha massacrou os povos indígenas e seus descendentes; a urbanização atinge as aldeias e usurpa o território; e, hoje, a soja se alastra "como praga", arrasando os campos e produzindo portos graneleiros, como em Santarém no Pará; todas práticas executadas à revelia de quem vivia nos territórios e que produziram efeitos deletérios, custaram vidas.

Como informa Manuel dos Anjos, outro de nossos interlocutores indígenas, as invasões instituem que

> ...o território não vive só sob o nosso domínio [do povo indígena], há presença de muitas outras pessoas, há posseiros, ocupantes não-índio em nossas terras, principalmente aqui no antigo aldeamento da Missão... eu discordo é a forma como se dá a repressão [quando da invasão], eu acho que não precisamos de invasão, **nós sofremos processos de desestruturação familiar por conta dessas questões, alguns tanto pelas pessoas que são envolvidas e possivelmente por necessidade, quando o estado se faz ausente nas políticas assistenciais, quando na própria ausência do Estado..."** (Depoimento colhido em 03.set.2020, grifos meus.)

É preciso considerar que, em geral, os povos indígenas, apesar das diferenças étnicas, das mudanças e da interação com os não-indígenas, guardam conhecimentos acumulados sobre a produção e o controle do fogo, existem em algumas sociedades pessoas especializadas, os/as pajés/xamãs guardiões/ãs do fogo, que conhecem os manejos

necessários ao uso do fogo, essencial à vida, mas perigoso quando não controlado.[16]

O fogo, no caso das invasões, se converte em arma de "piromaníacos" de plantão para assustar e intimidar os povos indígenas e demais povos tradicionais para liberar as áreas de seu interesse (Leonel, 2000)[17]. É fogo intencional feito na calada da noite de forma imprudente e criminosa por "raiva" da resistência dos povos indígenas ou por interesses espúrios. Assevero que qualquer atividade ilícita implica em queimadas que desmatam os territórios indígenas – pois onde há floresta em pé, decerto a terra é da União e usufruto é indígena – para instalação dos equipamentos de exploração da terra, seja para colocar a pata do boi, a monocultura, a mineração, a plantação de maconha, ou o tráfico de drogas e pessoas, que promovem danos irreparáveis.

Nas palavras de Jorge Manuel os desastres são vistos com reserva, pois aos povos indígenas, resta:

> "...a repressão criminosa que tem levado muitos membros de nossos povos do estado de... a serem brutalmente assassinados e muitos outros são condenados, acusados de envolvimento nessas questões que, se a gente for levar e estudar de fato, **a gente vai compreender que a omissão do Estado tem sido predominante para que estas coisas estejam**

16. A relação dos povos indígenas com o fogo é importantíssima e relacionada ao domínio da técnica como forma de controle das ocorrências. As narrativas que na Antropologia chamamos mitos, os povos indígenas consideram histórias e estão intimamente relacionadas com a cosmologia de cada coletivo. As informações dos interlocutores coincidem com as histórias narradas pelo Cacique Miguel do povo Tembé/Tenetehara. Sobre o assunto, consultar: Beltrão, Jane Felipe, Lopes, Rhuan Carlos dos Santos & Fernandes, Edimar Antonio (orgs.).2017. Cacique Miguel: o senhor das Histórias *Tembé/Tenetehara*. Brasília/Rio de Janeiro: ABA/Mórula. Disponível em: http://www.aba.abant.org.br/administrator/product/files/111_00180562.pdf. Acesso em: 10.jul.2020.

17. Para compreender as discussões sobre o fogo, os coletivos indígenas e as controvérsias sobre o assunto, consultar: Leonel, Mauro. 2000. "O uso do fogo: o manejo indígena e a piromania da monocultura" *In: Estudos Avançados* 14 (40), p.231-250. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142000000300019. Acesso em 10.ago.2020.

acontecendo, então o estado de..., alguns povos têm passado por esse processo." (Depoimento colhido em 03.set.2020, grifos meus.)

Os grandes projetos na Amazônia que iniciam com a retirada de manganês – na Serra do Navio, no Amapá – e passam ao minério de ferro – Serra de Carajás, no Pará – que se instalam produzindo desastres de todas as ordens e em geral sobre terras indígenas que os invasores chamam, como "disfarce", de área de influência do projeto ou referem-se a "componente indígena" do projeto que implica invariavelmente na instauração de conflitos. A linguagem "bem pesada" empana o contexto de instalação de práticas ilegais que, mais adiante, aparecem criando situações que incriminam os povos indígenas, pois vêm a público devidamente impregnadas do racismo que discrimina os verdadeiros donos da terra. Os exemplos são inúmeros, mas as situações Vale *versus Xickrin* do Cateté e Belo Monte *versus Xikrin* do Bacajá e demais povos indígenas no Médio Xingu são suficientes para compreender as disputas.

Com o avanço das frentes "desenvolvimentistas" os mecanismos culturais reguladores – do fogo e das queimadas – foram abandonados e até esquecidos, o que agrava a situação no interior das Amazônias, pois o desenvolvimento em si produz as "correrias" dos povos indígenas, como se chamava no passado, ou os deslocamentos forçados referidos no presente.[18] O que causam os deslocamentos forçados? A princípio eles provocam perda de referências culturais de tratamento da terra, das práticas agrícolas, implicando em aquisição de novos conhecimentos, os quais permitem a longo prazo reconhecer os espaços para os quais os povos foram transplantados e requerem novas formas de interação com a natureza. Ou seja, os conhecimentos milenares tornam-se dispensáveis e as gerações mais velhas podem perder seu *status* de guardiãs da tradição, fato que pode indicar o

18. Sobre o assunto, consultar os verbetes referentes a discussão em: Cavalcanti, Leonardo; Botega, Tuíla; Tonhati, Tânia & Araújo, Dina (org.). 2017. *Dicionário crítico de migrações internacionais.* Brasília: Ed. UnB.

surgimento de facções fratricidas dentro do coletivo indígena. Exemplo do que digo são os *Xickrin* do Bacajá – povos da floresta tropical que foram removidos para beira do rio e, hoje, voltam a floresta tropical. O primeiro deslocamento em face da Transamazônica e o segundo em função da barragem de Belo Monte.[19] E assim aconteceu/acontece com muitos outros coletivos indígenas.

Uma das narrativas mais triste que li foi feita por Afonso Alves da Cruz, diz o sertanista:

> "[e]u fui na aldeia e vi uma criança mamando numa mulher morta. Tirei a criança e levei para o acampamento onde nós estávamos. Os índios tinham fugido e abandonado a mulher morta e a filha. Os índios queriam matar a criança, mas eu disse para não matar e deixar ela viva. Dei ela para a mulher do chefe do posto do SPI. A criança ficou com ela. Quando saiu de lá, deu a menina para uma família da Ilha da Fazenda. Depois deram essa menina para uma família que morava no Rio de Janeiro ou em São Paulo." (Cruz *apud* Milanez, 2015, p. 129)

Muitas são as tragédias e os equívocos tornam-se costumeiros. Por que Cruz pensou que os índios matariam a criança? Quem autorizou de certa forma o "leilão" da criança que, até hoje, feita mulher, procura suas origens, pois mais adiante na narrativa, Cruz informa que a pessoa foi a Altamira querendo saber quem "...tinha dado ela..." Como ele não se encontrava na sede do município, a pessoa perdeu a viagem. Ele declara: "[n]unca mais encontrei com ela". Imagino o drama da pessoa! Conheço muitas outras narrativas semelhantes. O fato é inadmissível! Acontecido quando do contato dos *Xikrin* do

19. Para ampliar e compreender os efeitos deletérios para os povos indígenas, consultar: Beltrão, Jane Felipe. 2017. "Crianças, Povos Indígenas e Direitos: controvérsias identitárias e sensibilidades jurídicas a partir de Belo Monte" *In: Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia*. v. 43, p. 253-271. Disponível em: https://periodicos.uff.br/antropolitica/article/view/41938 sobre as interferências no mundo indígena. Acesso em: 17.jul.2020.

Bacajá, nos anos 60 do século passado. Mas em pleno século XXI, os povos indígenas localizados no Médio Xingu continuam acusados de matar crianças. Ninguém consegue pensar que o feito de Cruz, provavelmente com a melhor das intenções, é crime (Beltrão, 2017).

Pasmem leitores, os deslocamentos, pela Carta de 1988, só podem ser procedidos em casos extremos. No caso de Belo Monte, muitas foram as ações do Ministério Público Federal, mas afinal o deslocamento prejudicou os povos indígenas e, não apenas os *Xikrin* do Bacajá, mas todos os povos xinguenses – localizados no Médio Rio Xingu – rio que eles consideram sagrado. A quem pertence a conta? É a pergunta que rompe o silêncio das vidas que se perdem, dos adoecimentos produzidos por epidemias, pela queda da fertilidade entre os povos indígenas. Situações que nos deixam sem saber como avaliar, uma vez que para além das mortes e adoecimentos, é impossível calcular quantas crianças nascidas não alcançaram a maturidade por ausência de alimentos? Quantas crianças foram perdidas, quantos anciões/ãs ficaram pelo caminho durante os deslocamentos forçados. São danos de ordem moral de valor incalculável, e mesmo que os cálculos pudessem ser feitos, vidas não tem preço, nem podem ser compradas.

Há poucos dias (jul.2020),

> "[o] líder indígena Dário Vitório Kopenawa[20] lembrou da sua infância com invasores e garimpeiros em seu território Yanomami e citou a morte de parentes por conta da crueldade e doenças trazidas pelos invasores. '**Vocês não conhecem como o garimpo trata mal a gente'.**" [21] (Grifos meus.)

---

20. As lideranças indígenas nomeadas, ofereceram denúncias públicas, daí a referência. O fato corresponde a risco, mas a revelação indica também a possibilidade de provocar providências e garantias de direitos etnicamente diferenciados.

21. Cf. ENSP. 2020. "Avanço da Covid-19 e do desmatamento ameaçam população indígena" *In: Informe ENSP.* Disponível em: http://www.ensp.fiocruz.br/portal-ensp/informe/site/materia/detalhe/49341. Acesso em: 03.jul.2020.

Reflitam comigo, o fogo, o garimpo, o saque da madeira e os grandes projetos trazem consigo o rastro da destruição e muito se perde. Eles comprometem as vidas humanas na medida em que literalmente encurralam os povos tradicionais e deslocam massas humanas, alteram a ordem social vigente ao instalar a empreitada.

Dependendo do negócio a ser instalado, da licitude ou da ilicitude do mesmo, chegam, em grande número ou não, homens para trabalhar nos garimpos, nas fazendas, nas plantações de maconha, os quais pioneiramente abrem clareiras na mata para instalações de acampamentos cujos efeitos sociais são estudados nas Amazônias há mais de 50 anos, como o fez Otávio Velho (1972 e 1976) ao se referir nos anos 70 do século passado aos garimpos de diamante e aos canteiros de obra no Sudeste do Pará.[22]

Afora a desestrutura social que as ações ilegais provocam nas localidades onde se instalam, pode-se observar que as aberturas de clareiras na mata impedem a floração, a frutificação, destroem os refúgios de animais, poluem os rios com mercúrio ou os obstruem com escavadeiras e dragas, o conjunto dessas ações, nem sempre observadas nos estudos feitos, registra para os povos indígenas situações cujo resultado se traduz em escassez de alimentos, pois afugentam os animais de caça, diminuem piscosidade dos cursos d'água e o ponto final é a subnutrição de crianças, a fome, a subnutrição e a perda de vidas tragadas pelos crimes.

Há 30 anos, uma grande liderança *Parkatêjê*, o cacique *Krohokrenhum*, respeitado por seu conhecimento, a propósito do alargamento da BR 222, rodovia que cortou em 22 km a Reserva Indígena *Mãe*

22. Cf. Velho, Otavio Guilherme. 1972. *Frentes de Expansão e estrutura agrária – estudo do processo de penetração numa área da Transamazônica*. Rio de Janeiro: Zahar editores, especialmente o capítulo referente à Transamazônica, que corta o coração da floresta com efeitos devastadores para homens e mulheres do local, p.145-160. O autor, infelizmente, anuncia a pedra do "desencantamento" dos nativos com os ditos projetos de desenvolvimento. Para avançar na compreensão das Amazônias, consultar também: Velho, Otávio Guilherme. 1976. *Capitalismo Autoritário e Campesinato – um estudo a partir da fronteira em movimento*. São Paulo/ Rio de Janeiro: Difel.

Maria, reclamou em tom de lamento as dificuldades do "chão preto" (asfalto) dizendo:

> "...o trator passou derrubando a mata, dava pena! Era muito jaboti esmagado, madeira de mogno, maracatiara, cedro... Tiraram ipê, cedro... morreu bicho, madeira 'podreceu, foi chuva, foi sol. Nem Governo, nem Funai, nem no tempo do SPI. Ninguém fez nada, a gente num sabia o que fazê, perdemo tudo. Estragô piquiá, bacuri, inajá, coco babaçu, açaí, bacaba. Agora a gente já sabe que depois que chão preto passar, não mata só bicho, mata gente, pois já matou castanhal." (Depoimento colhido em ago.1998)[23]

O conhecimento dos povos indígenas, não à toa, inspirou a criação do PrevFogo, que capta a seu serviço as pessoas indígenas, pois "...o cuidado com a floresta e o conhecimento profundo sobre seu próprio território que fazem com que os indígenas brigadistas se destaquem. Eles apresentaram mais compromisso em realizar as atividades de prevenção e combate do que os brigadistas que eram contratados nos municípios" como explicou Rodrigo Faleiros do PrevFogo, responsável pelas contratações. O Programa Brigadas Federais existe desde 2013. E contratam pessoas indígenas porque eles "...[c]onhecem bem o território e todas as particularidades que envolvem o combate de incêndios como, por exemplo, sobreviver no mato, se orientar e conhecer os efeitos do fogo" (Roman, 2019).

E Pedro Paulo *Xerente* é gerente de uma brigada. Da etnia *Xerente*, ele conta as histórias que vivenciou em combate esse ano (2019) "O fogo nunca é o mesmo. Por mais que a gente se prepare, nunca estamos preparados o suficiente para entendê-lo", afirma. Prosseguindo,

---

23. Sobre o assunto, consultar: Beltrão, Jane Felipe. 2016a. "Após o chão preto, a saga das nações indígenas" *In: Beira do Rio.* Ano XXX, Nº. 130, abr./mai.2016. Disponível em: http://www.jornalbeiradorio.ufpa.br/novo/index.php/2004/60-edicao-20/679-opiniao-apos-o-chao-preto-a-saga-das-nacoes-indigenas-das-. Acesso em 03.ago,2020.

diz "[t]eve um dia que o fogo se descontrolou e avançou com muita velocidade para cima da gente, e tivemos que pular de um barranco para dentro do rio", lembra Pedro. Logo depois "...estavam todos sorrindo, e dizendo 'bora voltar pra apagar o fogo'". Para tentar entender a dinâmica do fogo, ele e seus brigadistas pedem ajuda dos anciãos da comunidade. Em agosto de 2019 foram registrados 75 focos de incêndio na [Terra Indígena] Xerente, 400% a mais do que o mesmo período do ano anterior (Roman, 2019).

Os brigadistas agem usando

> "...bomba-costais, uma espécie de mochila que aguenta 20 litros nas costas. Também usam abafadores, e sopradores. Os uniformes são específicos para a atuação – óculos de proteção, e sapatos resistem às brasas do chão, além de roupas cujo tecido isola do calor do fogo por até dois minutos. Uma peneira protege as pernas de animais peçonhentos e espinhos." (Roman, 2019)

É interessante a existência das Brigadas, mas reflitam comigo: quem se arrisca? E por que se selecionam indígenas? Por que não se ouve falar das brigadas agora (2020), quando os focos se fazem presentes de forma mais intensa?

Diz Pedro *Xerente*: "[o] fogo para nós é vida também. É por meio do fogo que se faz a roça, que se produz o fruto, que vira alimento, e depois matéria orgânica, que alimenta o solo. É o fogo que faz a vida acontecer" (Roman, 2019).

Notícias recentes, dão conta de mais uma irresponsabilidade em relação às Amazônias:

> "[s]ob a batuta do vice-presidente e general da reserva Hamilton Mourão, 3.815 militares, 110 veículos terrestres, 20 embarcações e 12 aeronaves foram despachados em maio deste ano para a Amazônia na Operação Verde Brasil 2 com o objetivo de prevenir e reprimir delitos

ambientais. Para além do contingente e dos veículos, os comandantes estavam munidos de um dado estratégico e inédito: um mapa das cinco áreas críticas que concentraram quase 45% do desmatamento total da floresta amazônica em 2020, um traçado feito com o auxílio de imagens de quatro satélites, tudo disponibilizado desde fevereiro pelo Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (INPE). Entretanto, um mês depois, em junho, o desmatamento e as queimadas registraram um recorde histórico na região, uma tendência que se seguiu em julho. **Para quatro fiscais do Ibama, envolvidos direta ou indiretamente com a operação, a explicação é simples: os militares falharam no desenho e na execução das ações. Os garimpos ilegais, por exemplo, grandes vilões ambientais, acabaram poupados**..." (Alessi, 2020, grifos meus.)

A maior perda são as vidas humanas, por estas derramamos lágrimas, elas nos importam, mas para o Estado elas não merecem luto, como diria Butler (2015), aliás em meio a pandemia da COVID-19, o descaso e a omissão do Estado é flagrante. O fato está relacionado à necropolítica do Brasil nos últimos anos.

Como diz José Miguel:

"...eu acho assim, professora, com o incentivo do presidente da República de regularizar a mineração em terras indígenas, pra mim **é muito preocupante, tendo em vista que tem muito indígena que mora na cidade que são influenciados por madeireiro, por fazendeiro e que muitas vezes não têm emprego lá fora, mas não quer voltar a morar na aldeia, termina ganhando besteira** [**alguns trocados**] **pra defender a mineração,** além dessas pessoas criarem problemas pra gente falando em nome dos povos indígenas por serem indígenas, eles criam uma certa divisão aqui dentro das terras, induz uma certa divisão." (Depoimento colhido em 02.set.2020, grifos meus.)

A queixa de José Miguel é pertinente, para além da omissão do Estado, o aliciamento provoca dissensões internas que dificultam os traçados políticos das agendas de ação e resistência coordenadas pelos movimentos indígenas.

Evoco aqui Sonia *Guajajara* (2020), que afirma, com razão, que "... o governo em lugar de proteger, desprotege os povos indígenas, pois faz o contrário do que deveria ser feito".[24] E, ao se omitir, o Estado assegura aos invasores dos territórios indígenas o "genocídio autorizado", como refere Sonia *Guajajara*. A categoria genocídio revela a intencionalidade de destruir, aviltar, fazer desaparecer grupos ética e racialmente diferenciados, mas como o Estado brasileiro, insiste em negá-lo, a líder *Guajajara* reforça a crítica, chamando a ação de "genocídio autorizado", para reafirmar a intencionalidade, não apagada pelo negacionismo vigente na política.

A queimada gera degradação às florestas e consequentemente produz perdas territoriais aos seus moradores/as, expulsando-os/as dos espaços sociais e infringindo a eles/as restrições de acesso às atividades tradicionais de obtenção de alimentos. Considero que o desmatamento impõe restrições e, ao ser acompanhado pelas queimadas, traz consigo fumaça, adoecimento e morte, como informou José Miguel.

Se as queimadas trazem a degradação da floresta, por outro lado, as plantações de maconha e as improvisadas fábricas de refino da droga carregam consigo a repressão, em batidas policiais que massacram os povos indígenas que são torturados figurativamente pelos muitos interrogatórios sobre os membros dos coletivos envolvidos com a ação ou fisicamente pelas prisões arbitrárias para obter "confissões" a respeito das pessoas envolvidas na plantação ou na colheita da maconha.

---

24. Cf.: Guajajara, Sonia. 2020. "Geração p, 7: para Sonia Guajajara, pandemia cria 'genocídio autorizado' de indígenas" Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=ubcxc6-l-tqs. Acesso em: 1º.jun.2020.

Considerando a questão da maconha e sua plantação, muitas são as terras indígenas alcançadas pelo plantio e comercialização da droga. Há registro de plantações de norte a sul do país. No Nordeste do Brasil as plantações concentram-se no chamado polígono da maconha, no Pará as notícias chegam da região Nordeste do estado, há denúncias sobre a existência de plantações no Maranhão. E, assim, as plantações parecem se alastrar, no Mato Grosso do Sul nosso interlocutor indígena Roberto Vitor declarou:

> "...aqui em algumas aldeias por onde eu andei, aqui mesmo na fronteira com o Paraguai, geralmente **a única opção de trabalho que lhes resta [aos/as indígenas] é trabalhar no Paraguai e, geralmente, o aliciador diz que é para outro tipo de trabalho... é pra roçar pasto, pra fazer derrubada e, quando chega lá, é ou plantio de maconha ou colheita de maconha.** Quem é levado, quando chega lá, só é liberando no final da safra. Ou como ocorre em outras aldeias, o aliciador vem, ele contrata a pessoa pra fazer outro tipo de trabalho e leva pra lá. Chegando lá, ele já avisa pessoa: eu 'tô aqui com o teu endereço, eu sei onde mora teus filhos, tua mulher, sem onde mora teus pais, **se tu fugir eu vou na tua casa e lá onde mora teus parentes e lá eu vou matá-los', então é uma forma de segurá-los, aquela pessoa lá na colheita da maconha ou no plantio**." (Depoimento colhido em 02.set.2020, grifos meus)

Jorge dos Anjos, sem ter conversado com Roberto Vitor, o referenda na análise sobre o tema e diz:

> "...eu não estou aqui para discutir o ato em si, **mas para ver os efeitos colaterais desses atos que nós vivemos no polígono da maconha. Eu tive sérios problemas em relação a isso, principalmente porque eu não concordo com esse tipo de atitude, também não estou aqui para condenar, cabe a justiça apurar e dar encaminhamento,** mas devido a isso,... esse tipo de prática é crime. Falando diretamente da questão da

> plantação da maconha, aqui aonde vivo **ela tem trazido danos terríveis não só pra nós povos indígenas, mas também pra sociedade que vive no entorno... a prática do Estado tem sido única e exclusivamente na repressão, você não tem por perto o Estado com projetos sociais que possa mudar de fato essa realidade.** Nós povos indígenas temos sofrido muito com isso, porque o combate da forma violenta pela erradicação da prática, ela por si só não resolve a situação, além de você levar famílias e grupos à extrema violência à perda de familiares e outros agravos. **Você marginaliza de forma coletiva um grupo etnicamente diferenciado, socialmente diferenciado como são os povos indígenas que habitam não só aqui no polígono, aqui no Nordeste, mas aonde tem essa prática política delituosa."** (Depoimento colhido em 03.set.2020, grifos meus)

Jorge dos Anjos aponta como dano maior, após as ameaças dos aliciadores, a repressão policial e a perda de vidas, que correspondem à **estigmatização dos coletivos indígenas**, muitas vezes tratados como autores/as de todas as mazelas da região, desrespeitados/as pelas forças repressivas. Talvez como pano de fundo das plantações de maconha esteja algo mais grave, do tipo narcotráfico. Entretanto, não ouvi nada sobre o assunto na conversa com os meus interlocutores.

Jorge dos Anjos prossegue com suas argutas observações, como senhor do tema e protagonista de situações difíceis, dizendo:

> "...a terra indígena... está dentro do polígono da maconha, **há essa visão pejorativa dos agentes públicos de repressão ao crime organizado de que tudo de ruim 'tá na terra indígena, começando pela plantação de maconha, começando pela questão do assalto a banco e a carro forte e a inúmeras outras situações que envolvem é o nome dos indígenas**, principalmente aqui do meu povo e também de outros povos do estado de... que passa por situações semelhantes. **Esse projeto é estruturante,**

> **a plantação dele é contínua, isso é fato, nas terras nossas que são demarcadas pelas águas do rio**..., nós temos a ilha grande que é a ilha de... e 54 pequenas ilhas e ilhotas que formam o cordão de proteção que é o arquipélago e o aldeamento, onde moro, no antigo aldeamento de..." (Depoimento colhido em 03.set.2020, grifos meus)

Socialmente a estigmatização dos coletivos indígenas é uma dimensão que traz consigo um anátema (sentença, maldição) que recaí sobre inúmeras gerações sem que elas tenham a menor chance de afastar o coletivo da pena. O que será das gerações que hoje são crianças e jovens, elas conseguirão reverter a situação? Caso não consigam, seu futuro estará obliterado. Configura-se, portanto, em um drama social de grande monta. Entre os coletivos que podem ser obliterados temos, no Nordeste: povo *Atikum* de Moquém São Francisco/Curaçá-BA; povo *Atikum* da Ilha de Bom Sucesso/ Santa Maria da Boa Vista/PE; povo *Truká* - Terra Indígena *Truká Tspera* no município de Orocó/PE; povo *Truká* – Nossa Senhora da Assunção/PE; Povo *Tumbalala* - aldeamento da Missão de Pambu/Abaré/BA; povo *Tuxi* - Terra Indígena *Caxauí* - Belém do São Francisco/PE; povo *Pankara* de Itacuruba/PE; povo *Atikum* de Salgueiro/PE; povo *Atikum* de Carnaubeira da Penha/PE; povo *Pankara* de Carnaubeira da Penha/PE; povo Pipipã de Floresta/PE; povo *Kambiwá* de IBIMIRIM/PE e Inajá/PE; povo *Tuxa* de Inajá/PE; povo *Pankararu* dos municípios de Petrolandia/PE, Jatobá/PE e Tacaratu/PE; e povo Entre Serra *Pankararu* de *Tacaratu*/PE. Listei apenas povos e aldeias indicadas pelos interlocutores da pesquisa, notem que elas encontram-se quase todas no hoje estado de Pernambuco. No Pará, as notícias dão conta do povo Tenetehara/Tembé na Terra Indígena Alto Rio Guamá. A lista pode ser ampliada exponencialmente, pelas informações que circulam. No Mato Grosso do Sul há aliciamento entre os *Terena* e os *Guarani*, mas não houve referência às aldeias, segundo a interlocução que mantive.

3. Do reconhecimento de direitos e rechaço do negacionismo

Há alguns dias (ago. 2020) o Supremo Tribunal Federal julgou a Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 709 impetrada pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), a arguição é a expressão da agência dos Povos Indígenas que são apoiados neste momento por inúmeros aliados/as. É uma movimentação histórica que teve liminar favorável e que agora, ao se julgar o mérito, se ratificou a sentença em favor dos povos indígenas no Brasil.

Foi um julgamento histórico, no qual os povos indígenas reafirmaram sua existência e resistência, além de serem reconhecidos a partir de suas organizações sociais em demandas judiciais, representados que foram pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), por intermédio do Dr. Luiz Eloy Amado Terena, liderança jovem e competente na defesa dos direitos etnicamente diferenciados.

Chamo atenção para a ADPF 709 porque a vitória rechaçou o negacionismo que invisibiliza os povos indígenas e os desrespeita, não apenas durante a pandemia que nos assola relativa à COVID-19, mas cotidianamente quando ignora as especificidades étnico-raciais e faz ouvidos moucos aos direitos diferenciados.

A partir da formulação do *Plano de enfrentamento e monitoramento da Covid-19 entre* ***Povos Indígenas no Brasil***, exigido pela ADPF, algumas questões, aparentemente sem importância, chamam a atenção de quem de forma mais acurada lê a documentação. E, sobretudo, o *Relatório do Grupo de Trabalho sobre o Plano de enfrentamento e monitoramento da Covid-19 para* ***Povos Indígenas brasileiros*** *no âmbito da ADPF 709* (*sic,* grifos meus).

Entre "...os órgãos e entidades da União..." que se fizeram presentes à elaboração do documento, encontramos o Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos; o Gabinete de Segurança Institucional da Presidência da República; Ministério da Defesa; o Ministério da Justiça e Segurança Pública (Polícia Federal e Fundação Nacional do Índio); o Ministério da Saúde (Secretaria Especial

de Saúde Indígena); o Ministério do Meio Ambiente (Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade e Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e Recursos Renováveis); o Ministério da Educação; o Ministério da Cidadania; e o Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento, cujos/as representantes deveriam dialogar com a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil; as Lideranças indígenas representantes do Fórum de Presidentes de CONDISI; o Conselho Nacional dos Direitos Humanos; o Ministério Público Federal; a Defensoria Pública da União; e Consultores/as *ad hoc* da Fundação Oswaldo Cruz (FIOCRUZ) e da Associação Brasileira de Saúde Coletiva (ABRASCO).

Duas questões me saltam aos olhos, a **primeira** diz respeito à discussão que a equipe que representa a União tenta impor aos/as participantes usando a categoria "povos indígenas brasileiros" sem maior conhecimento das diferenciações étnicas existentes entre os mais de 300 povos indígenas existentes no Brasil. O uso da categoria foi rechaçado pelos/as protagonistas e consultores/as *ad hoc* participantes do Grupo de Trabalho. Observo que para além de uma dificuldade política, há uma intencionalidade de homogeneização, de apagamento das etnias e das línguas com as quais os povos indígenas no Brasil se identificam e a partir das quais, não apenas se autoidentificam, como também são reconhecidos entre parentes[25] e não-parentes. Por outro lado, qualificá-los como "brasileiros" é uma atitude negacionista da história dos povos indígenas, que cá estavam, no território que hoje se chama Brasil, quando os invasores europeus chegaram há 520 anos. Aprendi com Marcos *Terena* que as pessoas indígenas são cidadãs como as demais pessoas no Brasil e o exercício da cidadania não requer deixar de "ser índio".

25. Os povos indígenas se reconhecem como parentes e assim se referem um/a aos/as outros/as, independente de parentesco consanguíneo, por afinidade ou compadrio. Simbolicamente é uma referência à origem e pertença mais ampla, na qual todos/as possuem laços de parentesco.

Penso que a situação não é unicamente uma divergência, o uso da categoria está fortemente relacionada à questão do chamado *Marco Temporal*, que tenta impor datas para a consideração e demarcação de terras indígenas, desconhecendo os esbulhos territoriais e os deslocamentos forçados, diaspóricos, registrados em inúmeros documentos, inclusive no *Relatório Figueiredo*, no qual chamam especial atenção o Caso *Krenak* e o Caso *Ejiwajegi/ Kadiweu*.

Os/as representantes da União desconhecem ou fingem desconhecer a legislação nacional e internacional vigentes, primeiramente, o artigo 231 da Constituição Federal de 1988 e também o referendo oferecido à Convenção Nº. 169 da OIT que reza em seu artigo 1º. que

> "...aos povos em países independentes, considerados indígenas pelo fato de descenderem de populações que habitavam o país ou uma região geográfica pertencente ao país na época da conquista ou da colonização ou do estabelecimento das atuais fronteiras estatais e que, seja qual for sua situação jurídica, conservam todas as suas próprias instituições sociais, econômicas, culturais e políticas, ou parte delas."

Documento que no artigo 2º recomenda: "[o]s governos deverão assumir a responsabilidade de desenvolver, com a participação dos povos interessados, uma ação coordenada e sistemática com vistas a proteger os direitos desses povos e a garantir o respeito pela sua integridade". Como olvidar as conquistas dos povos indígenas?

A **segunda** divergência entre as partes é aparentemente inocente, diz respeito à referência *"...para **Povos Indígenas brasileiros**..."* no título do referido Relatório. Fazer um Plano de enfrentamento e monitoramento "para" os povos indígenas é radicalmente diferente de procedê-lo "com" a participação dos protagonistas e além do mais referenciado pelo controle social. Controle o qual tem sido, ao longo dos dois últimos anos, negado, apesar da regulamentação sobre o assunto. Como os/as burocratas que possivelmente jamais estiveram

em uma aldeia podem se arvorar a conhecer mais que os/as protagonistas, os/as interessados/as e os/as consultores/as *ad hoc*. A atitude da equipe que representa a União mostra despreparo e arrogância em termos políticos. Como antropóloga, não me surpreendo, mas faço o registro porque a tática vem sendo usada pela União para subtrair os direitos indígenas.

É importante observar que a atitude dos representantes da União, ao desconsiderar uma decisão judicial, termina negando de forma peremptória os direitos étnicos, e o comportamento se reproduz tanto em pronunciamentos discriminatórios, como por compactuar com ideias e propagandas que (des)tratam os povos indígenas.

Entre as divergências e o negacionismo presentes na política brasileira, faz-se necessário ouvir José João, que analisa os efeitos das queimadas,

> "...os recursos naturais, por exemplo o açaí que a gente tem muito por aqui, com as invasões eles fazem roça grande e a gente perdeu muito açaizal, a área de açaizal **queimou quase toda, queimou muito**, entendeu professora?
>
> Teve ano aqui que a gente não conseguiu tirar uma tonelada em toda área, em **consequência das queimadas, tivemos muitas doenças, nós tivemos problemas aqui, tivemos pessoas que morreram com problemas respiratórios, deu problema respiratório, por muito tempo e passou por muito tempo e terminou morrendo, no verão, aqui, a gente não conseguia [se] acomodar, ia pra mata apagar fogo que vinha da roça de posseiro, os invasores chegaram a oito quilômetros das aldeias,** entendeu professora? Essa invasão aumentou muito e é preocupante, naquela época a gente tinha ainda, alguns funcionários públicos da FUNAI do SPI que defendiam, outros queriam que a gente entrasse nesse negócio de madeira." (Depoimento colhido em 02.set.2020, grifos meus.)

O "anúncio" de José João é confirmado pelo noticiário recente (10. set.2020),

> "[u]m incêndio atinge a Terra Indígena Alto Rio Guamá, na região do Guamá e Gurupi, nordeste do Pará. O fogo está destruindo a vegetação e se aproximando de aldeias de forma acelerada há duas semanas. O Corpo de Bombeiros de Paragominas foi acionado, mas o incêndio ainda não foi controlado. Os indígenas que fazem parte do grupo Guardiões da Floresta tentam impedir o avanço das queimadas, mas, sem equipamentos e auxílio necessários, estão tento dificuldades na região do Gurupi."[26]

A representante da Associação das Mulheres Indígenas do Gurupi (AMIG), Josefa Tembé, se pronunciou sobre o combate às chamas, diz a líder: "[o] fogo na nossa região do Gurupi cresce a cada hora, os guerreiros estão trabalhando a mais de uma semana, tentado controlar o incêndio".[27] Na verdade, entra ano e sai ano e a situação se repete.

A disputa entre indígenas e não-indígenas no Alto Rio Guamá é pelo chamado "ouro negro", ou seja, o açaí, principal fonte de renda e alimento dos *Tenetehara/Tembé*, como informou José João. Como os guardiões/ãs do território não permitem a entrada de estranhos/as no açaizal por medida de segurança, os/as invasores/as se revoltam e promovem os incêndios como retaliação.

Diante da situação, o desrespeito das autoridades do executivo para com os povos indígenas não arrefece. A *Carta Capital*[28] informa:

---

26. Cf. G1 Pará. 2020. "Incêndio atinge Terra Indígena Alto Rio Guamá, no Pará" *In: G1 Pará Rede Liberal*. Disponível em: https://g1.globo.com/pa/para/noticia/2020/09/10/incendio-atinge-area-da-terra-indigena-alto-rio-guama-nordeste-do-para.ghtml . Acesso em 13.set.2020.

27. *Idem*.

28. Cf. Carta Capital. 2020. "'Amazônia não está queimando': Salles posta vídeo em inglês que contesta dados sobre floresta" *In: Carta Capital*. Disponível em: https://www.cartacapital.com.br/politica/amazonia-nao-esta-queimando-salles-posta-video-em-ingles-que-contesta-dados-sobre-floresta/?utm_campaign=novo_layout_newsletter_-_10092020&utm_medium=email&utm_source=RD+Station. Acesso em: 10.set.2020.

"'Amazônia não está queimando': Salles posta vídeo em inglês que contesta dados sobre floresta". A autoridade é o ministro do Meio Ambiente, Ricardo Salles, que em postagem no *Twitter*, de forma supostamente inocente, diz ao reproduzir uma peça publicitária, afirmando: "[r]ecebi este vídeo, 'Amazônia não está queimando'" e na sequência reproduz o vídeo produzido pela Associação dos Criadores do Pará (ACRIPARA), associação que reune pecuaristas, os quais, usando a voz suave de uma criança falando em inglês, informam que o Brasil é o país que mais preserva florestas no mundo. Talvez, ironicamente para vê-las arder em chamas criminosamente a cada setembro!

Diz a voz da locução "[a] Amazônia produz e preserva". E, em continuidade, interroga o ouvinte: "E sabe quem investe na preservação da Amazônia? Os próprios produtores rurais", e usando de desfaçatez inconsequente, a criança repete o mantra dos criadores de gado "[e]ssas queimadas são culturais e de pequenas produções". O vídeo usa legendas em português e uma delas informa aos/as assistentes que: "...os próprios produtores rurais, que já adquiriram 218 milhões de hectares, o que equivale a 1 trilhão de dólares somente para preservação de florestas..." será?

Como diz a reportagem da *Carta Capital* "[o] cenário apresentado no vídeo, no entanto, não condiz com dados divulgados pelo Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (Inpe)".

A considerar o levantamento feito pelo órgão, "...o Brasil registrou 8.373 incêndios em sua parte da floresta amazônica nos primeiros sete dias de setembro. É mais do que o dobro do número de incêndios no mesmo período do ano anterior". A manifestação do "desministro", como se referem os meus interlocutores, é um escárnio que se repete, dia após dia.

Sub-repticiamente o vídeo repassa uma mensagem racista em relação aos povos indígenas, a imagem colocada é de indígenas meninas e jovens que usam apenas saias de palha – como as usadas por

guerreiros *Terena* na dança do Bate-Pau – e apresentam seus rostos pintados de forma suave... poderia ir mais adiante nas insinuações à sombra,[29] mas vou apenas destacar que as indígenas meninas caminham despreocupadamente, pois quem trabalha, segundo a orientação do vídeo, são os pequenos agricultores, estes sim representados na casa de farinha por um homem forte e negro. Podemos tomar as imagens como apresentando viés sexista, generificado e racista.[30]

Aqui, faço coro com Davi *Kopenawa*, ao advertir a sociedade não-indígena, afirmando que

> "[a] floresta está viva. Só vai morrer se os brancos insistirem em destruí-la. Se conseguirem, os rios vão desaparecer debaixo da terra, o chão vai se desfazer, as árvores vão murchar e as pedras vão rachar no calor. A terra ressecada ficará vazia e silenciosa. Os espíritos *xapiri*, que descem da montanha para brincar na floresta em seus espelhos, fugirão para muito longe. Seus pais, os xamãs, não poderão mais chamá-los e fazê-los

---

29. Nas Amazônias os sussurros, os subterfúgios nos obrigam a viver em voz alta. Para compreender a mensagem sub-reptícia, entender a circulação de crianças e jovens étnica e racialmente diferenciados/as, consultar: Beltrão, Jane F.. 2017. "Cunhatãs de uso comum, segredos guardados em Igaçabas ou direitos de indígenas meninas violadas" *In:* Elísio Augusto Velloso; Luciana Costa da Fonseca; Patrícia Blagitz Chichovski. (Orgs.). *Direitos Humanos na Amazônia*. 1ed.Salvador/Bahia: JusPODIVM/ CESUPA, p. 89-106; Beltrão, Jane Felipe. 2016b. "Indígenas e quilombolas em situação de violência: como garantir direitos diferenciados?" *In: Revista de Antropologia*. v. 59, nº. 3, p. 204-213. Disponível em: http://bit.ly/2F2j3pM. Acesso em: 10.jun.2020; Beltrão, Jane Felipe. 2016c. "Indígenas e quilombolas: crianças em circulação ou em situação de violência?" *In: Revista Mundaú*. v. 1, p. 91-102. Disponível em: http://bit.ly/2Vn5neH. Acesso em: 10.jun.2020; e, ainda, Beltrão, Jane Felipe. 2015. "Quilombolas, Indígenas & Violências: segredos, silêncios e conversas sobre crimes" *In: Revista InSURgência*. Brasília, ano 1, v. 1, nº. 2, p. 64- 68. Disponível em: http://bit.ly/2GMTL1m. Acesso em: 10.jun.2020 para compreender o aliciamento, o tráfico e a prostituição é preciso ler as entrelinhas do que na literatura antropológica, foi chamado de circulação de crianças e jovens, entretanto um olhar mais arguto vê as protagonistas como "crias de casa" ou "crias de prostíbulos" em Belém e em outros lugares das Amazônias.

30. A imprensa alardeou a presença de um mico leão dourado, cujo habitat é a Mata Atlântica, na Amazônia, digo analisando a matéria que a questão não foge dos estereótipos a que me referi anteriormente, as Amazônias são sempre a terra exuberante e os animais, no caso, se esquecem discriminatoriamente as gentes das/nas Amazônias.

dançar para nos proteger. Não serão capazes de espantar as fumaças de epidemias que nos devoram. Não conseguirão mais conter os seres maléficos, que transformarão a floresta num caos. Então morreremos um atrás do outro, tanto os brancos como nós. Todos os xamãs vão acabar morrendo. Quando não houver mais nenhum deles vivo para sustentar o céu, ele vai desabar." (*Kopenawa*, 2015)[31]

A advertência de Davi *Kopenawa* é uma atitude de diplomata! Aliás, as grandes e tradicionais lideranças indígenas dificilmente agem de forma atabalhoada, elas são respeitosas, apesar de todo o desrespeito das autoridades da República.

4. Dos cuidados especialíssimos: povos indígenas em isolamento voluntário

Tratar dos povos em isolamento voluntário é antes de qualquer observação rever categorias que se encontram no Estatuto do Índio (Lei Nº. 6001/1973), promulgado durante o período ditatorial, que hoje tornou-se obsoleto diante dos princípios da Constituição Federal de 1988, mas que o quadro técnico da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) insiste em utilizar, fato que tive oportunidade de observar, como consultora *ad hoc*, em reuniões levadas a efeito no Ministério Público Federal em Belém, Pará.

De caráter integracionista, o referido documento diz em seu artigo 4º "Os índios são considerados: I - Isolados - Quando vivem em grupos desconhecidos ou de que se possuem poucos e vagos informes através de contatos eventuais com elementos da comunhão nacional;..." Ignorando a capacidade de resistência desses povos que se mantêm em isolamento voluntário e afastados da sociedade nacional

31. Cf. Epígrafe de Davi em: Kopenawa, Davi & Albert, Bruce. 2015. *A queda do Céu – palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Cia. das Letras.

e, mesmo, de outros povos indígenas com quem estabelecem relações de desconfiança e hostilidade.

Existem, segundo os indícios deixados pelos povos resistentes – como querem os movimentos indígenas – cerca de meia centena de povos que se mantêm em isolamento voluntário. Até hoje, quem lida com os povos resistentes são os chamados sertanistas ou indigenistas acostumados ao sertão – mesmo que este seja a floresta – ou ainda considerados verdadeiros indigenistas, como se dizia lá pelos anos 70 do século XX. Segundo as histórias correntes, eles se aventuram em expedições cuidadosas, a tentar identificar para fins de interdito o território que permita a proteção dos povos identificados na situação.[32]

A questão que trago à tona para tratar do tema "povos em isolamento voluntário" diz respeito à autodeterminação dos povos indígenas e à manutenção de suas autonomias. Lendo Gersem dos Santos Luciano, ele afirma:

> "[e]m termos conceituais, **autonomia é uma forma do exercício do direito à livre determinação dos povos** de acordo com o que estabelece o Artigo 1 do Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos Sociais e Culturais, o que implica substancialmente o reconhecimento de autogoverno comunitário no âmbito do Estado Nacional. Autonomia, portanto, não é o mesmo que independência nem envolve soberania, elementos indispensáveis na integração de um Estado. Autonomia é uma entidade menor no interior de uma entidade maior única e soberana. É também uma forma de distribuição de competências nos distintos níveis

32. Sobre o assunto é interessante ler Gersem dos Santos Luciano, da etnia *Baniwa*, que é doutor em Antropologia e professor da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) a partir da obra intitulada, de 2006, *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje.* Brasília/Rio de Janeiro: MEC- SECAD – LACED/MN. Disponível em: http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/pdf/indio_brasileiro.pdf. Acesso em: 20.set.2020. Consultar também os heroicos relatos de sertanistas nas obras: Milanez, Felipe (org.). 2015. *Memórias Sertanistas: cem anos de indigenismo no Brasil.* São Paulo: SESC e, também, Valente, Rubens. 2017. *Os fuzis e as flechas – História de Sangue e Resistência Indígena na Ditadura.* São Paulo: Cia. das Letras.

> de organização do governo e em torno de variadas atribuições políticas, econômicas, sociais e culturais." (2006, p. 93-94, grifos meus.)

A discussão é necessária porque no Brasil, mesmo no âmbito jurídico e, sobretudo, no campo político, sempre se confundiu autonomia com atentado à soberania, resquícios da discussão sobre segurança nacional dos tempos ditatoriais.

Na tentativa de dirimir as dúvidas, recorro a Luciano, porque sendo indígena e participando dos movimentos indígenas, parece-me autoridade abalizada. E Luciano prossegue em suas reflexões, dizendo o que entende por autodeterminação indígena, compreendendo-a como respeito aos direitos étnicos, os quais são identificados como: "...o desenvolvimento de suas culturas, línguas, medicinas [sistemas tradicionais de ação para saúde] e o reconhecimento de seus territórios como espaço étnico" (2006, p. 94).

As assertivas de Gersem Luciano (2006) me auxiliam na compreensão das preocupações que acometem todos/as aqueles/as que se preocupam com a devida observância dos direitos étnicos diferenciados. O momento é propício ao tema, pois a discussão que aflora com a morte de Rieli Franciscato nos coloca em alerta máximo.

A agência *Amazônia Real* noticiou o fato, informando:

> "[u]m dos maiores sertanistas atuando com grupos de indígenas isolados na Amazônia, Rieli Franciscato, de 56 anos, foi atingido por uma flecha no coração ao se aproximar de povos sem contato por volta das 17h (horário de Brasília) desta quarta-feira (9.set.2020) na região da linha 6 em Seringueiras, na divisa da Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau, em Rondônia. O sertanista, que estava acompanhado de um indígena e policiais militares, foi levado para um hospital, mas já chegou sem vida."[33]

---

33. Cf. Farias, Elaíze; Brasil, Kátia; Ribeiro, Maria Fernanda; Nunomura, Eduardo & Cruppe, Marizilda. 2020. "Defensor dos indígenas isolados, Rieli Franciscato morre com uma flecha no coração, em Rondônia" *In Amazônia Real*.

Os sertanistas, companheiros de trabalho há mais de 30 anos de Franciscato – Armando Soares e Sydney Possuelo, hoje aposentados –, lamentaram a morte do sertanista, mas não pouparam críticas à ausência de condições de trabalho na Funai, hoje.

Disse Possuelo, ex-presidente da FUNAI: "[a] culpa da sua morte é do descaso e da incompetência da Funai e dos que hoje orbitam em volta desse presidente da Funai e do Coordenador de Índios Isolados" (Farias *et al.*, 2020).

O experimentado sertanista diz que,

> "[p]ara ele, a circunstância da morte de Rieli demonstra o descaso e a irresponsabilidade do governo de Jair Bolsonaro (sem partido) com relação às questões que envolvem os indígenas e os funcionários das Frentes de Proteção Etnoambiental, que são a vanguarda dos trabalhos na selva. ...[**o**] **governo consegue destruir a Funai como instituição, desamparando os funcionários que estão na missão mais difícil e perigosa e, acelerando o processo de destruição dos povos indígenas, isolados ou não."** (Farias *et al.*, 2020, grifos meus.)

A morte de Franciscato desnuda a política indigenista nada preocupada com a possibilidade de extermínio dos povos em isolamento voluntário que, acossados pelo desmatamento, pelas queimadas e, talvez, acometidos pela pandemia da COVID-19, começam a aparecer na região de maneira mais frequente. Pouco se sabe sobre os chamados "isolados do Campé", no limite da Terra Indígena *Uru-Eu-Wau-Wau*, no estado de Rondônia.

Rieli Franciscato, como todo sertanista, atuou com o denodo e a coragem dos que se acreditam fortes o suficiente para lutar pela proteção dos povos indígenas resistentes. Entretanto, eles necessitam de

---

Disponível em: https://amazoniareal.com.br/defensor-dos-indigenas-isolados-rieli-franciscato-morre-com-uma-flecha-no-coracao-em-rondonia-09-09-2020/?fbclid=IwAR18OmMgbE-JB00lSHlsEkT5kfniVOuD5lYHv7yz1qIJlyco7vmfAoc46w_w . Acesso em: 10.set.2020.

retaguarda, pois a missão é arriscada. Observo, nos relatos dos muitos amigos sertanistas que fiz trabalhando na FUNAI nos anos 80 do século passado que, a paixão e o heroísmo move os homens que se arriscam na floresta, suas sagas são cheias de emoção pelos muitos percalços da jornada. As narrativas feitas por alguns deles a Felipe Milanez (2015) corroboram o que afirmo. Os depoimentos e observações feitas na obra de Milanez (2015) e Rubens Valente (2017) e as muitas conexões que posso fazer com as narrativas presentes no *Relatório Figueiredo* permitem afirmar que a omissão do SPI no passado e da Funai no presente podem conduzir os sertanistas às mãos dos inimigos dos povos indígenas, pois a falta de oportunidades de realizar expedições e vistorias por falta de infraestrutura os faz aceitar, com dolo ou sem dolo, apoios espúrios.

As circunstâncias do trabalho são dificílimas, o suporte oferecido pela agência de assuntos indígenas sempre foi escasso, mas em nossos dias parecem inexistentes.

A entrega do órgão a missionários sem preparo para o trato com os povos indígenas, a ausência de formação de caráter antropológico para atuação cotidiana na FUNAI fazem cair por terra qualquer ação que permaneça, apenas, como vontade do servidor, que vislumbra, pela experiência que possui, o genocídio dos povos que insistem em se manter longe da sociedade que os pressiona e os empareda em espaços sem saída.

No caso específico, o receio confessado de Franciscato era ver os "isolados do Campé" caçados pelos fazendeiros, garimpeiros e demais não-indígenas que invadem os territórios indígenas. Qual será o destino dos povos que vivem no rio Campé? Sertanistas são sempre festejados pela mídia que destaca sempre o exotismo do trabalho que realizam, mas pouco estudados na literatura antropológica, salvo o Marechal Rondon e os irmãos Villas Bôas, por outro lado dificilmente produzem narrativas memorialísticas e autobiografias, razão pela qual muitas das denúncias que poderiam fazer seguem com eles,

sem que sejam registradas. As memórias e as experiências daqueles que produziram e produzem, com erros e acertos, um indigenismo a contrapelo do domínio colonial secular, precisam ser registradas para melhor se escrever a história dos povos indígenas.[34]

O depoimento de um dos interlocutores do trabalho parece explicar o acontecido em Rondônia.

> "As flechas são pequenas, talvez não causem medo aos brancos, mas elas são envenenadas, elas são de taboca envenenada. Pequenas, elas ameaçam gente grande, não vê o tamanho do Rieli? Os brancos, como dizem os velhos, são traiçoeiros, metido a valente que atira, grita, mata. Esse branco ia por bem, mas os índios que são escorraçados de seus territórios se sentem ameaçados e atiram para se proteger, a gente não sabe o que ocorreu. Eles são índios, nunca viram brancos, nunca viram nada, só pensam em inimigo." (Manuel Miguel, depoimento colhido em 10.set.2020)

Outro interlocutor, Vitor Samuel, que participava da conversa, demonstrou receio que o incidente não dê margem ao encerramento da proteção aos povos resistentes, ele afirma que, o presidente da FUNAI "...só pensa em pacificar e amansar para fazer rezar..." E conclui, "... estamos preocupados..."!

O risco de extermínio de povos inteiros, como no passado, não se justifica, em um país tão diverso, afinal o Brasil não deve ser unitário e homogêneo, deve ser um país plural que atenda a todos/as os/as brasileiros/as, inclusive aqueles/as que se encontram entre os setores mais vulnerabilizados e excluídos socialmente.

Os povos indígenas são cidadãos plenos. É preciso fazer valer a proposta de incorporar a noção de cidadania plena ou dupla que

34. Para ampliar a discussão sobre os povos em isolamento voluntário, faz-se necessário ler as narrativas dos sertanistas reunidos por Felipe Milanez (2015), anteriormente citado, e o excelente prefácio ao trabalho escrito por Betty Mindin à obra.

garanta o reconhecimento do direito de diferenciação legítimo e em igualdade de condições, "...não pela semelhança, mas pela equivalência – criando novos campos sociais e políticos, nos quais os índios seriam cidadãos do Brasil e, ao mesmo tempo, membros plenos de suas respectivas comunidades étnicas" como ensina Luciano (2006, 89).

Vale acrescentar as observações do autor referido anteriormente, que "[c]idadania diferenciada significa que os povos indígenas, além do usufruto dos direitos universais e planetários, possuem também o usufruto dos direitos específicos relativos a sua cultura, às tradições, aos valores, aos conhecimentos e aos ritos". E o indígena intelectual prossegue informando que apenas "...o diálogo intercultural efetivo é capaz de possibilitar a coexistência das lógicas da etnia e da cidadania em um mesmo espaço territorial" (Luciano, 2006, p. 89).

Usando o diálogo intercultural como lastro político, os povos que resistem poderiam viver em paz, entretanto é preciso educar os/as brasileiros/as, especialmente as autoridades, para uma convivência multiétnica.

5. Dos efeitos sociais dos conflitos

Os efeitos sociais gerados pelas organizações criminosas para os povos indígenas possuem repercussões mais profundas do que posso descrever aqui, pois nas páginas deste trabalho não é possível dar conta das muitas faces das práticas deletérias, até porque algumas delas não são percebidas de imediato e mesmo, dadas as circunstâncias, não me foi possível estar em campo, à moda da Antropologia.

Localizarei, inicialmente, os efeitos sociais considerando os tipos de ações ilícitas analisadas ao longo do texto. A enumeração que apresento é um artifício para facilitar a leitura e a compreensão do/a leitor/a, pois algumas das práticas criminosas em território indígena são concomitantes, assim como, alguns dos efeitos sociais podem estar associados a mais de um ilícito. Parto do pressuposto que a entrada

em território indígena – demarcado ou não – qualquer que seja o mandato é crime. E a criminosa invasão é mais grave quando o coletivo indígena não for consultado.

Alerto para a complexidade da situação, indicando que, de todo modo, as práticas ilícitas são implantadas respondendo a situações produzidas de forma multifatorial, algumas vezes de maneira consorciada, visando à exploração máxima dos recursos, assim os efeitos sociais podem se multiplicar e, sobretudo, se correlacionam.

1. Qualquer atividade desenvolvida em território indígena é ilícita e traz consigo problemas, pois a invasão produzida pela chegada de grileiros, fazendeiros, mineradores, usineiros/barrageiros, sojeiros e traficantes, entre outros criminosos e seus prepostos, suspende o "bem viver" cultivado pelos povos indígenas, o qual permite suas vivências a partir de suas culturas, que as práticas ilícitas interrompem de maneira drástica, provocando a ruptura das formas de vida.

Efeitos sociais: a ruptura das formas de vida produz dificuldades de acesso à água, aos alimentos (caça, coleta, pesca e agricultura), consequentemente traz escassez de bens que dificultam as atividades cotidianas da aldeia. Fato que desassossega os/as provedores/as da aldeia pelas restrições impostas à alimentação de seus/suas moradores/as.

Faz-se necessário pensar que temos povos que são primordialmente caçadores e coletores, outros praticam a agricultura, colocando roças de subsistência, em geral comunitárias; muitos fabricam sua própria louça em barro, retirando a matéria-prima das minas existentes no território. As invasões restringem o território e podem repercutir sobre as múltiplas atividades, pois podem vedar o acesso às minas de barro e aos locais usuais de desenvolvimento de suas atividades do trabalho. A falta de alimentos ou a escassez dos mesmos leva os coletivos a depender de produtos industrializados que passam a compor os chamados "ranchos", os quais nem sempre há como adquirir. Muitos são os trabalhos que apontam o consumo de açúcar

e sal, que em demasia produzem hipertensão e diabetes, tanto pelo consumo como pelo sedentarismo, dada a diminuição ou abandono das práticas tradicionais.

2. Em geral, o uso do território indígena é feito sem consentimento de seus/suas verdadeiros/as donos/as, ou é feito a partir de uma ação de aliciamento de alguns membros do coletivo indígena que, supostamente, oferece consentimento de ingresso aos/as criminosos/as, portanto o ingresso em área indígena é feito à revelia dos/as interessados/as.

Efeitos sociais: o aliciamento acarreta enormes dificuldades para os povos indígenas, porque produz dissenso entre os/as participantes do coletivo, em função das acusações geradas pela adesão de alguns ao aceno dos aliciadores. O processo gera desconfiança e pode produzir um faccionalismo irreversível, comprometendo os laços de solidariedade, ajuda mútua e cooperação, pois um grupo de pessoas compartilha ideias ou interesses que fogem à tradição da coletividade a qual integram. O faccionalismo pode corroer a organização política e social do coletivo, especialmente porque é passível de converter-se em rebeldia e insubordinação às autoridades constituídas e tradicionais.

3. Quaisquer atividades divergentes do cotidiano dos povos indígenas relativas às práticas ilícitas implicam em uma movimentação inicial que se caracteriza por ações que desmatam, queimam e degradam a floresta e afetam as pessoas que moram nas áreas onde os invasores se implantam como se as terras lhes pertencessem.

Efeitos sociais: o desmatamento abre clareiras na floresta que, com a derrubada das árvores de médio e de grande porte, comprometem a floração, a frutificação, interrompem a ação polinizadora de insetos e pássaros. Destroem o refúgio dos animais, ações que, com as queimadas, ampliam exponencialmente os efeitos deletérios sobre os povos indígenas, uma vez que degradam o ambiente e promovem o deslocamento forçados dos moradores, ocasionando a diáspora.

Com as invasões, os povos indígenas perdem o domínio sobre os seus territórios tradicionais e ao se deslocarem o destino é incerto, em outros espaços são obrigados a reiniciar o aprendizado relativo às suas práticas, pois os conhecimentos tradicionais acumulados podem não ser mais úteis, afinal, estão em outro território. Os danos morais são irreversíveis, especialmente quando expulsos para a periferia dos centros urbanos e passam a perambular pelas ruas, onde podemos encontrá-los vendendo artesanato ou esmolando. O fato fere a dignidade dos povos indígenas e corrobora o racismo que os discrimina. Exemplos dessa situação: os *Guarani* e os *Warao*.

As queimadas que se seguem ao desmatamento produzem o aumento da temperatura nas áreas onde vigoram pela temperatura produzida pelo fogo, associada à quantidade de fumaça exalada do fogo que queima a vegetação, os animais e até as pessoas. O fogo das queimadas gera muita fumaça que prejudica, por incontáveis dias, a saúde das pessoas do entorno das áreas queimadas, pois afeta os pulmões e produz inflamações respiratórias agudas que terminam ceifando as vidas, sobretudo dos mais velhos e das crianças. Sem esquecer do deslocamento dos adultos, sobretudo dos homens que, como brigadistas, vão para mata na tentativa de abafar o fogo que cresce em proporções descontroladas. Quantas vidas se perderam pelos descaminhos do fogo? Não sabemos! As mortes são irreversíveis e produzem drásticas baixas demográficas aos coletivos indígenas cuja repercussão sobre a organização política e social é incomensurável.

4. As atividades relativas ao agronegócio, ao ocupar os territórios indígenas liberados por usurpação, trazem, pela pata do boi, o pasto, e a monocultura instaura a plantação de soja, que por óbvio gera a destruição de outros cultivos.

Efeitos sociais: o pasto e a monocultura favorecem a transformação das pessoas indígenas em mão-de-obra em seus próprios territórios, recebem pagamentos aviltantes e entram em um sistema de trabalho assemelhado ao escravo. O fato implica em que homens e

até mulheres adultas deixem suas casas nas aldeias e passem muitos dias longe de casa, situação que gera desorganização familiar e reduz a proteção às crianças e aos/as velhos/as, facilitando a violação e incentivando a violência, ferindo de morte as comunidades, pois libera o que resta do território aos grileiros de plantão. Muitos grupos domésticos terminam morando arranchados em acampamentos na beira das estradas, como por exemplo em Mato Grosso do Sul. Nos acampamentos, considerando a proximidade das fazendas de soja, os proprietários terminam por borrifar agrotóxicos sobre as barracas de lona preta montadas pelos indígenas "sem terra". Poderia ser ironia, mas é verdade, sou testemunha da borrifação criminosa, que presenciei ao me dirigir a uma das aldeias *Terena*, há dois anos (2018). É importante afirmar que as ações ilícitas desse tipo produzem concentração fundiária, dificultando as ações referentes à Reforma Agrária. A ilegalidade cria situações absurdas como "povos indígenas sem terra".

5. A plantação de maconha pode se enraizar tanto em territórios de floresta como em territórios degradados e carrega consigo o temor às organizações envolvidas, não apenas com a rede da maconha, mas do narcotráfico.

Efeitos sociais: a movimentação referente à plantação compromete, demasiadamente, o tecido social dos coletivos indígenas, pois usa partes muitas vezes substanciais dos territórios e atrai para os espaços sociais pessoas que convivem com o crime organizado. O plantio, aceito ou não pelo coletivo, divide os núcleos domésticos (as famílias) em plantadores ou não de maconha, entretanto a divisão entre adeptos e não adeptos da prática não é vista de forma diferenciada, nem pelos mandantes/donos do plantio, nem pelas forças da repressão. As comunidades onde o plantio se faz presente sofrem com a violência de mandantes e das forças repressivas. A vida de muitas pessoas se esvai por suicídios, homicídios e assassinatos e prisões arbitrárias deixando os/as parentes dilacerados/as. Afora a truculência e as barbaridades das ações. Os coletivos terminam estigmatizados e sofrem

muita discriminação, como se queixam os interlocutores do trabalho, especialmente no denominado polígono da maconha. A plantação impõe aos/as membros da comunidade um anátema, tomado pelos/as protagonistas como maldição, qual seja, a perene discriminação produzida pelo racismo.

6. Os projetos hidrelétricos do Estado, levados a feito por consórcios empresariais, promovem movimentos diaspóricos, ou seja, deslocamentos forçados de grande monta, além de arregimentarem um exagerado número de pessoas que se deslocam para as áreas em face da instalação requerida para o início das atividades.

Efeitos sociais: tomando como exemplo a Usina Hidrelétrica de Belo Monte, instalada à revelia dos povos indígenas, a menção da proximidade da instalação da UHE produziu transtorno no Médio Xingu. Em Altamira os preços dispararam, especialmente dos aluguéis, que acabaram por expulsar as pessoas para as áreas mais periféricas e sem infraestrutura, ocorrência que atingiu os povos indígenas que viviam na cidade por conta das muitas expulsões sofridas. A área referente às terras indígenas dos povos localizados ao longo do rio Xingu foi alagada, alguns povos foram deslocados e, ainda hoje, lutam por direitos, dadas as inúmeras situações não solucionadas. A cada dia um novo revés surge, mesmo hoje com a UHE entregue. O Consórcio Belo Monte, mantido pela Eletronorte, que os atingidos chamam de "Eletromorte", continua a desrespeitar os inúmeros ajustamentos de conduta gerados pelas injustiças praticadas pelas autoridades do Consórcio, devidamente protegidas pelos governantes do país em nível local, estadual e nacional.

Como disse/diz Uwira Xakriabá, a usina aportou cachaça, concreto e custou muito sangue. Desgastou a saúde dos povos indígenas pelos adoecimentos, pelas epidemias, pela prostituição que acompanha os canteiros de obra, pelos suicídios e assassinatos praticados contra e entre os indígenas. O alcoolismo que, hoje, acomete os povos indígenas tornou-se um transtorno e a violência gerada a partir do

desequilíbrio das relações sociais assimétricas foi tragédia anunciada desde os anos 80 do século passado (Domingues, 2017)[35].

A descrição da tragédia de Belo Monte vem na esperança de Ely *Macuxi*, usada como epígrafe por Domingues (2017), que diz:

> "[a] esperança tem que ser a grande canoa que carregue nossas ansiedades, desejos, coragem e determinação. Devemos continuar acreditando em nossos ancestrais, nas verdades que sempre orientaram nossa existência, nossas ações. Somos diferentes dos brancos, que ainda hoje sacrificam nossas crianças, velhos e mulheres. Asquerosos kroetás, bocas grandes insaciáveis, devoradores de nossas terras, rios e florestas, homens perversos que enganam, mentem e continuam insistindo em matar nossos sonhos e desejos... Devemos continuar fazendo festas, rituais, contando nossas histórias, orientando nossas crianças e jovens para continuarem protegendo a vida porque somos filhos da mesma terra, das águas e das florestas. É isso que nos mantem vivos e corajosos. O grande criador nos delegou a condição de guerreiros para continuarmos lutando e acreditando sempre. Não vamos desistir, nascemos para a luta e vamos resistir sempre, até que tenha o último indígena vivo... Não vamos desistir!"

Ao afirmar sua utopia, Ely *Macuxi* denuncia os efeitos sociais das práticas criminosas que incomodam, não apenas a ele, mas aos povos indígenas. Descreve as injustiças de forma elegante e com esperança na força dos movimentos indígenas.

7. As atividades minerárias trazem na bagagem a poluição de rios, lagos e igarapés; obstruem cursos d'água com equipamentos pesados

---

35. Cf. Domingues, William César Lopes [*Uwira Xakriabá*]. 2017. *Cachaça, Concreto e Sangue! Saúde, Alcoolismo e Violência*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal do Pará (UFPA). Belém: UFPA. Disponível em: http://ppga.propesp.ufpa.br/ARQUIVOS/disserta%C3%A7%C3%B5es2017/Disserta%C3%A7%C3%A3o.pdf. Acesso em: 10.jun.2020.

(dragas, escavadeiras entre outros) e interrompem a navegação e reduzem a piscosidade dos cursos d'água.

Efeitos sociais: a mineração é uma atividade devastadora de efeitos bastante comprometedores para os povos indígenas quando instaladas em seus territórios. Dependendo da prática criminosa, os danos são incomensuráveis. A mineração exige espaços sociais alargados e sua instalação traz um considerável número de pessoas que, ao se instalarem nos locais de mineração, produzem mudanças sociais drásticas. Os projetos utilizam as terras de usufruto indígena, pois em geral os territórios estão assentes sobre minas que no mercado internacional valem milhões de dólares.

Hoje, mesmo a mineração aurífera usa de equipamentos pesados, os quais são colocados no leito dos rios e suas margens, obstruindo os caminhos navegáveis e desbarrancando as margens dos rios. O resultado não é apenas a obstrução dos rios, a obstrução produz a poluição por metais pesados, que compromete a saúde humana. Sobretudo, o mercúrio usado na mineração do ouro é cancerígeno e ao envenenar os peixes e os animais, alcança as pessoas indígenas e mesmo as não-indígenas.

O mesmo pode-se afirmar a respeito das obras de infraestrutura que precedem, muitas vezes, a chegada dos criminosos. No caso da Reserva Indígena *Mãe Maria* os indígenas foram transferidos quando a Usina Hidrelétrica de Tucurui foi implantada; na sequência veio o linhão de transporte de energia com suas altas torres cortando a RIMM de fora a fora no momento da implantação da Vale do Rio Doce, hoje Vale; depois veio a Estrada de Ferro que leva o minério retirado da Serra dos Carajás até o porto de Itaqui no Maranhão; a BR 222 rasgou o território indígena em 22 km quando da sua abertura, depois de asfaltada, foi alargada nos anos 90 do século XX. Os *Parkatêjê*, os *Kyikatêjê* e os *Amykantêjê* resistem e todo ano têm queda de braço com a Vale. Com essa movimentação das diversas empreitadas que incorporam ilicitudes, os adoecimentos foram muitos e os indígenas associam os casos de câncer

aos cortes e interferências dentro da terra indígena. As invasões, como querem meus interlocutores, retiraram dos *Timbira* Ocidentais, conhecidos na literatura etnológica dos Gaviões de Oeste, os castanhais nativos, o sossego por conta dos trilhos da ferrovia e da estrada. Na calada da noite os vagões de minério produzem barulho que os incomoda. Mas eles resistem e uma das formas é parar a Vale, é sentar nos trilhos da ferrovia. É uma disputa desigual!

Chamo a atenção, entretanto, que os pontos destacados acima não dão conta da (des)ordem ambiental e da (des)organização política e social promovida na vida dos povos indígenas, especialmente, dos povos em isolamento voluntário que estão correndo sérios riscos neste momento. Razão pela qual me debruço sobre o assunto, considerando que as vidas são nosso maior patrimônio.

As descrições feitas, os depoimentos arrolados e os documentos relativos aos processos, mas não necessariamente nesta ordem, permitem vislumbrar, no encadeamento dos fatos e na articulação dos casos, o etnocídio que se faz presente no cotidiano indígena, na medida em que impõe de forma colonial novos hábitos e estes geram transtornos. Por outro lado, os não-indígenas tentam de todo modo a integração dos povos indígenas, pois a obtenção da dita integração resolveria de vez a liberação dos territórios. Apesar da resistência dos movimentos indígenas, o genocídio é ameaça constante e, muitas vezes, consumada, pois as ações contra os povos indígenas são deliberadas e a omissão do Estado é inadmissível.

Da proposição de "mitigação" dos efeitos sociais ou à guisa de recomendações

> "No dia 14 de março de 2018, cinco índios Avá Guarani foram presos pela Polícia Ambiental do Estado do Paraná, quando voltavam de uma ilha formada pelo lago da Hidrelétrica de Itaipu, no município de Santa Helena, pelo corte de uma vara de taquara, chamada no processo de

> 'bambu nativo'. Foram imputados em crime do art. 38 da Lei 9.605/98, relativo a 'destruir ou danificar vegetação primária ou secundária, em estágio avançado ou médio de regeneração'. O delegado da Polícia Federal estabeleceu uma fiança de mil reais para cada pessoa, totalizando um valor de cinco mil reais. Um advogado que acompanhou o caso e conversou com os Guarani presos relatou que eles não possuíam sequer calçados, e que até uma fiança de 10 reais já seria absurda. No dia 16 de março, os cinco foram soltos por decisão do Juiz Federal que recebeu o caso, com uma condição absurda: 'não poderão se ausentar da aldeia sem prévia solicitação de autorização a este Juízo'. **Ficou a pergunta no ar, se o juiz federal entende o que é uma aldeia, e que os indígenas se deslocam todos os dias como todos os seres humanos, estejam em aldeias, campos ou cidades."** (Moreira, 2018: p. 1, grifos meus.)[36]

O excerto acima traduz com propriedade a relação entre povos indígenas e sociedade nacional, relação histórica marcada pela ambiguidade que busca "invisibilizar" os povos originários, insistindo em oferecer aos mesmos tratamento universalista que não é capaz de dar conta da dinâmica, da diversidade, das realidades, das demandas, dos anseios e dos projetos coletivos dos povos indígenas, minimamente (Luciano, 2006).

Chamo atenção que qualquer tentativa de amenizar os efeitos sociais das práticas ilegais que adentram os territórios indígenas precisa considerar a autodeterminação, a autonomia e o autogoverno dos povos indígenas, bem como os/as legítimos/as representantes/líderes de suas etnias. Urge considerar, ainda, as diferenciações entre os coletivos, respeitando as diferenças étnicas, sem tomá-las como desigualdades. Romper com a visão racista sobre os povos indígenas é dever de cidadania.

---

36. Cf. Moreira, Júlio da Silveira. 2018. "Uso ritual das Tacuaras pelos Guarani e sua violação no Oeste do Paraná" *In: Espirales*. nº. II, Vol. I, mar./ago, p. 21-30. Disponível em: https://revistaespirales.wixsite.com/espirales/copia-chamadas. Acesso em: 02.ago.2020.

É preciso não olvidar que, mesmo tendo ouvido lideranças indígenas e puxado os fios dos direitos étnicos, a proposição é feita por uma antropóloga que, embora aliada dos povos indígenas, continua sendo uma acadêmica branca, imersa na tradição ocidental que se expressa de forma hegemônica como cristã judaica, muito embora eu, como cidadã e militante dos direitos humanos, tente exercer rigoroso combate aos colonialismos que nos perseguem.

Para implementar um "plano de recomendação", mesmo emergencial, eu, na condição de antropóloga, pautaria as atitudes referentes às negociações fazendo uso das "sensibilidades jurídicas". Tomadas, para fins deste trabalho, como noções diferenciadas sobre o que é exatamente a justiça e sobre as maneiras como ela deve ser exercida. Os métodos e as formas de conceber as situações de tomada de decisão devem necessariamente considerar a oitiva dos/as interessados/as para que se use as leis estabelecidas de modo a solucionar os conflitos – as leis aqui não são necessariamente pertencentes ao Sistema Jurídico hegemônico, devem comportar os Sistemas Jurídicos vigentes entre os povos indígenas. O controle de nossas crenças sobre como se deve agir, considerando ou traduzindo conceitos de justiça específicos, buscando os sentidos de Direito particulares a cada cultura, variando conforme os saberes locais (Geertz, 1998)[37].

Ainda, segundo autor anteriormente citado, as sensibilidades jurídicas variam, não só em graus de definição e entendimento, mas por possuírem grande poder sobre os processos da vida social, em contraponto a outras formas de pensar e sentir. Portanto, os filtros que indicam os caminhos da justiça diferem de povo para povo e cabe aos mediadores compreendê-los para produzir entendimentos socialmente aceitáveis, considerados justos (Geertz, 1998).

---

37. Cf. Geertz, Clifford. 1998. O saber local: fatos e leis em uma perspectiva comparativa. *In: O saber local: novos ensaios de antropologia interpretativa*. Rio de Janeiro: Vozes, p. 249-356.

A oitiva de pessoas indígenas indicadas pelas comunidades implicadas nos processos é de fundamental importância, usando de perspectiva dialogada, pois as decisões devem ser consensuais e as vozes indígenas devem ter o mesmo peso – relações simétricas são desejáveis – da voz dos não-indígenas que se farão presentes ao desenvolvimento dos acordos que se fizerem urgentes e necessários. É preciso considerar a competência discursiva dos povos indígenas, pois eles/as experimentam o dia a dia das ações que ferem os seus direitos.

Em caso de acordos, os mesmos deverão ser submetidos ao controle social, pois os/as protagonistas discutem sempre políticas públicas etnicamente diferenciadas, é urgente que as decisões não adotem propostas feitas para outros segmentos sociais. A política para povos indígenas deve ser articulada e voltada ao atendimento dos coletivos que poderão assinar os acordos.

É importante contar com expertos/as sobre povos indígenas e conhecedores do campo dos conflitos, na condição de consultores, sobretudo em decisões referentes às ações a serem desenvolvidas por conta dos acordos que vierem a ser feitos, caso sejam feitos e, caso este seja o caminho. Os/as profissionais devem ser experimentados/as e com amplas possibilidades de compreender, sem vieses, as ações criminosas e identificar as possibilidades de solução de conflitos.

Integrar às sensibilidades jurídicas, necessárias para dirimir os conflitos existentes, as categorias nativas, com as quais os povos indígenas descrevem suas realidades, vale ter um/a tradutor/a intérprete, não necessariamente, para a tradução em si, ou seja, traduzir de línguas indígenas ao português, mas para identificar alguém que compreenda o que eu chamo de "indioguês" que é uma forma particular de comunicação dos povos indígenas em português, a qual nem sempre é compreendida pelos interlocutores, pois usam de formas de falar que contrariam as regras usuais da língua portuguesa, entretanto são de

eloquência e sabedoria impares[38]. Lembro sempre do alerta de *Lopré* quando, antes de começar a traduzir a intervenção do Cacique *Kyikatêjê* em uma dada reunião, explica com ar solene aos não indígenas presentes – entre os quais encontravam-se antropólogas e procuradores – que o intérprete é o livro do Cacique e que "...virando as páginas encontra e escolhe as boas palavras para o bom entendimento..."

Na tentativa de solucionar conflitos e proteger os povos indígenas dos irreversíveis efeitos sociais das práticas ilegais sobre seus territórios é importante agir de maneira intercultural e pluralista, pois os interesses e valores indígenas não devem se constituir em um "inventário de boas intenções", uma vez que interesses e valores são imprescindíveis à construção de soluções. As soluções devem acomodar a fragmentação intraétnica (interna ao coletivo, leia-se o faccionalismo) produzida pelas práticas ilícitas, considerando o dinamismo das disputas em muitos níveis – produzidas ou não por terceiros – atentando sempre para a representatividade dos coletivos.

Informo que, ao sugerir interculturalidade nas negociações a serem consideradas entre as partes, tomo-a como prática que produz intercâmbio enriquecedor entre perspectivas diferenciadas, portanto toda e qualquer perspectiva de adotar a interculturalidade como correspondendo à simples tolerância com o que é culturalmente diferenciado deve ser rechaçada.

As observações que faço têm por referência um suporte preventivo de garantia dos direitos etnicamente diferenciados, como recepção adequada dos sistemas jurídicos indígenas, pouco estudados no

---

38. Sobre o assunto, consultar: Epalanga, Kalaf. 2019. "Kalaf Epalanga, o estrangeiro que conquistou o mundo" *In: Cultura/El País Brasil*. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/07/19/cultura/1563556477_583342.html#?sma=newsletter_brasil20190817. Acesso em: 17.ago.2019 e Beltrão, Jane Felipe. 2020. "A ousadia do falar nas múltiplas vozes do protagonismo indígenas que o Estado pensa "silenciar"" *In:* Silva Filho, Eduardo Gomes da; Fernandes, Fernando Roque & Almeida, Juliana Maria Corrêa. *Ensino de História Indígena e educação intercultural: experiência decolonial em perspectiva*. São Leopoldo/RS: Casa Leiria, pp.27-36. Disponível em: http://www.casaleiria.com.br/avaliacao/egomes/ensinodehistoriaindigena/8/index.html. Acesso em 03.jan.2020.

Brasil. Os movimentos indígenas possuem competência profissional tanto no campo do Direito, via Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB); como na Antropologia por intermédio da Articulação Brasileira de Indígenas Antropólogues (ABIA), as quais devem auxiliar a entender os pontos de vista dos povos indígenas quando as discussões disserem respeito ao seu cotidiano e, sobretudo, ao seu futuro.

Talvez, antes de qualquer discussão sobre a existência de práticas ilícitas em território étnico, fosse de bom alvitre estabelecer o estatuto da tutela antecipada como regra ou lastro, para garantir os direitos indígenas que, à partida, são violados. A possibilidade garantiria começar a conversação estabelecendo/restaurando alguma simetria entre as partes, considerando que as práticas deletérias – como denominam os interlocutores – romperam o "bem viver" dos povos indígenas ao invadir o território.

Referências

Documentais

Depoimentos em áudio gravado pelos interlocutores da pesquisa aqui nomeados como: Gabriel José, José Maria, José Miguel, Jorge dos Anjos, Jorge Manuel, Manuel dos Anjos, Roberto Vitor e Vitor Samuel.

Processos disponibilizados pelo Procurador da República em Cuiabá/MT, Ricardo Pael Ardenghi.

Bibliográficas

Alessi, Gil. 2020. "Exército sabia dos pontos de maior risco de devastação da Amazônia, mas falhou no combate" *In: El Paiz*. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2020-08-03/exercito-sabia-dos-pontos-de-maior-risco-de-devastacao-da-amazonia-mas-falhou-no-combate.html#?sma=newsletter_brasil_diaria20200804. Acesso em: 3.ago.2020.

BaldI, Cesar Augusto. 2013. "Direitos Humanos - Sumak kawsay, interculturalidade e descolonização" *In: Jornal Carta Forense*. Disponível em: http://www.cartaforense.com.br/conteudo/artigos/sumak-kawsay-interculturalidade-e-descolonizacao/10907. Acesso em: 18.abr.2014.

Beltrão, Jane Felipe. 2015. "Quilombolas, Indígenas & Violências: segredos, silêncios e conversas sobre crimes" *In: Revista InSURgência*. Brasília, ano 1, v. 1, nº. 2, p. 64- 68. Disponível em: http://bit.ly/2GMTL1m. Acesso em: 10.jun.2020.

Beltrão, Jane Felipe. 2016a. "Após o chão preto, a saga das nações indígenas" *In: Beira do Rio.* Ano XXX, Nº. 130, abr./mai.2016. Disponível em: http://www.jornalbeiradorio.ufpa.br/novo/index.php/2004/60-edicao-20/679-opiniao-apos-o-chao-preto-a-saga-das-nacoes-indigenas-das-. Acesso em: 02.out.2016.

Beltrão, Jane Felipe. 2016b. "Indígenas e quilombolas em situação de violência: como garantir direitos diferenciados?" *In: Revista de Antropologia*. v. 59, nº. 3, p. 204-213. Disponível em: http://bit.ly/2F2j3pM. Acesso em: 10.jun.2020.

Beltrão, Jane Felipe. 2016c. "Indígenas e quilombolas: crianças em circulação ou em situação de violência?" *In: Revista Mundaú*. v. 1, p. 91-102, 2016b. Disponível em: http://bit.ly/2Vn5neH. Acesso em: 10.jun.2020.

Beltrão, Jane Felipe. 2017, "Cunhatãs de uso comum, segredos guardados em Igaçabas ou direitos de indígenas meninas violadas" *In:* Elísio Augusto Velloso; Luciana Costa da Fonseca; Patrícia Blagitz Chichovski. (Orgs.). *Direitos Humanos na Amazônia*. 1ed.Salvador/Bahia: JusPODIVM/ CESUPA, p. 89-106.

Beltrão, Jane Felipe. 2017. "Crianças, Povos Indígenas e Direitos: controvérsias identitárias e sensibilidades jurídicas a partir de Belo Monte" *In: Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia*. v. 43, p. 253-271. Disponível em: https://periodicos.uff.br/antropolitica/article/view/41938. Acesso em: 17.ago.2019.

Beltrão, Jane Felipe. 2018. "Ser Trabalhador/a entre Povos Indígenas: o Relatório Figueiredo Sobre Trabalhos Espúrios em Tempos Ditatoriais" *In: Trabalho Necessário*. v. 16, p. 69-84. Disponível em: https://periodicos.uff.br/trabalhonecessario/article/view/27372/15913. Acesso em: 30.ago.2019.

Beltrão, Jane Felipe; Baptista, Sergio; Sampaio, Patrícia Melo & Fernandes, Rosani de Fatima (Orgs.). 2018. "Lembrar para não esquecer ou conhecer para evitar" *In: Espaço Ameríndio* (UFRGS). v. 12, p. 4-9. Disponível em: https://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/89289. Acesso em: 30.nov.2019.

Beltrão, Jane Felipe & Batista, Ramiro Esdras Carneiro. 2018. "Sr. Uwet, a tutela e o indigenismo" *In: Espaço Ameríndio* (UFRGS). v. 12, p. 10-26. Disponível em: file:///Users/janebeltrao/Downloads/83325-384089-1-PB.pdf. Acesso em: 30.dez.2019.

Beltrão, Jane Felipe & Cardeal, Paulo Victor Neri. 2018. "Povos Indígenas, esbulho territorial e anos de chumbo: leituras do Relatório Figueiredo" *In: Espaço Ameríndio* (UFRGS). v. 12, p. 290-312. Disponível em: https://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/83499/53068. Acesso em: 30.jan.2020.

Beltrão, Jane Felipe. 2019. "Povos indígenas, saúde e ditadura" *In: Tellus*. v. 19. n. 39.564, v. 39, p. 61-69. Disponível em: https://www.tellus.ucdb.br/tellus/article/view/564/541. Acesso em: 30.mar.2020.

Beltrão, Jane Felipe. 2019. "A ousadia do falar nas múltiplas vozes do protagonismo indígenas que o Estado pensa "silenciar"" In Silva Filho, Eduardo Gomes da; Fernandes, Fernando Roque & Almeida, Juliana Maria Corrêa. *Ensino de História Indígena e educação intercultural: experiência decolonial em perspectiva*. São Leopoldo/RS: Casa Leiria, p. 27-36. Disponível em: http://www.casaleiria.com.br/avaliacao/egomes/ensinodehistoriaindigena/8/index.html. Acesso em: 03.jan.2020.

Beltrão, Jane Felipe, Lopes, Rhuan Carlos dos Santos & Fernandes, Edimar Antonio (orgs.).2017. Cacique Miguel: o senhor das Histórias *Tembé/Tenetehara*. Brasília/Rio de Janeiro: ABA/Mórula. Disponível em: http://www.aba.abant.org.br/administrator/product/files/111_00180562.pdf. Acesso em: 10.jul.2020.

Butler, Judith. 2015. *Quadros de Guerra, quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Carta Capital. 2020. "Amazônia não está queimando': Salles posta vídeo em inglês que contesta dados sobre floresta *In: Carta Capital*. Disponível em: https://www.cartacapital.com.br/politica/amazonia-nao-esta-queimando-salles-posta-video-em-ingles-que-contesta-dados-sobre-floresta/?utm_campaign=novo_layout_newsletter_-_10092020&utm_medium=email&utm_source=RD+Station. Acesso em: 10.set.2020.

Cavalcanti, Leonardo; Botega, Tuíla; Tonhati, Tânia & Araújo, Dina (org.). 2017. *Dicionário crítico de migrações internacionais*. Brasília: Ed. UnB.

CusicanquI, Silvia Rivera. 2010. *"Oprimidos pero no vencidos" In: Luchas del campesinado Aymara y Qhechwa 1900-1980*. La Paz, La Mirada Salvaje. Disponível em: http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/294.pdf. Acesso em: 20.nov.2012.

Deutsche Welle. 2019. "Dobram os focos de queimadas em terras indígenas da Amazônia" *In: Deutsche Welle*. Disponível em: https://www.dw.com/pt-br/dobram-os-focos-de-queimadas-em-terras-ind%C3%ADgenas-da-amaz%C3%B4nia/a-50781559. Acesso em: 1º.jul.2020.

Domingues, William César Lopes [*Uwira Xakriabá*]. 2017. *Cachaça, Concreto e Sangue! Saúde, Alcoolismo e Violência*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal do Pará (UFPA). Belém: UFPA. Disponível em: http://ppga.propesp.ufpa.br/ARQUIVOS/disserta%C3%A7%C3%B5es2017/Disserta%C3%A7%C3%A3o.pdf. Acesso em: 10.jun.2020.

Farias, Elaíze; Brasil, Kátia; Ribeiro, Maria Fernanda; Nunomura, Eduardo & Cruppe, Marizilda. 2020. "Defensor dos indígenas isolados, Rieli Franciscato morre com uma flecha no coração, em Rondônia" *In Amazônia Real*. Disponível em: https://amazoniareal.com.br/defensor-dos-indigenas-isolados-rieli-franciscato-morre-com-uma-flecha-no-coracao-em-rondonia-09-09-2020/?fbclid=IwAR18OmMgbE-JB00lSHlsEkT5kfniVOuD5lYHv7yz1qIJlyco7vmfAoc46w_w. Acesso em: 10.set.2020.

García Linera, Álvaro. 2015. "Socialismo Comunitario del vivir bien" *In: La Migraña ... Revista de Analisis Politico.* Nº. 15. p. 70-73. Disponível em: https://pt.slideshare.net/DiegoMaldonadoJover/la-migraa-15. Acesso em: 05.jan.2020.

G1 Pará. 2020. "Incêndio atinge Terra Indígena Alto Rio Guamá, no Pará" *In: G1 Pará Rede Liberal.* Disponível em: https://g1.globo.com/pa/para/noticia/2020/09/10/incendio-atinge-area-da-terra-indigena-alto-rio-guama-nordeste-do-para.ghtml. Acesso em: 18.set.2020.

Geertz, Clifford. 1998. O saber local: fatos e leis em uma perspectiva comparativa. *In: O saber local: novos ensaios de antropologia interpretativa*. Rio de Janeiro: Vozes, p. 249-356.

Guajajara, Sonia. 2020. "Geração p, 7: para Sonia Guajajara, pandemia cria "genocídio autorizado" de indígenas" Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=ubcxc6-ltqs. Acesso em: 1º.jun.2020.

Epalanga, Kalaf. 2019. "Kalaf Epalanga, o estrangeiro que conquistou o mundo" *In Cultura/El País Brasil*. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/07/19/cultura/1563556477_583342.html#?sma=newsletter_brasil20190817. Acesso em: 17.ago.2019.

Lacerda, Paula Mendes (org.). 2014. *Mobilização social na Amazônia – a luta por justiça e por educação*. Rio de Janeiro: E-Papers. Disponível em: http://laced.etc.br/acervo/livros/mobilizacao-social-na-amazonia-a-luta-por-justica-e-por-educacao/. Acesso em: 16.jan.2020.

Leonel, Mauro. 2000. "O uso do fogo: o manejo indígena e a piromania da monocultura" *In: Estudos Avançados* 14 (40), p.231-250. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142000000300019. Acesso em 10.ago.2020.

Lima, Edilene Coffaci de & Pacheco, Rafael. 2017. "Povos Indígenas e Justiça de Transição: reflexões a partir do caso Xetá" *In: ARACÊ – Direitos Humanos em Revista*. Ano 4, Nº. 5, Fevereiro, p. 219-241. Disponível em: https://arace.emnuvens.com.br/arace/article/view/143/78. Acesso em: 30.jan.2020.

Lima, Edilene Coffaci de. 2016. "Exílios índios: sobre deslocamentos compulsórios no período militar (1964-1988)" *In: ACENO*. Vol. 3, Nº. 6, ago./dez., pp. 18-35.

Disponível em: http://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno/article/view/4344/pdf. Acesso em: 30.jan.2020.

Luciano, Gersem dos Santos. 2006 *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje.* Brasília/Rio de Janeiro: MEC- SECAD – LACED/MN. Disponível em: http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/pdf/indio_brasileiro.pdf . Acesso em: 30.set.2020.

MEDINA, Javier. 2011. "Acerca del suma qamaña". *In*: Farah, Ivonne H.; Vasapollo Luciano (coords.), *Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?* La Paz, Plural, Cides-Umsa: Fundación Xavier Albó, p. 39-64. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/engov/20131216115814/VivirBien.pdf. Acesso em: 23.mar.2013.

Milanez, Felipe (org.). 2015. *Memórias Sertanistas: cem anos de indigenismo no Brasil.* São Paulo: SESC.

Moreira, Júlio da Silveira. 2018. "Uso ritual das Tacuaras pelos Guarani e sua violação no Oeste do Paraná" *In: Espirales.* nº. II, Vol. I, mar./ago, p. 21-30. Disponível em: https://revistaespirales.wixsite.com/espirales/copia-chamadas. Acesso em: 02.ago.2020.

Roman, Clara. 2019. "Contra queimadas, as brigadas indígenas" *In: Outras mídias*. Disponível em: https://outraspalavras.net/outrasmidias/contra-queimadas-as-brigadas-indigenas/. Acesso em: 1º.jul.2020.

Valente, Rubens. 2017. *Os fuzis e as flechas – História de Sangue e Resistência Indígena na Ditadura.* São Paulo: Cia. das Letras.

Velho, Otavio Guilherme. 1972. *Frentes de Expansão e estrutura agrária – estudo do processo de penetração numa área da Transamazônica.* Rio de Janeiro: Zahar editores.

Velho, Otávio Guilherme. 1976. *Capitalismo Autoritário e Campesinato – um estudo a partir da fronteira em movimento*. São Paulo/Rio de Janeiro: Difel.

Pós-escrito

O Laudo integra – como anexo 1 – o Relatório apresentado pelo Procurador da República Ricardo Pael Ardenghi denominado *Análise do impacto do crime transnacional organizado sobre as comunidades indígenas da América Latina: o caso do Brasil* (2020), ainda inédito, apresentado ao projeto *El Pacto,* que estuda possibilidades de combate ao crime organizado em comunidades indígenas no Brasil, na Colômbia e no México.

CAPÍTULO 2

Proteção à saúde de povos e populações tradicionais: em tempos de pandemia nas Amazônias

Sumário: *Da provocação – Introdução; 1. Medo,... temor... e pânico; 2. Um pouco de História; Dos povos tradicionais; 3. O DSEI e sua atuação; 4. Os Distritos de Saúde Indígena (DSEI) e sua atuação; 5. COVID-19 na compreensão dos povos indígenas; Das recomendações em tempos de pandemia; Referências; Pós-escrito.*

Da provocação - Introdução

Em 05 de junho de 2020, após um chamado telefônico, tomei conhecimento que no Hospital Universitário *João de Barros Barreto,* da Universidade Federal do Pará (UFPA), uma pessoa indígena tinha ido a óbito. Interrogavam-me sobre o que fazer, pois os protocolos eram rígidos por conta da contaminação. Começou assim a saga em busca de um protocolo que respeitasse as diferenciadas tradições étnicas. Indiquei pelo bom senso e alguma experiência o que fazer, felizmente a sensibilidade da equipe do hospital evitou conflitos e a vítima foi de volta para ser enterrado em seu lugar de origem.

Apesar da solução do caso, procurei encaminhar as questões junto ao Ministério Público Federal (MPF) e em diálogo com o Procurador República Felipe de Moura Palha e Silva providenciei um documento que informasse sobre procedimentos em tempos de pandemia.

1. Medo,... temor... e pânico

Os tempos de pandemia chegam de forma intempestiva e provocam medo pelo temor que acomete as pessoas em face do desconhecimento e, algumas vezes, produz pânico nos locais onde se instala.

A pandemia produzida pela COVID-19 trouxe consigo, como acontecido em outras ocorrências em passado próximo ou distante, o desconhecimento da origem, das formas de transmissão, da cura, dos efeitos, da temporalidade e da evolução da doença. De diferente, a COVID-19 trouxe consigo a comunicação em tempo real, que produz efeitos devastadores, por revelar de forma virulenta a desigualdade e a pobreza.

Evidentemente, medo, temor e pânico[39] se abatem de maneira avassaladora sobre os coletivos vulnerabilizados que se encontram no interior das Amazônias.[40] E não apenas nas Amazônias, entretanto aqui vou me ater às situações no estado do Pará e do Amapá, tomando em consideração os depoimentos – espontâneos ou provocados – oferecidos a mim por pessoas indígenas, quilombolas e ribeirinhas, numa escuta difícil e, por vezes, desesperadora, pois a tragédia foi anunciada e pouca ou nenhuma providência foi tomada para preservá-los/as de um açoite a mais.

A pandemia devasta as pessoas mais velhas, referências nas comunidades, tanto pela experiência quanto pela sabedoria que acumularam e que generosamente ensinam aos mais jovens, num tranquilo processo de socialização que corresponde à tradição de cada povo. Pessoas que são tão importantes que as pessoas jovens reconhecem serem bibliotecas, que se encerram de modo silencioso e sem direito aos rituais funerários tradicionais. Simplesmente se vão a todos/as ferindo e deixando marcas indeléveis.

---

39. O uso dos vocábulos e a sequência não é aleatória, ela me parece ser a ordem da surpresa diante daquilo que consideramos improvável!

40. Utilizo Amazônias porque a Amazônia é diversa e plural, razão pela qual se pensa os territórios como espaços socioculturais pertencentes a grupos étnica e racialmente diferenciados entre si, que forjam no dia a dia a configuração das Amazônias, fugindo do estereótipo que nos homogeneiza.

2. Um pouco de História

Duas cenas diferenciam e separam a expressão da pandemia na Europa e na América Latina. A primeira diz respeito aos caminhões enfileirados, levando os corpos de italianos/as para longe de forma quase asséptica. A segunda é a visão de Guaiaquil (Equador) devastada pela COVID-19 com os corpos espalhados pela cidade. A visão das cenas para muitas pessoas seria improvável. Ver o evento ao largo produz medo, gera temor, mas ainda não é o pânico. Olhar as covas enfileiradas e abertas em São Paulo assusta! Mas o pânico chega a nós quando vemos os corpos de pessoas ceifadas pelo coronavírus convivendo com os doentes ainda com vida em Manaus no Amazonas. O fato assusta aqueles/as que jamais ouviram as narrativas dos sobreviventes de Eldorado dos Carajás, o Massacre da Curva do "S" que, completou 24 anos dia 17 de abril de 2020[41].

A história nos auxilia a percorrer caminhos que com o passar do tempo somos levadas/os a olvidar, pois as gerações se sucedem e a memória coletiva, "sabiamente", procura esquecer os acontecimentos considerados desagradáveis, os quais só voltam a emergir em momentos que a História "parece se repetir". O coronavírus produz uma situação extrema a qual algumas pessoas se recusam a enfrentar e, outras, por dever de ofício – historiadoras/es e antropólogas/os – insistem em recordar, pois as pandemias sempre ceifam a vida de muitas pessoas, acometem outras tantas pessoas e a disputa política se faz presente sempre. Ontem, como hoje, as situações se assemelham guardadas as diferenças entre elas e o contexto em que se desenrolam.

---

41. Sobre o assunto consultar: Brelaz, Walmir Moura. 2006. *Os sobreviventes do Massacre de Eldorado dos Carajás – um caso de violação do princípio da dignidade da pessoa humana*. Belém: s/e. Lacerda, Paula Mendes & Beltrão, Jane Felipe. 2014. "O calvário dos injustiçados: práticas da administração pública brasileira em casos de violência extrema e desigualdade" In Lacerda, Paula Mendes (org.). *Mobilização social na Amazônia – a luta por justiça e por educação*. Rio de Janeiro: E-papers, pp. 233-266. Disponível em: http://laced.etc.br/site/arquivos/Mobilizacao.pdf. E, Beltrão, Jane Felipe & Machado, Vinícius da Silva. 2019. "Massacre de Eldorado dos Carajás" *In: Beira do Rio*. Belém - Pará, Edição Especial - Memória e Conflito UFPA, Ano XXXIII, nº. 2, abril e maio. Disponível em: https://issuu.com/beiradorio/docs/beira_especial_002. Acesso em: 13.jun.2020.

Ao final de uma pandemia, em cada local devastado, parece não restar pessoa que viveu impune o evento. Cada pessoa perde parentes, vizinhos/as, conhecidos/as, amigos/as para a doença e, ao sobreviver, possui a rede de relações sociais corrompida pelas perdas. Muitas cuidaram de pessoas próximas acometidas pela doença, outras viram as vidas serem ceifadas pela morte. E, hoje, em distanciamento social, veem insolitamente enterramentos virtuais. Inimagináveis no tempo da Cólera que flagelou o Grão-Pará no século XIX ou da Gripe Espanhola de 1918, no século passado.

Ofereço, agora, alguns elementos referentes às três pandemias: Cólera (1855),[42] Cólera (1991)[43] e COVID-19 (2019), para que – guardadas as devidas proporções e os contextos – pensemos no medo e no terror do contágio que produz o pânico. Pânico incontrolável, pois a população não confia nas autoridades sanitárias, as quais carecem de credibilidade.

Os três episódios pandêmicos mencionados possuem algumas semelhanças entre eles, apesar da distância temporal.

Quadro 1. Pandemias

Pandemia **Episódio**	**Cólera** (1855)	**Cólera** (1991)	**COVID-19** (2019)
Chegada e o perigo da Pandemia	Negada	Negada	Negada
Origem	Desconhecida	Desconhecida	Desconhecida

42. Sobre a Cólera e os flagelos produzidos no Grão-Pará, consultar o trabalho clássico de: Vianna, Arthur. 1977 (1904). "O Cólera Morbus" In: *As epidemias no Pará*. Belém, UFPA e Beltrão, Jane Felipe. 2004. *Cólera, flagelo da Belém do Grão-Pará*. Belém, MPEG/UFPA.

43. Sobre o assunto consultar: Beltrão, Jane Felipe. 2007. "Memórias da cólera no Pará (1855 e 1991): tragédias se repetem?" *In: História, Ciências, Saúde-Manguinhos*. v. 14, supl. 0, p. 145-167. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_issuetoc&pid=0104-597020070005&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 13.jun.2020.

Pandemia Episódio	Cólera (1855)	Cólera (1991)	COVID-19 (2019)
Transmissão/contágio	Meio hídrico John Snow (1854)	Meio hídrico	Estudos em andamento. A disseminação ocorre de pessoa para pessoa, por meio de gotículas respiratórias ou contato.
Forma de tratamento	Desconhecida	Conhecida	Desconhecida
Cura	Desconhecida	Conhecida	Desconhecida
Efeitos	Devastador	Moderado	Devastador
Temporalidade	10 meses	8 meses	6 meses em andamento
Evolução	Fulminante	Rápida	Fulminante

As autoridades sanitárias do Império, no século XIX, por ocasião da Cólera (1855); e da República nos séculos XX, Cólera (1991) e XXI COVID-19 (2019) **negam o início e o perigo da pandemia que termina em flagelo**, 1855, 1991 e 2019. No século XIX não se conhecia tratamento para cólera, tampouco a forma de transmissão. Quando a cólera chega no século XX, tratamentos adequados eram conhecidos, tanto que o Hospital Universitário *João de Barros Barreto*, referência para o atendimento de coléricos/as no Pará, em 1991, não declarou óbitos, todos os usuários/as do sistema de saúde se recuperaram. No século XXI, a COVID-19 chegou, e não há tratamento adequado ao vírus, os protocolos do ponto de vista científico são experimentais. Sequer temos descritos de forma integral os sintomas e os comportamentos de doentes segundo faixa etária, gêneros, raça/etnia e outras transversalidades necessárias ao adequado tratamento do/a doente. No momento, como de resto no sistema ocidental de ação para saúde, se trata a doença, não o doente. A tradição médica ocidental situa-se longe de uma perspectiva holística, fato que produz posturas claudicantes em relação a uma doença de matizes ainda desconhecidas que geram dúvidas e polêmicas. As polêmicas sempre existem

em época de pandemia, pois o desconhecimento e os ensaios médicos associados à negligência de autoridades sanitárias fazem as pessoas desacreditarem das medidas adotadas.

As autoridades-mores de saúde, no século XIX, o presidente da Junta de Higiene e, nos séculos XX e XXI, os Ministros da Saúde, não foram poupadas das críticas, primeiro pela negação da pandemia e na sequência pela ausência de socorros públicos, no século XIX e de políticas públicas de saúde que, em sendo universais, não desconhecessem as especificidades.

É importante observar que a negação dos eventos pandêmicos em geral facilita a propagação dos mesmos. A escolha de negar a realidade, em geral, é assumida politicamente como forma de escapar de uma verdade desconfortável. Em geral, as autoridades governamentais menosprezam a chegada da pandemia, tomam-na como mal menor. No caso da cólera (1855 e 1991) com diarreias costumeiras. No caso da COVID-19 é tomada como simples gripe.

Trata-se, portanto, de recusa política em aceitar a realidade empiricamente verificável, mesmo com o avanço de contaminados e de óbitos, tanto que os primeiros óbitos não são computados como pertencendo ao evento pandêmico. Com o passar dos dias a população atingida reage. No século XIX, a população europeia se revolta com os governantes e muitos dos rebeldes acreditavam que eles se dedicavam a envenenar a água. As revoltas liberais explodiram na Europa derrubando governantes. Na América, particularmente no Grão-Pará, a pandemia de Cólera de 1855 facilitou a repressão, muitas foram as notícias sobre a prisão de africanos e indígenas evadidos por conta da escravidão, que foram resgatados pelas tropas governamentais.

Faço uma ressalva, as pandemias, diferentemente do que se apregoa no senso comum, não são democráticas, como se costuma dizer. Nos três eventos pandêmicos as pessoas vulnerabilizadas, conhecidas no século XIX como classes perigosas, foram e hoje são, as

pessoas cujas vidas são precárias e para autoridades sanitárias e políticas não valem o luto, ou seja, as mortes não contam, como ensina Judith Butler (2017).[44] Aqui insiro o refrão mais ouvido nos últimos tempos "vidas importam", sobretudo, as vidas de povos e populações tradicionais que vivem massacrados pela ausência de políticas públicas diferenciadas.

Os efeitos sociais de uma pandemia dificilmente podem ser avaliados apenas a partir do número de pessoas mortas, afetadas ou ameaçadas pelo evento. A maneira de perceber, pensar e representar a enfermidade conduz a outras tramas, as quais não necessariamente encontram-se expressas pelo contexto epidemiológico da doença. As pessoas não eram/são, apenas, mais um/a acometido/a ou morto/a pela pandemia, eram/são seres humanos que nasceram, viveram/vivem e morreram/morrem numa determinada sociedade. Portanto, a pandemia não se dissocia da ideia que fazem dela o/a doente e a sociedade do seu tempo.

Aqui, urge observar que as pessoas açoitadas pela pandemia não podem ser consideradas responsáveis pela disseminação da mesma. No momento, ouve-se a propósito da COVID-19, quase todo tempo que as pessoas "não têm consciência", "falta responsabilidade social", "se aglomeram", "enchem os transportes coletivos" e tantas outras observações.

As autoridades e mesmo a imprensa parecem esquecer a responsabilidade do Estado e terminam incentivando a "culpa das vítimas", em lugar de validar a incompetência dos governantes. As vítimas não podem ser culpadas, especialmente por serem vulnerabilizadas pela desigualdade social que as pandemias deixa à mostra e que os governantes têm obrigação de reparar.

---

44. Sobre o assunto, verificar: Butler, Judith. 2015. *Quadros de Guerra, quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

3. Dos povos tradicionais

Defino os povos tradicionais a partir da dimensão cultural, pois ela é fundamental para a manutenção de suas capacidades criativas que garantem a identidade diferenciada a partir de um território e/ou da busca de um território perdido pelo esbulho ou pelo "transplante" de seus ancestrais da África para as Américas em função de diásporas.[45] Pessoas que vivendo em coletividade mantêm formas de organização social e política diversas da sociedade hegemônica e têm como desafio perpetuar práticas e conhecimentos que os mantenham em/na resistência. E, quando a terra do território original lhes falta, continuam a lutar por ela.

Em geral esses coletivos vivem em situação de vulnerabilidade e imersos na pobreza por conta dos direitos étnicos e raciais constantemente violados, além do racismo mantido pela sociedade hegemônica em relação a eles.

Teoricamente os povos tradicionais originários, como os povos indígenas ou transplantados pela diáspora, caso dos quilombolas, ou ainda ribeirinhos, conservam um certo distanciamento social dos centros urbanizados, o que os deixa invisibilizados/as, fato que produz abandono, como algumas lideranças indígenas e quilombolas vem registrando.

São pessoas calejadas pelas dificuldades políticas e vulnerabilizadas pelas mazelas que vão da cidade em direção às aldeias e às comunidades. Muitas vezes, ouvi as pessoas dizerem que a epidemia "X" ou "Y" não chega a eles/as, o argumento usado é eles/as "vivem no mato" e muitas outras crenças racistas que assolam as comunidades. A discriminação é prática racista persistente e permite o descaso com os povos e populações tradicionais.

---

45. Diáspora corresponde a um deslocamento forçado, que pode ser interno ou externo à nação de origem. No caso de africanos/as a diáspora se dá com o "transplante" de pessoas por conta do tráfico negreiro, que ainda, previa a desagregação dos coletivos e grupos domésticos. No caso dos povos indígenas as diásporas foram inúmeras, povos inteiros, especialmente durante os anos da ditadura, como consta do *Relatório Figueiredo*.

As assimetrias políticas produzem dores profundas, como diz Paulina Chiziane:

> "[a] dor é uma experiência terrível. Quem consegue atravessar e vencer essa barreira, torna-se mais forte e mais habilitado a dar o suporte necessário a quem nunca passou por uma tal experiência. A dor enfraquece o corpo, mas fortalece a alma. Habilita a mente a compreender realidades novas. A experiência de dor de uns pode ajudar a consolar e a superar a dor dos outros. A África sempre chorou na dor solitária de um continente. O coronavírus, covid 19, trouxe um choro de dimensão planetária. O mundo pode agora compreender a dor secular que os africanos sentiram pelos massacres e genocídios de outrora". (2020)[46]

Por conta da dor e do sofrimento, tão bem descrito por Chiziane (2020) usando, inclusive, termos comparativos e, também pela devastadora ação do COVID-19 entre os povos étnica e racialmente diferenciados, descrevo a situação da pandemia que a todos/as maltrata a partir de escuta acurada de algumas lideranças para, então, sugerir o que fazer de imediato e com urgência para evitar um desastre maior.

4. Os Distritos de Saúde Indígena (DSEI) e sua atuação

Ao tomar conhecimento que cinco pessoas indígenas estavam acometidas pela COVID-19 na *Terra Indígena Uaçá*, o coordenador do Distrito de Saúde Indígena do Amapá e Norte do Pará (DSEI) gravou um áudio e enviou a agente de saúde da aldeia dizendo o seguinte:

---

46. Cf: Chiziane, Paulina. 2020. "Carta a Nataniel Ngomane" *In*: *Pessoa*. Disponível em: https://www.revistapessoa.com/artigo/2990/carta-a-nataniel_ngomane?fbclid=IwAR0K-T3avfSBD8IW32A9csxcx_0h8YIKjmd_LZcuA0XEyBGy7aPuOOCQIOGA. Acesso em: 21.abr.2020.

> "...nós confirmamos ontem na parte da tarde, quatro indígenas da comunidade da BR-156, que atestaram positivo para a COVID-19 e, hoje, nós recebemos também um paciente oriundo do Kumarumã, que atestou COVID-19, nossa equipe já se reuniu, nós estamos adotando todas as medidas necessárias conforme protocolo da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), conforme protocolo nosso do Distrito Especial de Saúde Indígena (DISEI) e conforme o protocolo das autoridades sanitárias do Estado do Amapá..."

A informação não indica qual é o protocolo e nem informa quem estava reunido. E o agente do Estado continua sua locução e afirma:

> "...na segunda-feira [25.mai.2020], nossa equipe está subindo, eles vão de avião para acelerar a chegada em Oiapoque, irão levar teste rápido, irão levar os medicamentos para o tratamento da COVID-19, irão levar os demais medicamentos, equipamentos de proteção individual (EPIS) e insumos..."

O responsável do DSEI não esclarece quem vai ser deslocado/a e que cuidados se tomou antes de decidir a partida. Algumas perguntas precisam ser interpostas, a equipe realizou quarentena, fez testes que confirmem ou não terem contraído a doença, enfim há decisões pouco discutidas e nada partilhadas. E as ordens continuam a ser emanadas:

> "...iremos dividir a equipe, uma equipe vai para a BR e a outra equipe sobe para o Kumarumã, aí nós vamos sensibilizar as autoridades indígenas do Kumarumã, o cacique Cristiano, para que autorize a entrada desses nossos profissionais na aldeia...".

Se o agente do Estado reconhece a existência de autoridades indígenas, por que os mesmos devem ser sensibilizados? Por que as

autoridades indígenas e o próprio cacique Cristiano não foram chamados a opinar?

Parece que o coordenador do DSEI esqueceu o controle social e adota uma postura intervencionista, ao dizer que:

> "...é necessário que a gente faça essa intervenção de imediato, principalmente agora que foram identificados [casos] para que a gente possa adotar as medidas preventivas, corretivas e assistenciais de pronto, ok!"

Quais são as medidas preventivas? Como fica o distanciamento Social? Os agentes foram testados? Cumpriram quarentena? O que são as medidas corretivas? Por que fala em medidas assistenciais só após os casos confirmados?

O coordenador do DSEI olvidou até as recomendações do Ministério da Saúde que informa:

> "...considera-se como imprescindível a aproximação da equipe com cuidadores indígenas, sejam eles pajés, rezadores, raizeiros, benzedeiros e outros, para que os problemas de saúde mental possam ser identificados e cuidados por meio da articulação entre os saberes tradicionais e convencionais. Essa articulação e a aproximação deverão ser realizadas de maneira cautelosa a partir do conhecimento de elementos importantes que balizam este diálogo. Nesse contexto, a aproximação com profissionais da área da Antropologia é de extrema importância". (MS, 2019:18)[47]

A seleção do manual, acima citado, foi feita considerando que as recomendações de ordem psicossocial por ocasião da COVID-19 são necessárias por conta das dificuldades que os/as adoecidos/as apresentam. E, além do mais, a recomendação de ter na equipe

47. Cf. Ministério da Saúde. 2019. *Atenção psicossocial aos povos indígenas: tecendo redes para promoção do bem viver.* Brasília/DF: MS. Disponível em: http://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/Atencao_Psicossocial_Povos_Indigenas.pdf. Acesso em: 20.jan.2020.

multiprofissional um/a antropólogo/a não vem sendo cumprida pelo Ministério da Saúde, dessa forma a compreensão dos povos indígenas em termos culturais e sociais é nenhuma, pois fica nas mãos de profissionais que não possuem competência acadêmica para desvendar o mundo social.

5. COVID-19 na compreensão dos povos indígenas

Considerando a discrepância de comportamento entre o que está nas normas e as práticas, urge desvendar as questões, pois as divergências podem prejudicar o combate à Pandemia. Evoca-se aqui Sonia Guajajara (2020), que afirma, com razão, que "...o governo em lugar de proteger, desprotege os povos indígenas, pois faz o contrário do que deveria ser feito".[48] A Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), por intermédio dos DSEI, não acompanha a decisão de promover o bloqueio das aldeias orientada pelos movimentos indígenas, medidas que compreendem evitar as visitas aos coletivos e fortalecimento das propostas de higienização que poderiam ter sido executadas ainda em janeiro de 2020, ao invés de esperar se confirmarem clinicamente os casos de COVID-19 para agir.

Agir apenas em 25 de maio de 2020, parece-nos tarde demais! A negligência das ações encontra-se relacionada ao racismo institucional e, como diz a líder Guajajara (2020), instala-se o "genocídio autorizado". Faz-se importante conhecer de forma pormenorizada como os povos indígenas enfrentaram a Pandemia que assola o mundo, pois não há estudos sobre o tema, embora as denúncias sobre diversas epidemias que atingem as aldeias sejam abundantes e estas sempre são catastróficas.

O Brasil possuía, em 26 de maio de 2020, mais de 60 povos indígenas acometidos pelo novo coronavírus, computando 121 óbitos, dos quais

48. Conferir: Guajajara, Sonia. 2020. "Geração p #7: para Sonia Guajajara, pandemia cria "genocídio autorizado" de indígenas" Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=ubcxc6-ltqs. Acesso em: 1º.jun.2020.

89 casos no Amazonas, seguido pelo Pará, Amapá e Roraima, de acordo com o depoimento da coordenadora executiva da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), Sonia Guajajara. Entretanto, em 3 de junho de 2020, o número de mortos/as elevou-se para 182 pessoas.

> "As mortes e a elevação cotidiana dos números são preocupantes, e para nós Karipuna, é de extrema relevância discutir como as políticas de Estado, estão sendo aplicadas por intermédio dos órgãos pertinentes, levando em conta as especificidades do nosso povo, uma vez que direitos fundamentais – à vida e à saúde – estão sendo violados" (Anderson Santos Martins, Etnia Karipuna, 2020).
>
> "Em dias difíceis como estes, nós Karipuna, mesmo adotado algumas medidas necessárias visando impedir que o vírus chegasse em nossas comunidades, elas se revelaram inócuas para barrar a chegada da COVID-19, mesmo que gradativamente se tenham se tornado mais rigorosas" (Anderson Santos Martins, 2020).
>
> "Por outro lado, embora se tenha direito à atenção básica de saúde diferenciada estamos devastados pela doença. O fato deixa a nu as formas de desatenção e da falta de infraestrutura para atendimento dos povos indígenas, especialmente quando o tratamento de doenças epidêmicas ou pandêmicas se faz sentir entre nós. Em meio ao flagelo imposto pela pandemia, precisamos demonstrar o descaso das autoridades tanto em respeitar nossas demandas por 'intermedicalidade', como por atendimento eficiente em caso de 'doença de branco'" (Anderson Santos Martins, 2020).
>
> "O fato de nossas aldeias estarem quase sempre às margens dos rios que cortam o território, ficou razoavelmente simples manter o controle sobre entradas e saídas das aldeias, pois utilizamos somente uma via para sair do território – o ramal da aldeia Manga – e alcançar o município, onde compramos nossos mantimentos básicos, o local fica a aproximadamente 18km no município de Oiapoque" (Anderson Santos Martins, 2020).

> "As lideranças em diversas aldeias se reuniram muitas vezes, no intuito de elaborar um plano de controle de entrada e saída dos parentes das aldeias e isso se mantém até o momento, só é permitida a saída de alguém das aldeias em casos de extrema necessidade, como urgências em casos de saúde e a liberação para a entrada de combustível para as aldeias, portanto usamos do mesmo bloqueio e das recomendações 'se puder fique em casa' ou melhor, na aldeia" (Anderson Santos Martins, 2020).

Apesar das preocupações e das medidas de nossas lideranças, a chegada da COVID-19, foi inevitável, os povos indígenas estão com o vírus entre eles e isso os assusta demasiadamente, especialmente os que residem nas comunidades, pois pouco se sabe em relação à doença causada pelo vírus, uma vez que não houve uma preparação sobre os cuidados a serem observados. Tudo é incerto.

Com a chegada da doença, emergem os problemas existentes quanto a atenção à saúde, demonstrando completo abandono dos órgãos incumbidos de elaborar planos de controle e tratamento da COVID-19, não existiu nenhuma ação nas comunidades, especialmente, no sentido de esclarecer o que nas aldeias deveria ser feito e não solicitaram a participação das lideranças à discussão de como prevenir a pandemia e uma vez alcançados por ela, como controlá-la e quais procedimentos e medidas observar para impedir a contaminação. Estas observações foram feitas por lideranças de diversas etnias, pessoas com quem mantive contato até o momento. Como não devo me deslocar para aldeia, as informações foram obtidas por troca de mensagens por telefone, uma vez que o bloqueio foi determinado pelos caciques. (Welton Suruí, 2020 - Área Indígena Sororó no Sudeste do Pará; Rosani Fernandes, 2020 – Reserva Indígena Mãe Maria no Sudeste do Pará, entre outras lideranças)

Em muitas aldeias no Pará e nos demais estados da região Norte, quando inicialmente se confirmaram casos positivos – diagnosticados clinicamente, pois não há teste disponível nas aldeias – como

acometidos pela COVID-19, a população fica em estado de alerta máximo, uma vez que entre eles existem muitas pessoas idosas que possuem certa vulnerabilidade, pois contraíram enfermidades que comprometem demasiadamente a saúde. E os/as velhos/as como carinhosamente são chamados/as possuem importância ímpar para os povos indígenas.

Ao conversar com Welton Suruí e perguntar por Awarini, um dos velhos da aldeia que sofreu muito durante a Guerrilha do Araguaia, ele respondeu:

> "...devido ele ter contraído o coronavírus, não houve velório tradicional. Ele foi enterrado no nosso cemitério, só não teve o velório tradicional, porque ele já veio acompanhado da equipe de saúde. E os outros mais velhos também não iam resistir ao ver ele sem vida, pois já há muitos velhos debilitados na aldeia. Foi seguido o protocolo".

Fico me interrogando, será que se perguntou o que fazer às lideranças? Será que eles reconheceram a pessoa? Não se sabe, talvez jamais se saiba.[49]

Minha conversa com Welton Suruí encerrou assim: "[é] muito complicado, hoje já não temos mais tempo de reverter a situação. Não foi feito nada antes... o que nos resta, agora, é entregar nossas vidas nas mãos de Deus".

Nesse sentido, as demais aldeias da região procuram permanecer em distanciamento social, mesmo sem casos confirmados, estão adotando medidas duras, as pessoas, mesmo sob pena de serem punidos

---

49. Como em uma das vezes que fui à aldeia assisti os funerais de uma das guerreiras mais velhas entre os/as Aikewára/Surui, acredito que eles não devem ter ficado conformados. Para uma descrição de funerais entre povos indígenas, consultar: Beltrão, Jane Felipe, Lopes, Rhuan Carlos dos Santos; Cunha, Mainá Jailson Sampaio; Mastop-Lima, Luiza de Nazaré; Domingues, William César Lopes; & Tome, Tiago Pedro Ferreira. 2015. "Vida & Morte entre povos indígenas" In *Espaço Ameríndio* (UFRGS), v. 9, p. 206-238. Disponível em: https://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/54951. Acesso em: 13.jun.2020.

severamente ao desrespeitar as normas estabelecidas pelas lideranças, precisam se deslocar à cidade para compra de alimentos e recebimento de benefícios.

Em algumas aldeias, as medidas contra a COVID-19 foram aplicadas, mas as necessidades de cada grupo doméstico se apresentam diferenciadamente, depende do número de pessoas que recebem algum benefício social, dos que caem doentes, dos/as filhos/as que estudam na cidade próxima, entre tantas outras situações. Mesmo havendo acordo entre os membros da coletividade, os bloqueios podem ser desrespeitados. Algumas vezes, os familiares dos/as jovens que moram fora da aldeia facilitam a entradas do parente, colocando em risco o "bem viver"[50] do lugar. O fato termina por "...incentivar os demais a descumprir as ordens da liderança. No caso do Oiapoque, a liderança da aldeia Santa Isabel, em reunião esclareceu que qualquer outro caso de desobediência às normas seria punida com o envio para o Encruzo, local distante das demais comunidades, onde se cumpre tarefas em condições muito difíceis, pois é uma forma de desterro".[51]

---

50. Expressão, originalmente, em língua *quéchua aymará*, seria *Sumak Kawsay.* O quíchua é um dos idiomas tradicionais da região andina. *Sumak* teria como correspondente em português: plenitude e *Kawsay* pode ser traduzida como viver, daí "Bem Viver". Para aprofundar a compreensão da cosmologia que respalda a categoria e favorecer a concepção de projeto políticos, consultar: Baldi, Cesar Augusto. 2013. "Direitos Humanos - Sumak kawsay, interculturalidade e descolonização" *In: Jornal Carta Forense.* Disponível em: http://www.cartaforense.com.br/conteudo/artigos/sumak-kawsay-interculturalidade-e descolonizacao/10907. Acesso em: 18.abr.2014; García Linera, Álvaro. 2015. "Socialismo Comunitario del vivir bien" *In La Migraña ... Revista de Analisis Politico.* Nº. 15. P. 70-73. Disponível em: https://pt.slideshare.net/DiegoMaldonadoJover/la-migraa-15. Acesso em: 05.jan.2020; Rivera Cusicanqui, Silvia. 2010. *"Oprimidos pero no vencidos". Luchas del campesinado Aymara y Qhechwa 1900-1980.* La Paz, La Mirada Salvaje. Disponível em: http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/294.pdf. Acesso em: 20.nov.2012; e Medina, Javier. 2011. "Acerca del suma qamaña" *In* Farah, Ivonne H. & Vasapollo Luciano (coords.), Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?, La Paz, Plural, Cides-Umsa: Fundación Xavier Albó, p. 39-64. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/engov/20131216115814/VivirBien.pdf. Acesso em: 23.mar.2013.

51. Sobre o assunto consultar: Beltrão, Jane Felipe & Batista, Ramiro Esdras Carneiro. 2018. "Sr. Uwet, a tutela e o indigenismo" In *Espaço Ameríndio*. vol. 12, nº. 2, p. 10-26. Disponível em: https://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/83325/53061. Acesso em:

Nas aldeias, segundo relatos de alguns indígenas, está sendo cumprido distanciamento social e os integrantes do coletivo procuram se proteger utilizando remédios tradicionais. Há relatos de que pessoas que contraíram o vírus passaram a usar plantas medicinais e a partir do tratamento se sentiram muito melhor. O fato de estarem utilizando os procedimentos do sistema tradicional de ação para saúde deixa a população mais calma, entretanto, quando há a interferência de agentes pautados pelo sistema ocidental de ação para saúde, há tentativa de eliminar os tratamentos oferecidos pelos pajés, produzindo insegurança e medo.

No Oiapoque, os Karipuna e no Alto Rio Negro, os Baré, entre outros povos indígenas, utilizam a Caferana ou Falso Guaraná[52] como chá. Segundo o relato de pessoas indígenas, profissionais de saúde formadas entre nós (médicas, biomédicas e antropólogas), os efeitos são revigorantes, pois os sintomas tendem a desaparecer. O chá é o mesmo usado para curar febres e malária (Putira Sacuena, 2020).

Segundo relatos de pessoas indígenas que testaram positivo para o novo coronavírus: "...é sério o estado que a gente fica, não sabemos o que fazer, aqui a tensão é total, não podemos sair de casa"! Uma moradora da aldeia Manga (Karipuna), narrou que mesmo sem testar ou sentir quaisquer sintomas está fazendo uso de chás que podem coibir os efeitos da COVID-19.

Os chás, de caferana ou não, para as pessoas indígenas, quilombolas e ribeirinhas funcionam como prevenção e eliminação de doenças de modo geral por terem propriedades adstringentes, as quais supostamente contraem, estreitam, reduzem, produzem constrição, diminuindo as

---

13.jun.2020. E, Martins, Anderson Santos. 2019. *Sistema Jurídico Karipuna: normas punitivas.* Relatório PIBIC (Inédito).

52. A caferana (Bunchosia armeniaca) planta da família das gencinácias, arbusto que produz pequenos frutos em cacho. Por ser parecida com o fruto do cafeeiro e do guaraná é chamada caferana ou falso guaraná, "rana" em tupi quer dizer semelhante. Usada no interior da Amazônia por ter propriedade antifebril, antimalárica e vermífuga. Faz-se o chá com as folhas maceradas.

secreções das mucosas e combatem diversos males. Os chás, por serem tomadas quentes, são considerados revigorantes. Algumas vezes, aos chás se acresce limão para potencializar a ação adstringente que popularmente é tomada como limpeza do corpo e do sangue.

Das Recomendações em tempos de pandemia

Em 1º. de junho de 2020 a APIB contou 121 óbitos de pessoas indígenas, em 13 de junho 2020 os óbitos dobraram e, hoje são 246.[53] Providências de ordem emergencial urgem serem implementadas, pois como declarou Xunakalo (2020) do Parque Indígena do Xingu: "[n]ão podemos esperar que os povos sejam dizimados, extintos, como já aconteceu no passado. A gente não pode contar com governo federal, porque para ele não é interessante que a gente receba ajuda".

1. A prevenção à pandemia não foi feita, na maioria dos lugares por negligência dos distritos sanitários indígenas. As orientações eram/são universais e não se preocuparam nenhum pouco em produzir material específico para os povos tradicionais sejam eles indígenas, quilombolas ou ribeirinhos.

Segundo as lideranças dos povos tradicionais a melhor maneira de atingir grande número de pessoas é gravar áudios em linguagem acessível e distribuir. No caso de povos indígenas, as gravações devem ser feitas na língua indígena e também em português, pois assim se alcançam as diversas classes de idade.

Um outro problema se faz presente nas discussões da atenção aos indígenas, o Ministério da Saúde não reconhece como indígenas as pessoas que se encontram nas cidades e no seu entorno, não as poupam

53. Cf. Deutsche Welle Brasil. 2020. "Pandemia avança na Amazônia e ameaça povos indígenas" In *Deutsche Welle Brasil*. Disponível em: https://www.dw.com/pt-br/pandemia-avan%C3%A7a-na-amaz%C3%B4nia-e-amea%C3%A7a-povos-ind%C3%ADgenas/a-53787765. Acesso em 13.jun.2020.

nem na hora da morte. Vejam como foi feito no caso de Israel Tiago Martins, apontado por Uwira Xakriabá, em 30 de maio de 2020.

> "O Ministério da Saúde, por meio da Secretaria Especial de Saúde Indígena, lamenta o falecimento de Israel Tiago Martins, ocorrido hoje em Brasília-DF. O indígena Pareci era mato-grossense, morava em São Carlos-SP e se mudou para Brasília em fevereiro de 2019. Desde janeiro de 2020, vivia no assentamento (onde vivem indígenas e não indígenas), não se tratando assim de um indígena aldeado".

É importante observar que ele é reconhecido como sendo da etnia Pareci e de naturalidade mato-grossense, portanto brasileiro, mas antes disso ser humano. Esse é um ponto a ser corrigido no percurso do atendimento aos povos indígenas.

Ainda no dia 30 de maio de 2020, Uwira Xakriabá reproduz via mensagem usando de aplicativo o seguinte:

> [a] SESAI tem mais um novo serviço. Visite nosso portal - que também se encontra traduzido para o inglês e tem diversas informações importantes - e clique na aba "transparência". Lá, encontram-se disponíveis todos os contratos que os DSEI estão fazendo para compras de testes, materiais e insumos para o enfrentamento da COVID-19. Diariamente, os dados são atualizados. Clique agora e conheça: http://saudeindigena.saude.gov.br.

Os informativos existem em inglês, mas nada em língua indígena, nada que facilite a verificação dos assuntos pelos povos indígenas. O endereço do site onde se localizam os materiais ignora a inexistência de rede de internet nas aldeias.

Procurei minunciosamente, no site do Ministério da Saúde, informações úteis aos demais povos tradicionais, não encontrei recomendações específicas.

Os Postos de Saúde e as Unidades de Pronto Atendimento (UPA) deveriam estar equipados de forma adequada e com um sistema de referenciamento aos hospitais da região e de campanha devidamente regulamentada.

No arquipélago do Marajó só há em Breves, Ponta de Pedras e Soure, para quem conhece as dificuldades de comunicação entre os diversos municípios, sabe que três hospitais são insuficientes, ainda mais sem todos os equipamentos para atender casos de COVID-19.

2. No que tange à prevenção, considerando a urgência, a não demarcação dos territórios indígenas, e sobretudo a devastação social produzida pela pandemia, é possível amenizar a situação recomendando procedimentos adequados ao momento vivido. Alertamos que quaisquer das sugestões carecem de discussão com os coletivos e adaptação à realidade local para evitar embaraços (Yssô Truká, 2020).

3. No que diz respeito ao território, é preciso: (1) bloquear o ingresso de não indígenas e mesmo de indígenas que estejam ou sejam de fora, fortalecendo a proposta feita pelos coletivos. (2) Evitar o fluxo aldeia/cidade e cidade/aldeia, restringindo as idas e vindas à situação que contemplem recebimento de benefícios, assistência à saúde e compra de alimentos. Especialmente porque hoje não existe mais a possibilidade que vigorava no passado, quando os agentes entravam nas aldeias, os indígenas se mudavam temporariamente para lugares recônditos como se estivessem em quarentena, por algumas luas, até que o perigo passasse. Assim evitavam o contágio.[54] Com a pandemia, os/as mais velhos/as, ao lembrar as situações do passado, recomendam o procedimento, entretanto nos lugares onde a terra foi invadida, a

54. Sobre o assunto, consultar o depoimento dos sertanistas entrevistados por Milanez, Felipe. 2015. *Memórias sertanistas. Cem anos de indigenismo no Brasil.* São Paulo: Ed. Sesc. E, também as narrativas de Valente, Rubens.2017. *Os fuzis e as flechas. Histórias de Sangue e resistência indígena na ditadura.* São Paulo: Cia. das Letras.

prática é impossível, mesmo os "acampamentos" necessários aos grupos de coletores/as e caçadores/as, às vezes não são viáveis pelas sucessivas invasões de empresas de garimpo, barragens de rios entre outras situações.

Ainda sobre o fluxo, comunidade/cidade e vice-versa, no caso de ribeirinhos/as é preciso observar que as pessoas se deslocam à cidade pela manhã e isso produz aglomeração em supermercados e bancos. Segundo Marcos Samuel (2020), precisaria talvez regulamentar, por exemplo, as pessoas da comarca fariam compras pela parte da tarde para evitar encontrar as pessoas que são de fora da comarca.

Sobre os socorros em tempos de pandemia é preciso observar que as equipes de saúde precisam (1) testar negativo para COVID-19 e paramentar-se adequadamente com Equipamentos de Proteção Individual (EPI) para o atendimento de doentes. (2) Respeitar as normas locais estabelecendo diálogo com as lideranças dos coletivos. (3) Munir-se de material e medicamentos que possam garantir a atenção básica desde as primeiras manifestações do coronavírus. (4) Montar esquema de atendimento e remoção de doentes graves para atendimentos de média e alta complexidade. (5) Na aldeia discutir o distanciamento social e a manutenção de um local com redes (redário) para atendimento de pessoas doentes. (6) Em qualquer remoção do local de origem é necessário permitir o acompanhamento pelo/a "dono/a do/a doente" e, quando se fizer necessário, do/a pajé da aldeia. (7) É imprescindível que as equipes dos hospitais de referência sejam capacitadas para atendimento de povos indígenas e se possível conte com profissionais indígenas. (8) É prudente ter nos hospitais uma sala para permanência do pajé na ala de atendimento aos povos indígenas.

4. Quanto ao atendimento em saúde, recomenda-se que (1) a "intermedicalidade" entre o sistema tradicional de ação para saúde e o sistema ocidental de ação para saúde se faça presente e se complementem para que o/a usuário/a tenha conforto. Recomenda-se que, sobretudo as

pessoas idosas sejam acompanhadas de um/a intérprete, pois o entendimento em língua materna é crucial. (2) É necessário que o respeito às práticas tradicionais integre o manual de procedimentos dos/as profissionais de saúde e se faça presente no cotidiano do atendimento.

5. Nas despedidas, quando ocorre o falecimento, é recomendável muita cautela. Se o falecimento acontecer longe da aldeia, dos olhos de parentes, os/as profissionais responsáveis por atender o falecido devem autorizar que o/a acompanhante/responsável pela pessoa falecida, devidamente paramentado, veja a urna, antes dos procedimentos de lacre. É preciso não confundir o/a responsável/acompanhante do morto com agentes estatais, profissionais do DSEI ou da FUNAI que acompanham os indígenas na cidade, especialmente em casos de doença.

O procedimento acima recomendado deve ser cumprido, pois os rituais funerários exigem o translado do corpo de volta ao lugar de origem para as últimas homenagens. Deve-se conversar dialogadamente com os/as familiares por conta dos cuidados especiais durante a pandemia.

É preciso atenção especial aos/as quilombolas e ribeirinhos/as, pois como eles/as não são assistidos/as por agências estatais, no mais das vezes, tem seus direitos violados na hora da morte.

O procedimento, além de respeitar a tradição, evita desdobramentos indesejáveis, como: (1) a recusa de doentes em sair da aldeia para tratamento; e (2) a revolta de parentes que não podem aceitar as proibições desconcertantes impostas pela pandemia, como não transladar o corpo de volta ao local de origem.

Os/as mortos/as, mesmo não vistos/as, precisam ser pranteados/as. Os rituais funerários possuem nortes sociais importantes e são reagregadores da sociedade. Muitas são as obrigações com os mortos e algumas pessoas possuem maiores obrigações.

No caso dos povos tradicionais, não apenas os/as parentes próximos/as detém obrigações, elas se estendem de forma mais ampla, alcançando os/as nominadores/as (pessoas que transmitem o nome

das crianças ao nascer); os/as parentes das metades opostas; os/as parentes mantidos por relações clânicas e tantas outras relações sociais compulsórias se fazem presentes.

Entre os coletivos quilombolas e comunidades ribeirinhas existem relações de compadrio que precisam ser contempladas e há, ainda, os/as muitos/as filhos/as de orixás e os/as afilhados/as de santos/as cujas relações de reverência e obrigações devem ser garantidas.

Como nem sempre há informações disponíveis, mesmo na Antropologia, sobre: (1) as formas de preparar e cuidar dos corpos para enterramento; (2) as maneiras diversas de acondicionamento dos/as mortos/as – diretamente na cova, junto com seus pertences, em rede, em potes de cerâmica, ou no caixão; (3) como velar e enterrar os mortos, em covas rasas ou fundas – dentro ou fora da habitação, depositados/as nos rios, nas montanhas; (4) o tempo de duração do ritual; (5) o tipo de enterramento – primário ou secundário – em locais próximos ou distantes. No caso de enterramento primário, quanto tempo dura, como fazer no momento do enterramento secundário, e tantos outros detalhes que os/as não pertencentes à comunidade de origem dos/as mortos/as ignoram. Portanto, é preciso respeito, pois o ponto mais sensível das pandemias são os enterramentos.

Preferencialmente, as sugestões apresentadas devem ser discutidas com as lideranças, pois os detalhes e a aceitação passa pelas relações de autoridade entre os/as membros do coletivo atingido pela morte.

Referências

Bibliográficas

Baldi, Cesar Augusto. 2013. "Direitos Humanos - Sumak kawsay, interculturalidade e descolonização" *In: Jornal Carta Forense.* Disponível em: http://www.cartaforense.com.br/conteudo/artigos/sumak-kawsay-interculturalidade-e descolonizacao/10907. Acesso em: 18.abr.2014.

Beltrão, Jane Felipe. 2004. *Cólera, flagelo da Belém do Grão-Pará*. Belém, MPEG/UFPA.

Beltrão, Jane Felipe. 2007. "Memórias da cólera no Pará (1855 e 1991): tragédias se repetem?" *In: História, Ciências, Saúde-Manguinhos*. v. 14, supl. 0, p. 145-167. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_issuetoc&pid=0104-597020070005&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 13.jun.2020.

Beltrão, Jane Felipe & Batista, Ramiro Esdras Carneiro. 2018. "Sr. Uwet, a tutela e o indigenismo" *In: Espaço Ameríndio*. vol. 12, nº. 2, p. 10-26. Disponível em: https://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/83325/53061. Acesso em: 13.jun.2020.

Beltrão, Jane Felipe & Machado, Vinícius da Silva. 2019. "Massacre de Eldorado dos Carajás" *In: Beira do Rio*. Belém - Pará, Edição Especial - Memória e Conflito UFPA, Ano XXXIII, nº. 2, abril e maio. Disponível em: https://issuu.com/beiradorio/docs/beira_especial_002. Acesso em : 13.jun.2020.

Beltrão, Jane Felipe, Lopes, Rhuan Carlos dos Santos; Cunha, Mainá Jailson Sampaio; Mastop-Lima, Luiza de Nazaré; Domingues, William César Lopes; & Tome, Tiago Pedro Ferreira. 2015. "Vida & Morte entre povos indígenas" *In: Espaço Ameríndio* (UFRGS), v. 9, p. 206-238. Disponível em: https://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/54951. Acesso em: 13.jun.2020.

Brelaz, Walmir Moura. 2006. *Os sobreviventes do Massacre de Eldorado dos Carajás – um caso de violação do princípio da dignidade da pessoa humana*. Belém: s/e.

Butler, Judith. 2015. *Quadros de Guerra, quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Chiziane, Paulina. 2020. "Carta a Nataniel Ngomane" *In: Pessoa*. Disponível em: https://www.revistapessoa.com/artigo/2990/carta-a-nataniel ngomane?fbclid=IwAR0KT3avfSBD8IW32A9csxcx_0h8YIKjmd_LZcuA0XEyBGy7aPuOOCQIOGA. Acesso em: 21.abr.2020.

Costa, Marco Samuel, 2020. Pessoa de pertença ribeirinha/Ponta de Pedras- Arquipélago do Marajó. Depoimento. [55]

Deutsche Welle Brasil. 2020. "Pandemia avança na Amazônia e ameaça povos indígenas" *In: Deutsche Welle Brasil*. Disponível em: https://www.dw.com/pt-br/pandemia-avan%C3%A7a-na-amaz%C3%B4nia-e-amea%C3%A7a-povos-ind%C3%ADgenas/a-53787765. Acesso em 13.jun.2020.

Fernandes, Rosani de Fátima. 2020. Liderança Kaingang. Depoimento.

55. Os depoimentos das lideranças indígenas são arrolados como bibliografia, dada a importância dos mesmos para o conhecimento da realidade. Dessa forma tentamos superar as assimetrias da herança colonial.

García Linera, Álvaro. 2015. "Socialismo Comunitario del vivir bien" *In: La Migraña ... Revista de Analisis Politico.* Nº. 15. P. 70-73. Disponível em: https://pt.slideshare.net/DiegoMaldonadoJover/la-migraa-15. Acesso em: 05.jan.2020.

Guajajara, Sonia. 2020. "Geração p #7: para Sonia Guajajara, pandemia cria "genocídio autorizado" de indígenas" Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=ubcxc6-ltqs. Acesso em: 1º.jun.2020.

Lacerda, Paula Mendes & Beltrão, Jane Felipe. 2014. "O calvário dos injustiçados: práticas da administração pública brasileira em casos de violência extrema e desigualdade" *In:* Lacerda, Paula Mendes (org.). *Mobilização social na Amazônia – a luta por jus ça e por educação*. Rio de Janeiro: E-papers, pp. 233-266. Disponível em: http://laced.etc.br/site/arquivos/Mobilizacao.pdf.

Martins, Anderson Santos. 2019. *Sistema Jurídico Karipuna: normas punitivas.* Relatório PIBIC (Inédito).

Martins, Anderson Santos. 2020. Liderança Karipuna. Depoimento.

Medina, Javier. 2011. "Acerca del suma qamaña" *In:* Farah, Ivonne H.; Vasapollo Luciano (coords.), Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?, La Paz, Plural, Cides-Umsa: Fundación Xavier Albó, p. 39-64. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/engov/20131216115814/VivirBien.pdf. Acesso em: 23.mar.2013.

Milanez, Felipe. 2015. *Memórias sertanistas. Cem anos de indigenismo no Brasil.* São Paulo: Ed. Sesc. E, também as narrativas de Valente, Rubens.2017. *Os fuzis e as flechas. Histórias de Sangue e resistência indígena na ditadura.* São Paulo: Cia. das Letras.

Ministério da Saúde. 2019. *Atenção psicossocial aos povos indígenas: tecendo redes para promoção do bem viver.* Brasília/DF: MS. Disponível em: http://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/Atencao_Psicossocial_Povos_Indigenas.pdf. Acesso em: 20.jan.2020.

Rivera Cusicanqui, Silvia. 2010. *"Oprimidos pero no vencidos" In: Luchas del campesinado Aymara y Qhechwa 1900-1980*. La Paz, La Mirada Salvaje. Disponível em: http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/294.pdf. Acesso em: 20.nov.2012.

Sacuena, Putira. 2020. Liderança *Baré*. Depoimento.

Suruí, Welton. 2020. Liderança *Aikewára/Suruí*. Depoimento.

Truká, Yssô. 2020. Liderança *Truká*. Depoimento.

Vianna, Arthur. 1977 (1904). "O Cólera Morbus" In: *As epidemias no Pará*. Belém, UFPA.

Xakriabá, Uwira. 2020. Liderança Indígena. Depoimento.

Pós-escrito

As recomendações contidas no Laudo foram observadas no trato das questões relativas a COVID-19 por ocasião da pandemia, pois o Procurador da República, Felipe de Moura Palha e Silva, enviou aos seus pares do Ministério Público Federal, como possibilidade de diálogo entre o MPF e os coletivos indígenas, com vistas a minorar os efeitos sociais da Pandemia em face das regras sanitárias que no mais das vezes violavam as formas de "bem viver" dos povos indígenas (2020).

CAPÍTULO 3

Entre os Araweté e os Asurini: laços de solidariedade[56]

Sumário: *Da solicitação – Introdução; 1. Da Cessão/colaboração; 2. Dos procedimentos; 3. Dos quesitos formulados às respostas oferecidas; Das recomendações; Referências; Pós-escrito.*

Da solicitação – Introdução

Trata o presente Laudo dos Processos: 0007245-27.2016.8.14.0005 e 0000076-52.2017.8.14.0005 que respectivamente, no primeiro caso, se refere aos recém-nascidos gêmeos, ambos do sexo masculino, filhos de pessoas indígenas da Etnia *Araweté*,[57] a saber: de *Toxinai Araweté* (pai) e *Kunitã Araweté* (mãe), nascidos em 27 de maio de 2016; e, no segundo, se refere às recém-nascidas gêmeas, ambas do sexo feminino, filhas de *Ranarati Araweté* (pai) e *Natadi Araweté* (mãe), nascidas em dezembro de 2016.

Nomeada que fui perita judicial, em 18 de agosto de 2016, pela Juíza de Direito da Carolina Cerqueira de Miranda Maia, Titular da 1ª. Vara Cível e Infância e da Juventude da Comarca de Altamira/PA

---

56. Uma versão do laudo foi publicada em: Beltrão, Jane Felipe. 2017. "Crianças, Povos Indígenas e Direitos: controvérsias identitárias e sensibilidades jurídicas a partir de Belo Monte" In: Antropolítica: revista contemporânea de Antropologia. Vol. 43, p. 253-271. Disponível em: https://periodicos.uff.br/antropolitica/article/view/41938/23868. Acesso em: 02.mai.2020.

57. Os nomes em língua indígena serão grafados sempre em itálico e no singular, considerando que em relação à língua portuguesa são vocábulos estrangeiros e que desconheço a formação do plural em línguas maternas dos indígenas referidos. Obedeço, ainda, as recomendações da Associação Brasileira de Antropologia (ABA).

e comunicada, via Intimação Postal nº. 191/2016, aceitei a incumbência, desde que fosse estabelecida colaboração entre a Universidade Federal do Pará (UFPA) e o Tribunal de Justiça do Estado do Pará para minha cessão com a finalidade de realizar o serviço técnico requerido pela juíza.

Quando da ocorrência do segundo caso, o Juiz de Direito Substituto, Marcello de Almeida Lopes, adotou o mesmo procedimento da Juíza Carolina Cerqueira de Miranda Maia. Nomeou-me perita judicial em 13 de janeiro de 2017 e mandou intimar-me via postal. Aceitei a intimação nos mesmos moldes da solicitação anterior, visto as dificuldades financeiras das instituições governamentais e a urgência dos procedimentos, pois trata-se de crianças recém-nascidas cuidadas com desvelo pelos técnicos da Casa de Assistência à Saúde Indígena (CASAI) em Altamira que, no entanto, não se apresenta como local ideal para os/as gêmeos/as antes referidas.

2. Da Cessão/colaboração

Considerando a urgência do procedimento e a corresponsabilidade das instituições públicas em tentar solucionar questões sociais relativas aos Direitos Humanos, o Tribunal de Justiça do Estado do Pará, por intermédio da 1ª. Vara Cível e Infância e Juventude, a juíza e o juiz que trataram/tratam dos casos solicitaram ao Magnífico Reitor da Universidade Federal do Pará (UFPA), Prof. Dr. Emmanuel Zaguri Tourinho, a minha cessão – antropóloga Profª. Drª. Jane Felipe Beltrão – para realizar Laudo Antropológico, na condição de perita judicial, referente aos meninos e as meninas gêmeos/as, filhos/as de pessoas indígenas da etnia *Araweté*, no que foram atendidos sem delongas, como se verifica, em ambos os processos, antes referidos.

O Reitor da UFPA, em atenção às demandas da Justiça, nos dois casos, providenciou passagens e diárias para o meu deslocamento, visando minha atuação como perita judicial e para William César Lopes

Dominguez (Uwira Xakriabá), indígena professor da Instituição, para desenvolver trabalho como intérprete da língua *Araweté* durante a realização da perícia, conforme solicitação feita por mim, considerando o meu não domínio da língua indígena, para que o trabalho e, sobretudo as oitivas, se fizessem de forma adequada e satisfatória.

3. Dos procedimentos

Antes de chegar a Altamira, William César Lopes Domingues foi chamado pelo Conselho de Saúde Indígena (CONDISI), do qual é presidente, para se deslocar ao Xingu considerando a situação da saúde indígena e o evento que acontecia em Altamira.

Considerando o deslocamento de urgência de William Domingues, viajei com destino a Altamira em 30 de janeiro de 2017, e após uma série de contratempos relativos à companhia aérea e ao tempo chuvoso na região, cheguei à noite (22h). Assim sendo, a preparação da audiência que aconteceria na tarde de segunda-feira, só foi realizada pouco antes do encontro com os envolvidos nos casos, na manhã do dia 31 de janeiro de 2017, com o Juiz Marcello de Almeida Lopes.

Dada as situações de última hora – contratempo da chegada a Altamira – me dirigi ao Fórum pela manhã, e após apresentações e conversa inicial, o juiz solicitou que a psicóloga Sandra da Silva Vieira, do Setor Psicossocial do Fórum da Comarca de Altamira, me acompanhasse à CASAI, uma vez que teria outras audiências a realizar.

Sabedora de que os casos que envolvem pessoas indígenas exigem acompanhamento do Ministério Público Federal (MPF), solicitei apoio da Procuradora da República, Thais Santi, para que se fizesse presente, ao que ela logo aquiesceu e tomou as medidas cabíveis.

Desloquei-me à CASAI, acompanhando a psicóloga do Tribunal e Carlos Henrique – membro do Conselho Tutelar de Altamira, em veículo do Fórum.

Conversas sobre as ocorrências

Ao chegar a CASAI, encontrei William Cesar Lopes Domingues, meu colega de UFPA; senhora Thais Santi – procuradora da República; o senhor Luciano Polh – coordenador da Frente de Proteção Socioambiental do Médio Xingu e mais a equipe técnica da CASAI que cuida dos recém-nascidos desde maio de 2016.

Estou denominando os entendimentos mantidos tanto entre instituições, como com as pessoas indígenas envolvidas nos processos como **conversas**, faço-o assim porque as pessoas, sem exceção, que representavam as diversas instituições, queriam/querem evitar maiores constrangimentos aos pais das crianças gêmeas, pois os mesmos foram expostos de forma racista na mídia e seus filhos(as) foram fotografados sem nenhum pejo por terceiros, que fizeram circular comentários e fotos nas redes sociais, dilacerando os sentimentos e a honradez de pessoas que têm direito a serem diversos e a manter seus costumes e tradições, como assegura a legislação nacional e internacional, adequadamente citada pela juíza e pelo juiz nos procedimentos iniciais de ambos os processos, demonstrando sua convicção e pró-atividade em resolver as situações supra mencionadas.

A conversa inicial entre os representantes das várias instituições presentes à CASAI serviu de baliza para me situar e reconstituir passos que até então eu desconhecia, uma vez que os processos referentes aos casos sob análise me foram entregues em Altamira, dado o volume de páginas. Conhecer os detalhes dos casos a partir do relato de pessoas que se envolveram com a guarda e proteção das crianças até a presente data foi lidar com sentimentos e emoções que, como diz Cliford Geertz (1998), indicam a *sensibilidade jurídica* que deve nortear ações de forma diferenciada e plural objetivando contribuir para a expressar a melhor possibilidade de justiça tomando, como referência, a contextualização dos fatos, os(as) agentes sociais, bem como as nuances do evento analisado.

De modo geral, os técnicos que mantem relação com os casos estavam interessados em preservar os pais *araweté* e suas crianças, pois eles (os pais) desejam muito as crianças, mas sua cosmologia os impede de permanecer com gêmeos(as) na aldeia *Paratatim* sob pena de causarem dificuldades à comunidade.

A disposição das pessoas presentes nos fez ponderar em conjunto que deveríamos ouvir os pais de cada dupla de gêmeos. Enquanto discutíamos, o pai dos meninos gêmeos bateu à porta da sala para perguntar sobre a decisão, uma vez que pretendem encerrar a polêmica que lhes causa muitos problemas. Informou-se ao interessado que iríamos chamá-lo em seguida.

Decidimos, de comum acordo, que para a conversa com os pais das crianças que precisam ser protegidas, permaneceriam na sala apenas os representantes das seguintes instituições: MPF – Thaís Santi e FUNAI – Luciano Polh que auxiliariam a mim e ao William – respectivamente perita judicial e intérprete – na escuta dos pais.

Conversas com os/as protagonistas

Para iniciar a conversa, entraram na sala, *Toxinai Araweté* e *Kunitã Araweté*, até então esperava-se conversar com cada um dos casais separadamente, entretanto considerando as regras *Araweté*, *Toxinai* manteve-se lacônico e até silencioso, respondendo às perguntas de forma cortês, mas visivelmente desconfortável. Percebendo a situação, William Domingues perguntou a ele se deveríamos aguardar a chegada de *Ranarati Araweté* ao que *Toxinai* respondeu afirmativamente. A espera ocorreu porque *Ranarati* é cacique da aldeia *Paratantim* a quem todas as pessoas moradoras da referida aldeia devem respeito, segundo as normas *Araweté*. Assim, *Toxinai* comunicou aos presentes a necessidade de considerar as regras de etiqueta e boa convivência entre os membros do povo ao qual pertence. Após a primeira lição ensinada de forma suave e respeitosa aos/as presentes, prosseguimos

a conversa com a entrada de *Kamarati* – cacique da aldeia – e sua mulher *Natadi*, que trazia nos braços uma de suas crianças.[58]

Observo que os pais falavam entre si na língua materna e que apenas os homens se dirigiram aos presentes em português, as mulheres, embora dessem a entender que compreendiam o que se perguntava, não nos dirigiram diretamente a palavra. William traduziu para os presentes aquilo que lhe era autorizado a dizer, após a sinalização dos *Araweté*, caso os/as demais não compreendessem as explicações oferecidas pelos pais. Os/as presentes aprenderam mais um pouco da etiqueta dos *Araweté*, fato que pode ser considerado a segunda lição do dia.

Os/as presentes procuraram observar as regras, evitando se dirigir diretamente aos *araweté*. As perguntas foram feitas usando intermediários/as. Apresentei-me indicando que fui chamada para auxiliar na solução dos casos e que como eles/elas não me conheciam, estava acompanhada de pessoas a quem eles/elas conheciam. Thaís, Luciano e William, que convivem mais de perto com os *Araweté*, os/as presentes foram fundamentais nas solicitações de esclarecimentos e na arte de perguntar. Sobretudo William, que viveu entre eles/elas e que os conhece desde muito jovens.

Solicitamos que eles relatassem o acontecido. Eles/elas narraram, com alguma dificuldade, o que significa o nascimento de gêmeos entre os *Araweté*. Segundo as informações obtidas:

- O nascimento de gêmeos ameaça a comunidade que os recebe, especialmente, porque as crianças não são constituídas de uma só vez, elas vão sendo constituídas no quotidiano e na relação que os pais mantem entre si. A movimentação relativa à formação

58. Na escrita do Laudo Antropológico não trabalho com a reprodução de narrativas, tal qual apresentadas, por duas razões: (1) evitei gravações e mesmo anotações, pois o formato "audiência" é demasiado inquisitorial para os povos indígenas; (2) pela experiência, o procedimento de gravação poderia inibir os/as indígenas e a transcrição das gravações e a respectivas traduções demandaria tempo demasiadamente longo.

das crianças pode afetar as demais crianças que estão se formando a partir de outros pais, que circulam e convivem no dia-a-dia na aldeia.

- Gêmeos se constituem em ameaça a imagem humana, pois se confundem entre si e confundem os demais, ameaçando a individualização de cada pessoa "conformada" pelos/as *araweté*.

- A cosmologia *araweté*, que se encontra em processo de transformação, dadas as relações mantidas com as demais sociedades indígenas e com a sociedade não-indígena, aponta, no momento, para a necessidade de se afastar os/as gêmeos/as da aldeia para evitar catástrofes. Razão pela qual esperam a ajuda de terceiros para afastar as crianças da aldeia. No caso, os gêmeos meninos foram trazidos junto com sua mãe para Altamira dada a hemorragia que acometia sua mãe e a urgência que o caso exigia. As meninas gêmeas foram, também, removidas a Altamira pelo técnico de enfermagem. Entre os gêmeos meninos e as gêmeas meninas há um intervalo de tempo de sete meses.

- Segundo as informações dos pais, o nascimento de gêmeos (casal, meninos e/ou meninas) traz consigo dificuldade para aldeia, especialmente porque segundo a cosmologia, a partir do primeiro nascimento gêmeos, os demais nascimentos tenderiam a ser de gêmeos e, como as crianças devem ser afastadas do convívio diário, a sociedade *araweté* se extinguiria em pouco tempo.

- O afastamento dos/as gêmeos/as também se relaciona ao esforço das mulheres no momento do parto, pois além de exigir maiores cuidados produz muito sofrimento elas que correm sério risco de vida. Sem mulheres a reprodução social do povo não acontece e esse pode levar extinção do povo.

- Os *araweté* informaram que, apenas no futuro, quando as crianças de hoje estiverem adultas eles/as podem voltar de visita ou para permanecer na aldeia de origem.

Considerando as informações recebidas, perguntamos se outras pessoas na aldeia de origem ou em outra aldeia do mesmo povo poderiam cuidar das crianças gêmeas. Diante da pergunta, os *araweté* informaram que não seria viável, pois ainda poderiam produzir infortúnio ao lugar, caso esse fosse um lugar de pertença *araweté*. Portanto, há uma incompatibilidade entre gêmeos e o lugar de pertença dos *araweté*. Imagino que os/as *araweté* devem ter estranhado nossa insistência e podem nos ter tomado como parvos, dada a forma de condução da oitiva que exige afirmação de vontades e repetição das mesmas para satisfazer as exigências de trazer a verdade à superfície.

A epistemologia *Araweté* é não apenas diferenciada da não-indígena, mas sobretudo prática e fruto de observações diárias de si e seus parentes, aqui usa-se parente de forma ampla, como tratamento entre povos indígenas. Falam de parentes não apenas consanguíneos ou afins, mas os demais povos indígenas. Nossos/as interlocutores/as chegaram à sala com uma proposta de solução costurada politicamente. Eles tinham entrado em contato com pessoas do povo *Asurini* com quem mantem relações históricas, inclusive, por pensarem que num passado distante foram um único povo. Nas negociações feitas entre os *Araweté* e os *Asurini*, os laços de solidariedade se multiplicam e implicam em trocas permanentes que alicerçam os laços de solidariedade.

Revelaram os/as *araweté* que dois caciques do povo *Asurini*, *Aje* e *Yi'i*, e seus pais *Murumanaka* e *Mara*, todos/as moradores/as da aldeia *Kwatinemu,* estavam dispostos/as a receber as crianças. *Aje* e *Yi'i* desejam ter com eles os meninos gêmeos e *Murumanaka* e *Mara* desejam receber as gêmeas meninas. Os caciques são parentes consanguíneos *Aje* é filho de *Murumanaka*. Sendo eles parentes consanguíneos, as crianças vão conviver dentro de uma mesma família e na mesma

aldeia. A escolha dos *Araweté* e o parentesco dos *Asurini* atendem à legislação no item que diz respeito a permanência dos irmãos no mesmo núcleo familiar, no caso todas as crianças *araweté* pertencerão ao mesmo grupo familiar, concretizado o processo.

Diante da solução que se avizinhava, ainda insistimos em perguntas, pois é do conhecimento de muitos que inúmeras famílias indígenas, de diversas etnias do Médio Xingu, pensaram e solicitaram, em algum momento, ter consigo as crianças, pois diferente do que se divulga, os povos indígenas acolhem e cuidam de suas crianças com desvelo, oferecendo tudo que tem de melhor. Por outro lado, mantêm entre si laços de solidariedade. Não havia propriamente um cadastro de interessados/as em ter as crianças consigo, também não nos cabia produzi-lo para não gerar expectativas vãs nos pretendentes. Respeitamos a escolha dos pais *araweté*.

Perguntou-se aos/as *Araweté* se eles confirmavam a vontade de entregar as crianças aos/as *Asurini*. Ao que responderam afirmativamente e, na sequência, enumerou-se cada etnia do Médio Xingu interessada nas crianças e a todas as interrogações eles responderam "não". E, diante da nossa insistência, enumeraram as vantagens da entrega. Os *Asurini* moram relativamente próximos aos *Araweté* e assim eles/as poderiam visitar os/as filhos/as sempre que passassem pelas aldeias e poderiam levar presentes a eles, por outro lado conheciam os cuidados que o povo escolhido – para recepção das crianças – com seus/suas filhos/as. Além do que, os *Asurini* são povo *Tupi* como eles, os *Araweté*. Diante de tantas certezas e de respostas peremptórias, declinamos de apresentar outra solução em respeito à autonomia e autodeterminação dos povos indígenas.

Entretanto, considerando os coletivos indígenas, restou aos/as presentes perguntar sobre a possibilidade de conversar com os/as membros da comunidade, em reunião, na aldeia, como se costuma fazer na tentativa de amenizar possíveis divergências, entretanto o cacique foi enfático ao dizer que seria um sofrimento a mais. Assim,

considerando o acontecido, nos convencemos que ir à aldeia poderia produzir novas feridas, afinal os pais tinham indicado uma solução que se acredita vem sendo gestada nos últimos sete meses (desde maio de 2016), quando nasceram os meninos gêmeos. Pensamos, ainda, que deslocar-se à aldeia seria desautorizar os pais e, sobretudo, o cacique, causando dificuldades de natureza política a pessoas a quem as suspeitas dos não-indígenas produziram aflições causadas por acusações infundadas, às quais os *Araweté* estiveram atentos/as e negociando solução adequada em vista da transformação de suas atitudes nos quase 50 anos de permanente contato com não-indígenas.

Diante da convicção dos *Araweté*, encerramos a conversa e fomos em busca dos/as "escolhidos/as" como família de destino dos gêmeos.

Sabe-se que a decisão e a escolha dos pais *araweté* em escolher os *Asurini* pode desagradar a muitas famílias que desejavam para si as crianças, mas as alegações dos pais foram substanciais e convincentes, cabe aos/as demais acatá-la.

Depoimento dos/as Asurini

Ao terminar a reunião com os *Araweté* fomos (William e eu) em busca de manter contato com as famílias *Asurini* que desejavam receber as crianças. Feito o contato, eles informaram que se reuniriam e poderiam nos receber na manhã seguinte.

Aje foi em busca do pai que estava no trabalho e na manhã seguinte nos reunimos na Casa do Índio, onde eles estão hospedados. Ao chegar, junto com William, fui apresentada aos pretendentes, estavam só as mulheres, que aguardavam os maridos para a conversa. Brincamos com as crianças e, em curto espaço de tempo, os homens chegaram e a conversa se iniciou.

Primeiro *Aje* e *Yi'i* se manifestaram, informando que desejavam ficar com os meninos gêmeos, pois eles regulavam com a idade do filho que *Yi'i* tinha entre os braços. *Aje* explicou que além deles dois

contavam *Turé*, mãe de *Yi'i*, para auxiliar com as crianças. Fez questão de me "apresentar" a aldeia a partir da narrativa de inúmeros pontos positivos e da possibilidade de oferecer aos meninos tudo que faz para os seus/suas filhos/as. A conversa foi muito interessante, pois ele fez questão de dizer que talvez as crianças sentissem diferença, pois até agora não foram aleitadas pela mãe, também queria saber o que deveria comprar para levar a aldeia para que nada faltasse a eles, para que a adaptação fosse feita de forma adequada. Perguntou como era o juiz e eu respondi que eram pessoas preocupadas com o bem-estar das crianças e que deveria conversar com ele e a mulher para saber da sua convicção em receber os meninos.

Na sequência, *Murumanaka* e *Mara* manifestaram o desejo de ter as meninas consigo. Informaram que tinham uma filha que recém teve criança e que ele desejava netos(as), mas ninguém dos seus estava disposto a oferecer netos(as), assim ele criaria as meninas e com possibilidade de que as mesmas pudessem ser amamentadas pela filha.

Queriam saber se as crianças tinham nome e se podiam dar nomes *Asurini*. Informamos que não possuíam nomes, pois a dificuldade de serem gêmeos(as) impediu a nominação entre os *Araweté* e que, aceitando as crianças, eles procederiam como é o costume entre os moradores do *Kwatinemu*.

Os/as presentes estavam emocionados/as, eles/as e nós (William e eu), jamais pensei que entre eles – no caso *Araweté* e *Asurini* – estivessem em conversação para entregar e receber as crianças, promovendo a circulação das mesmas entre as aldeias do Médio Xingu. O estranhamento era mais pela repercussão do caso, pois a literatura antropológica nos aponta casos e mais casos de circulação de crianças entre grupos *Tupi*.

A terceira lição do processo foi constatar que, os povos indígenas possuem regras de etiqueta que permitem a circulação de crianças, sem delongas e que, se os/as não indígenas não tivessem interferido, tudo se acomodaria sem problemas.

De lá pra cá, William e eu temos respondido as dúvidas das pessoas indígenas que pleiteiam a solução do conflito para evitar maiores sofrimentos, entregando os/as gêmeos/as – caso dos *Araweté* – e as pessoas – no caso *Asurini* – que recebem as crianças, pela confiança que os pais depositam nos/as adotantes, na esperança que cuidem bem de suas crianças e, por outro lado, evitando acusações de que suas crianças atrairiam problemas às suas aldeias.

4. Dos quesitos formulados às respostas oferecidas

Às folhas 190 do processo 0007245-27.2016.8.14.0005 sobre os gêmeos meninos, o Procurador Federal, Lincoln Rossi da Silva Viguini, dirigidas ao profissional de Antropologia que exarará o Laudo pericial. Vou responder considerando os dois casos, uma vez que se assemelham.

1. Há embasamento cultural/cosmológico para o caso apreciado? (*sic*)

Todas as sociedades, por mais diversas que possam parecer aos nossos olhos, possuem lastro cultural e cosmológico que sustentam suas ações e convicções. Numa sociedade como a brasileira, que se pensa plural e diversa, pelo menos, nas inscrições de sua Carta Magna – Constituição de 1988 – precisa demonstrar isso quando os casos relativos às diferenças culturais se apresentam. Não apenas os *Araweté* possuem cultura e cosmologia específicas, como demonstraram nos casos que analisamos, capacidade de negociar no momento da modificação de suas tradições.

Os *Araweté* são cônscios de suas responsabilidades, no momento em que permitem a retirada dos/as gêmeos/as, procuram visitá-los/las e, ao mesmo tempo, negociam a entrega de suas crianças para que elas não molestem a sociedade em que vivem. Em nenhum momento

houve declaração de que eles não desejavam suas crianças, tanto que ao serem perguntados sobre o número de filhos/as, sempre responderam incluindo os/as gêmeos/as, jamais os/as renegaram. Muitas vezes, na conversa que entabulamos, percebi os olhos rasos d'água pela difícil situação que enfrentam. Considero que, sobretudo, *Toxinai* criaria seus meninos gêmeos na aldeia, caso isso fosse permitido.

2. Há possibilidade de reinserção das crianças na mesma aldeia ou etnia *Arawete*? (*sic*)

Não acredito nesta possibilidade. A cosmologia muda aos poucos (lentamente) e os/as demais membros da aldeia podem se considerar ameaçados/as pelo infortúnio que gêmeos/as atraem. Creio, uma vez mais, que *Toxinai e Kutati* criariam seus filhos na aldeia – caso fosse possível – ou longe da aldeia se possibilidades lhes fosse aberta. Na verdade, *Toxinai* oscila entre ter os filhos nos braços e respeitar as regras *Araweté*.

3. É recomendável que as crianças permaneçam em Altamira/PA? Há risco na permanência em virtude da proximidade dos pais biológicos e da etnia *Arawete*? (*sic*)

Há risco de permanecer em Altamira, apesar de o espaço da CASAI não ser ideal, outros lugares não produziriam o atendimento que tem sido oferecido aos/as gêmeos/as. O risco maior talvez não seja a ameaça à saúde das crianças por viverem próximas a pessoas doentes, mas pelo fato de viver e criar-se sem referências indígenas. Os maiores – meninos gêmeos – são pouco vistos pelos pais e, teoricamente, perderão as referências na medida que crescem. As menores – meninas gêmeas – estão com possibilidade de se fixar nos/as mais próximos/as e, no caso, os/as mais próximos são os/as membros da equipe

da CASAI. Essa realidade foge do que se passa nas aldeias e pode expropriar as crianças da pertença indígena.

Assevero que os *Araweté* "perderam" muitas de suas crianças para os/as não-indígenas, que sempre acreditam que é melhor que as pessoas não-indígenas fiquem com a sua posse. É interessante que o mote dos não-indígenas é a possibilidade de estudar, mas os casos de crianças indígenas que analisei na Amazônia paraense não me apontam certezas, pelo contrário, acendem as lâmpadas relativas aos perigos que as crianças passam, pois pessoas indígenas – meninas e/ou meninos – são transformados em "crias da casa" e muitas vezes são violadas por terceiros (Beltrão, 2015, 2016a e 2016b).

Mesmo com as transformações sociais ocorridas, muito pouco mudou! Vale consultar Pinho e Oliveira (2013), Oliveira (2016 e 2014) sobre os efeitos sociais de Belo Monte quando tratamos de crianças e jovens em Altamira.

4. É possível a introdução das crianças em outra etnia indígena ou recomenda-se a adoção por família ocidental/tradicional ("brancos")? (*sic*)

É perfeitamente e adequadamente possível, tanto que os *Araweté* construíram um caminho para as crianças com os membros da etnia *Asurini*. Digo adequadamente, porque a adoção por outra etnia não promoveria a expropriação da identidade indígena.

Do meu ponto de vista, analisando as possibilidades de adoção por famílias não-indígenas é absolutamente inadequada, tanto do ponto de vista das crianças como do ponto de vista dos pais, que desejam estar por perto dos/as filhos/as. No caso de famílias não indígenas isso é quase impossível, mesmo que crianças indígenas ou não-indígenas adotadas tenham o direito de conhecer seus pais biológicos, este direito não é garantido na prática, assim sendo, a entrega de crianças indígenas a pessoas não-indígenas é comprometedora do ponto de

vista da expectativa que os pais possuem. Afora o fato da alienação promovida em relação aos pais biológicos, que é sempre pesada, imagino que no caso de pais indígenas há a possibilidade de produzir afastamento definitivo.

Há uma corrente de boatos que se sustentam via redes sociais, dando conta de que várias famílias não-indígenas teriam interesse em adotar as crianças, mas ao que me consta elas não estão inscritas no cadastro nacional, portanto seria inviável tentar elegê-las.

Suponho que muito foi dito aos pais das crianças sobre adoção por pessoas não-indígenas, inclusive informando que estas seriam pessoas que poderiam entregar grande número de bens, fato este que se afigura como uma "compra branca", pautada pela ilegalidade. Apesar da rede de fofocas que se exercita como forma de controle social, não tenho comprovações, mas valeria investigar.

5. Quais as recomendações dos Arawete sobre o caso? (*sic*)

A única recomendação que me foi permitido escutar é entregar as crianças aos pais escolhidos pelos *Araweté*, no caso *Aje e YI'i*; e *Murumanaka* e *Mara*. Acredito que mesmo que outras pessoas desejem as crianças, penso que observar o que é dito pelos pais é a melhor solução, a menos que eles mudem de opinião.

Das recomendações

Penso que a decisão de entregar as crianças aos *Asurini* é adequada ao momento e creio deva ser compartilhada por todos/as, porque há poucas possibilidades de erros, visto expressar o desejo e a solidariedade entre os *Araweté* e os *Asurini*, reforçando seus laços de parentesco amplo e oferecendo lições de humanismo ímpar. Realmente o comportamento é invejável.

Portanto, a partir de agora vou trabalhar com as recomendações que podem auxiliar a dirimir problemas futuros e/ou auxiliar na prevenção de casos semelhantes.

Dos antecedentes do processo

Debruço-me, agora, sobre as condições que poderiam ter evitado as dificuldades e o sofrimento dos *Araweté* e as quais devem ser evitadas energicamente, não consigo associá-las às instituições que devem agir, mas penso que de modo geral elas indicam a omissão do Estado brasileiro em sua função de proteger e resguardar os direitos indígenas.

Da saúde indígena

Creio que uma das falhas que produziu todo o alvoroço em relação aos/as gêmeos/as *Araweté* está relacionado ao atendimento pré-natal de gestantes da referida etnia. É de conhecimento público que o nascimento de gêmeos/as entre os/as mulheres da referida etnia é uma possibilidade próxima.

Os/as agentes sociais do Distrito Sanitário Indígena (DSEI) – compreendendo direção e trabalhadores de campo – não podem "cruzar os braços" diante do problema e tentar se resguardar sob a proposição que informa um dos documentos constantes do processo: "...sabe-se que há muita resistência entre esses índios [*Araweté*] acerca destes exames, especificamente o ultrassom pélvico transvaginal e o PCCU" (CF. folhas 109 do processo 0007245-27.2016.8.14.0005, referente aos meninos gêmeos). A afirmação é parte do relatório denominado: "Visita à etnia Araweté", realizada, em 2014, durante 20 dias. Pergunto, não é responsabilidade do DSEI trabalhar para reverter o quadro? O Relatório foi feito há pouco menos de três anos e, o problema é conhecido desde os anos 70, portanto penso que houve omissão no caso das gravidezes de *Kunitã Araweté* e *Natadi Araweté*.

Recomendo fortemente que há necessidade de reverter o quadro e as dificuldades que impedem a realização do pré-natal, pois é possível detectar com estetoscópio o batimento de mais de um coração dentro do útero da mãe. Afinal, a gravidez de gêmeos/as requer uma ultrassonografia para confirmar a possibilidade e, sabemos nós os/as leigos/as, que ela não precisa ser transvaginal.

Comunicação midiática

Acredito que vale a pena discutir a possibilidade de impedir a divulgação de fotos de indígenas usuários do sistema único de saúde e informações desencontradas e racistas por pessoas inescrupulosas, cujo procedimento inadequado pode causar sofrimentos incalculáveis aos povos indígenas, inclusive porque algumas etnias não aceitam a reprodução de suas imagens.

É preciso tomar sérias providências junto aos serviços de saúde que atendem povos indígenas pois, nos casos estudados, o vazamento de informações desencontradas, terminam por ferir a nossa ética (dos não-indígenas) e as éticas diferenciadas dos povos indígenas, cujos costumes não conhecem, mas acreditam conhecer. A divulgação de notícias desta natureza só aumenta o preconceito e a discriminação imputada aos povos indígenas há séculos.

Agência de assuntos indígenas

Recomenda-se que a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) se mantenha atenta ao povo *Araweté*, especialmente no que diz respeito a gestação de mulheres da referida etnia.

Creio que vale recomendar, diferentemente do que se lê nas entrelinhas dos processos, o acompanhamento desses casos relativos à discussão sobre crianças indígenas por antropólogo/a da Instituição, pois muito se poderia ter evitado caso o profissional da FUNAI se fizesse

presente. Há na Instituição quadros capazes de produzir bom acompanhamento das situações.

Vale pensar na possibilidade de melhorar as instalações da Casa do Índio, em Altamira, para atendimento de situações emergenciais, pois Belo Monte devastou a vida dos povos indígenas ao se instalar em territórios indígenas e agora os povos possuem outra espada sobre suas cabeças, o Projeto Belo Sun, cujos efeitos sociais são incalculáveis.

O prognóstico é de que os problemas devem se multiplicar e tendem a tornar-se mais complexos, dado os empreendimentos e o não respeito aos direitos fundamentais dos povos indígenas.

Responsabilidades do Estado

Considerando que o Tribunal de Justiça do Estado do Pará não possui em seus quadros antropólogos/as e que a necessidade deste profissional é cada dia mais urgente.

Considerando, ainda, que as restrições de ordem orçamentária impedem concursos, contratações entre tantos outros problemas.

Recomendo discussão e providências no sentido de assinatura de Convênio entre esta Instituição de Justiça e a Universidade Federal do Pará, que pode ser intermediada pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA), como existe em outros estados da Federação.

Como vice-presidente da ABA, estive negociando acordo desta natureza, entretanto o mesmo não foi adiante, mas o diálogo continua aberto. Regiões como: Médio Xingu, Baixo Amazonas, Tocantins-Araguaia e o Nordeste do Pará, que concentram a grande maioria das etnias indígenas, merecem atenção especial de todos/as nós e das instituições para as quais prestamos serviços, além de ser dever de cidadania.

Referências

Documentais

- Processo: 0007245-27.2016.8.14.0005 e 0000076-52.2017.8.14.0005 ambos da 1ª. Vara Cível e Infância e da Juventude da Comarca de Altamira/PA.
- Acervo de entrevistas da autora sobre os povos *Araweté* e *Asurini*.
- Depoimentos e narrativas orais dos protagonistas dos processos.
- Informações escritas e verbais de William César Lopes Domingues.

Bibliográficas

Beltrão, Jane Felipe. 2015. "Quilombolas, Indígenas & Violências: segredos, silêncios e conversas sobre crimes" *In: Revista InSURgência*. Brasília, ano 1, v.1, nº. 2, p. 64-81. Disponível em: http://periodicos.unb.br/index.php/insurgencia/article/view/17588/14370. Acesso em: 02.mai.2020.

Beltrão, Jane Felipe. 2016a. "Indígenas e quilombolas em situação de violência: como garantir direitos diferenciados?" *In: Revista de Antropologia*. Vol. 59, nº. 3: 204-213, USP. Disponível em: http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/124815/121507. Acesso em: 02.mai.2020.

Beltrão, Jane Felipe. 2016b. "Indígenas e Quilombolas: crianças em circulação ou em situação de violência?" *In: Revista Mundaú*. n.1, p. 91-102. Disponível em:

http://www.seer.ufal.br/index.php/revistamundau/article/view/2455/2110. Acesso em: 02.mai.2020.

Beltrão, Jane Felipe. 2017. "Crianças, Povos Indígenas e Direitos: controvérsias identitárias e sensibilidades jurídicas a partir de Belo Monte" *In:* Antropolítica: revista contemporânea de Antropologia. Vol. 43, p. 253-271. Disponível em: https://periodicos.uff.br/antropolitica/article/view/41938/23868. Acesso em: 02.mai.2020.

Oliveira, Assis da Costa. 2016. *Trabalhadores e trabalhadoras de Belo Monte: Percepções sobre a exploração sexual e a prostituição.* Altamira- PA: Comissão Municipal de Enfrentamento da Violência Sexual Contra Crianças e Adolescentes de Altamira.

Oliveira, Assis da Costa. 2014. "Notas para a formulação de uma política de garantia de direitos sexuais às crianças e aos adolescentes no cenário de grandes obras" *In* Pinho, Vilma Aparecida & Oliveira, Assis da Costa. *Direitos Infanto-Juvenis e violência sexual em contexto de grandes obras: reflexões e perspectivas.* Belém: GTR, 2014. Disponível em: http://www.neca.org.br/wp-content/uploads/Viol-Sexual-em-grandes-obras.pdf .

Oliveira, Assis da Costa & Pinho, Vilma Aparecida. 2013. *Relatório final do diagnóstico rápido participativo: enfrentamento da violência sexual contra crianças e adolescentes no*

município de Altamira- PA. Altamira- PA: sem editora. Disponível em: http://docplayer.com.br/18917849-Rodas-de-direito-dialogo-empoderamento-e-prevencao-no-enfrentamento-da-violencia-sexual-contra-criancas-e-adolescentes.html .

Pós-escrito

As indígenas crianças gêmeas referidas no Laudo, concedidas pelos *Araweté* aos *Asurini*, permanecem no *Kwatinemu* com seus pais e suas mães adotivos/as. Algumas vezes, as pessoas amigas que passam pela aldeia oferecem notícias dos/as gêmeas que crescem e vivem como os/as demais curumins da aldeia. Não fui chamada para vistorias *in loco* e nem para outra audiência no Fórum de Altamira/PA.

CAPÍTULO 4

Povos Borari e Arapiuns: entre o autorreconhecimento, o negacionismo e os conflitos territoriais

Sumário: *Perguntas desafiadoras – Introdução; 1. Da injusta sentença; 2. Entre quesitos e respostas – considerações antropológicas; Referências; Pós-escrito.*

Perguntas desafiadoras – Introdução

Considerando a Ação Civil Pública 2091--80 2010 referente à Terra Indígena *Maró* em função da Sentença exarada pelo juiz federal Ailton Portela, o procurador da República, Luis de Camões Lima Boaventura, titular do Ministério Público Federal, em Santarém, Pará demanda resposta aos seguintes quesitos abaixo relacionados.

1. A relevância do ponto de vista antropológico do princípio do autorreconhecimento (art. 1º. da Convenção 169/OIT). Do ponto de vista jurídico, isso é fácil, afinal o STF já se manifestou por reiteradas vezes que Tratados Internacionais de Direitos Humanos gozam de status supralegal, e são materialmente (por vezes formalmente) constitucionais.

2. Conceituação de etnogênese. Pelo pouco que sei, etnogênese não é isso que o juiz definiu na Sentença. Segundo ele, etnogênse seria o surgimento de novas etnias. Pelo que entendo, o fenômeno se coaduna com a re--autoafirmação de identidades étnicas e culturais de grupos que passaram (ou passam) por um processo constante de espoliação, sobretudo de suas identidades. Certo?

3. Traçar um processo histórico de ocupação territorial dos povos Borari e Arapium na região. O juiz confundiu, para fins temporais, o processo de autoafirmação de tais identidades (que teria se iniciado após a CF/88) com o início de ocupação do território, que certamente se deu muito antes disso.

4. Discorrer um pouco sobre essa mistura de práticas e valores culturais. Na medida em que o juiz disse que tais e tais práticas são ribeirinhas, e não indígenas, ele trouxe uma visão extremamente estigmatizante e compartimentalizada das identidades. Em outras palavras, o juiz afirmou que isso era coisa de índio, e isso era coisa de ribeirinho, numa total demonstração de desconhecimento de que as culturas dialogam e se misturam, sobretudo num ambiente tão plural como é a Amazônia.

As perguntas feitas pelo Procurador dizem respeito aos argumentos necessários para contestar a decisão exarada na sentença relativa ao Processo: 2010.39.02.000249-0 e 2091-80.2010.4.01.3902 (ações civis públicas).

1. Da injusta sentença

Em 26 de novembro de 2014, o juiz federal José Airton de Aguiar Portela lavrou sentença na qual declarava inexistente a Terra Indígena Maró (TI *Maró*) e, consequentemente, as comunidades indígenas que ali vivem, no rio Arapiuns.

Abaixo, destaco alguns trechos da sentença que revelam, no mínimo, o desconhecimento do juiz, no Processo: 2010.39.02.000249-0 e 2091-80.2010.4.01.3902.

> " [J]ulgo improcedentes os pedidos formulados pelo Ministério Público Federal e assim nego provimento a sua pretensão (obrigação de fazer compelindo a FUNAI ao reconhecimento da Terra indígena nos prazos estabelecidos pelo Decreto nº 1.775/1996, liminarmente para que promovesse a

publicação no DOU e Diário Oficial do Estado do Pará do resumo do Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Maró)..." (Fls. 104)

Declarar não preenchidos os requisitos tradicionalidade, a permanência e a originariedade, implementados até 5 de outubro de 1988, conforme exigidos pelo art. 231 da Constituição Federal ... (Fls. 105)

Declarar não atendidos dois dos três requisitos indispensáveis (relacionados pela lei n. 6.001/1973, em seu art. 3º.) 65 para que a condição jurídica de índio seja reconhecida, a saber: 1) origem e ascendência pré-colombiana; 2) ser identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional... (Fls. 105)

Declarar inválidos todos atos praticados no processo administrativo 08620.000294/10 (TI Rio Maró), assim, principalmente, negando juridicidade ao documento denominado "Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Maró"... (Fls. 105)

Em suma, o juiz declara que o território reivindicado não pertence aos povos indígenas e, ainda, afirma que os povos indígenas não existem, entretanto, as afirmações carecem de embasamento, pois não há no processo Laudo antropológico que subsidie a decisão. Afirmo, como antropóloga, que a decisão é racista, pois além de desumanizar os povos indígenas, menoscabando a pertença étnica e racialmente diferenciada, o juiz alinha-se às relações econômicas das associações de classe – leia-se madeireiros – e a uma suposta noção de progresso associada a branquidade.

2. Entre quesitos e respostas – considerações antropológicas

Considerando a pouca sensibilidade jurídica da autoridade judiciária e a possibilidade de fazer justiça do ponto de vista dos povos indígenas, o procurador da República em Santarém/Pará recorre aos

profissionais da Antropologia, interrogando-os/as sobre a pertinência dos argumentos presentes no processo, pois recorre da decisão ao Tribunal Regional Federal (TRF1).

Luis de Camões Lima Boaventura (LCLB) 1. A relevância do ponto de vista antropológico do princípio do autorreconhecimento (art. 1º. da Convenção 169/OIT). Do ponto de vista jurídico, isso é fácil, afinal o STF já se manifestou por reiteradas vezes que Tratados Internacionais de Direitos Humanos gozam de status supralegal, e são materialmente (por vezes formalmente) constitucionais.

Jane Felipe Beltrão (JFB) – Creio que a importância maior da Convenção Nº. 169/OIT seja a questão relativa à autonomia dos povos indígenas e tribais pensada, escrita e, hoje, executada, pelas lideranças indígenas e tribais mundiais, ampliando a noção de cidadania indígena e tribal até então vigente. Pessoa alguma ou qualquer grupo social possui o direito de apontar quem é indígena ou não, salvo os/as próprios/as interessados/as. Ao negar a condição de indígena, o julgador reconhece que os/as interessados/as chamam a si a condição diversa e diferenciada da situação hegemônica, qual seja, ser indígena, e deixa ver seu desconhecimento em relação às normas vigentes e aos direitos indígenas. Assim sendo, o julgador precisa considerar que a diferença, imperiosamente, deve ser tratada com equidade, sob pena de violar direitos humanos.

No caso do Brasil, a Convenção Nº. 169/OIT permite ampliar a noção de cidadania indígena a partir da perspectiva dos/as interessados/as que, durante séculos, conviveram e ainda convivem com uma noção de cidadania limitada e etnocêntrica que cerceia o pleno exercício da mesma, antes pela ação do colonizador/invasor e, hoje, pelo Estado liberal que não admite a cidadania plena, dupla, plural ou a etnocidadania, como querem Marcelo Beckhausen (s/d),[59] Gersem

59. Cf. Beckhausen, Marcelo. s/d. As consequências do reconhecimento da diversidade cultural. Disponível em: www.ufrgs.br/ppgas/nucleos/naci/documentos/humanas_beckhausen.pdf. Acesso em: 16.jan.2006.

Luciano (2006).[60] Como diz Carlos Frederico Marés em seus escritos, algumas (ou inúmeras) vezes, para atingir a cidadania plena, os/as indígenas não precisam deixar de ser índios/as. Na verdade, a Convenção Nº. 169/OIT admite aos/as indígenas serem cidadãos/ãs sem deixar de ser indígenas.

A proposta de autorreconhecimento permite incorporar à noção de cidadania o reconhecimento de direitos etnicamente diferenciados que garantam igualdade de condições, não por semelhança, mas por equivalência. Como indica Luciano:

> "[c]idadania diferenciada significa que os povos indíigenas, aleém do usufruto dos direitos universais do cidadão brasileiro ou planetário, possuem também o usufruto de direitos específicos relativos à sua cultura, às tradições, aos valores, aos conhecimentos e aos ritos."(2006, 89)

No caso apontado, referente à etnia *Borari* os direitos são assegurados pela Constituição de 1988, portanto legítimos. As referências, quando usadas adequadamente, oferecem ao julgador a possibilidade de referendar o Brasil plural, pois incorporam na prática a possibilidade de exercício da multiculturalidade. Evidentemente, a garantia do Brasil pluriétnico está relacionada à compreensão de uma cidadania não temporalizada e não territorializada, pois a história colonial do país indica deslocamentos compulsórios e silenciamento dos povos subjugados que, durante séculos, não puderam se apresentar como indígenas, sob pena de serem exterminados**.**

O instrumento jurídico internacional – Convenção Nº. 169/OIT – da qual o Brasil é signatário como Estado membro, precisa ser colocado em prática, afinal desconhecê-lo é colocar em risco os direitos dos povos indígenas no Brasil.

---

60. Cf. Luciano, Gersem dos Santos. 2006. O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Vol. 1. Brasília: MEC/SECAD; LACED/Museu Nacional. Disponível em http://www.laced.mn.ufrj.br/trilhas/.

Para os etnólogos (antropólogos que trabalham com povos indígenas) a Convenção Nº. 169/OIT é um marco legítimo que referenda a autonomia dos povos indígenas e tribais, razão porque deve ser observada para superar a perversa história do genocídio nas Américas.

LCLB – 2. Conceituação de etnogênese. Pelo pouco que sei, etnogênese não é isso que o juiz definiu na Sentença. Segundo ele, etnogênse seria o surgimento de novas etnias. Pelo que entendo, o fenômeno se coaduna com a reautoafirmação de identidades étnicas e culturais de grupos que passaram (ou passam) por um processo constante de espoliação, sobretudo de suas identidades. Certo?

JFB – Na verdade, quando os/as antropólogos/as lançam mão do termo etnogênese, não se referem ao surgimento de "novas etnias", pois o processo de construção de etnicidades é histórico. Ao usar etnogênese os/as antropólogos/as estão se contrapondo ao processo de genocídio perpetrado contra povos indígenas, que nas Américas enfrentaram situação de holocausto, não apenas com o extermínio físico, mas também cultural, pois submetidos a mudanças culturais violentas, como reduções e aldeamentos, deslocamentos forçados, obrigando-os muitas vezes a conviver com grupos inimigos e hostis, proibidos de falar seus idiomas e obrigados, no caso dos grupos da calha do Amazonas, a usar do *Nheengatu* ou língua geral, razão pela qual os povos do Tapajós-Arapiuns afirmam falar *Nheengatu* para espanto de muitas pessoas, pois foram doutrinados durante séculos pela Igreja, aliada ao Estado colonial, que torna-se Imperial e, hoje, Republicano, que os cristianizava e os reduzia à condição de escravos no passado e excluídos, por discriminação, em um presente próximo.

Evidentemente, diante de tantas adversidades, os povos do Tapajós-Arapiuns tentam, hoje, reaver seus territórios tomados e saqueados pelo invasor. Na tentativa resistente de se assenhorearem da língua materna que lhes foi confiscada arbitrariamente, tentam recuperar o *Nheengatu* como idioma do qual os mais velhos lembram de poucas palavras, mas que por intermédio dos estudos linguísticos

conseguem manter o contraste de outrora, pois seus verdadeiros idiomas foram apagados, extintos nos anos de esbulho aos quais foram submetidos e durante os quais foram impedidos de falar a língua materna.

Pacheco de Oliveira[61] compreende este processo que, na Sentença, é chamado de Etnogênese como "viagem da volta", pois segundo o autor:

> "...a viagem é uma enunciação, autorreflexiva, da experiência de um migrante, transposta para os versos de Torquato Neto: 'desde que sai de casa. trouxe a viagem da volta gravada na minha mão, enterrada no umbigo, dentro e fora assim comigo, minha própria condução.'" (1999, 30)

A feliz imagem criada por Pacheco de Oliveira

> "...supõe necessariamente uma trajetória (que é histórica e determinada por múltiplos fatores) e uma origem (que é uma experiência primária, individual, mas também está traduzida em saberes e narrativas, aos quais vem a se acoplar). **O que seria próprio das identidades étnicas é que nelas a atualização histórica não anula o sentimento de referência à origem, mas até mesmo o reforça. É da resolução simbólica e coletiva dessa contradição que decorre a força política e emocional da etnicidade.** (1999, 30, parênteses do original e negritos meus.)

A imagem revela forçosamente a relação etnicidade/território e etnicidade/características físicas e culturais de indivíduos que se apresentam como etnicamente diferenciados/as. As pessoas indígenas se acreditam marcadas, como no poema, pois "...sua natureza está 'gravada' na própria mão... o vínculo é primário inextirpável, transmitido

61. Cf. Pacheco de Oliveira, João (org.). 1999. A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa.

biologicamente, entre ele e a coletividade maior" (Pacheco de Oliveira, 1999, 31). Eu acrescento que a relação com a origem, apesar de biológica, é aprendida culturalmente e jamais pode ser tomada de fora para dentro, sobretudo por implicar em "pertencer a" e envolver sentimentos, afinal onde se "enterra o umbigo", fina imagem de Torquato Neto, é o lugar "da volta" que expressa resistência e fortaleza na luta.

Na sentença, o Juiz ignora as relações primordiais dos povos indígenas do Tapajós- Arapiuns com o território, além de desconhecer a história de genocídio que os/as persegue desde tempos imemoriais. Ignora que os/as "índios/as misturados" – como informa Pacheco de Oliveira ao tratar dos povos indígenas no Nordeste do Brasil – são uma realidade na Amazônia, pois as diásporas produzidas pelo colonizador os fizeram diferentes das imagens preconceituosas e discriminatórias ainda presentes nos livros didáticos usados em muitas escolas no Brasil. Ao condenar os povos indígenas pela possibilidade de miscigenação, o autor da sentença ignora a realidade. A rigor, ao considerar os *Borari* como não-indígenas, o Juiz nega a realidade histórica da Amazônia, mal comparando, seria como dizer que os santarenos não são santarenos, por conta da imensa migração de nordestinos no final do século XIX. E, mesmo sem dizer, o Juiz nega a possibilidade de contato e estabelecimento de relações interétnicas. Por que só os não-indígenas "têm direito" de manter relações sociais fora do seu grupo de pertença? Quantos de nós somos filhos/as de pais/mães migrantes, somos nascidos/as no estado do Pará? E, nem por isso somos considerados/as menos paraenses ou até não-paraenses.

Penso que se o juiz ouvisse uma das lideranças do Tapajós-Arapiuns que informa com modéstia, mas de maneira firme sua pertença e as lutas para manter o território e poder afirmar-se *Borari*:

> "eu vou dizer um pouco, falar de nós, o povo Borari, de lá de Curucuruí, foi praticamente expulso, os primeiros moradores, que são os nossos avôs, nossos bisavós, também foram jogados com a chegada dos brancos,

mas **teve uns que ficaram, que foi a família do Xereba, dos Girus, que permaneceu diretamente na terra, os outros foram migrando pra Alter do Chão,** então de lá cada casa, que tinha duas, três famílias, tinha o nome da onde eles moravam, que ali era onde tinha aldeia de **muitos nomes da onde eles moravam que hoje já estão trocados por fazendas, fazenda tal, tal, tal...** mas tinha bom Lugar, tinha Morajuba, tinha São Bento, e tudo por lá ainda sabe pra onde era, principalmente aonde foi os Burari de lá pro rio Tapajós, que é onde eles paravam, o nome lá é Aru, que é da família da dona Edith, eles moravam lá, é Aru o nome, até nome a gente conhece por esse nome. Aí, a gente ficou por lá, os nossos avós ficaram por lá, a gente sempre sabia que a nossa origem era essa, aí os que restaram foi os Xereba, os Girudios, a Luluca, aí ficaram aí, a Laruca, aí quando eles morreram, já teve esses novos que foram ficando, aonde nós somos, um povo que esta lá, **a gente resistiu tanto**, então quando de 94 pra cá [século XX], começou de novo a expulsão, nós fomos obrigados a abandonar nossas casas, e procurar um outro lugar, porque aqui seu Fulano entrou, não 'tá nem aí, por ele ter dinheiro, e não quer que ninguém fique mais lá, foi aí que nos resolvemos, se nós somos índios, vamos lutar pela nossa aldeia, em 2007 nós se reunimos, porque na nossa aldeia tem mais mulher, tem pouco homem, nós se reunimos com os poucos homens que tem lá, com as mulher que tinha lá, ai vamos lutar pela nossa aldeia!

Então, naquele tempo, dos nossos avós, eles eram analfabetos, mas eles eram inteligentes, não tinham preconceito com ninguém, era uma família que era unida, do que um comesse, todos comiam, que tinha fartura de peixe, era repartido um pedaço pra cada um, se matava um veado, ia botavam de novo pra cada, um. No dia que eles festejavam o Santo, que era o São Tomé, ali tinha os mordomos, os mordomos, mordomas, que são os empregados da festa, era repartido uma coisa pra cada um deles, fora a alimentação que eles iam ter naquele dia da festa, a gente não faz isso, teve uma presidente lá que é láda Comunidade de Branco, não faz parte da nossa aldeia, ela chegou a dizer pra nós que não era pra nós

fazer aquilo que nós estávamos fazendo, mas se nós tem como tradição essa festa, então nós vamos fazer do mesmo jeitinho que era, ela dizia, **ela chegou e disse: "vocês vão matar um boi? Vocês vão vender?" A gente respondeu: "não, isso é pra nós comer durante os dias pra gente festejar esse santo, três dias", ela disse assim: "só na cabeça de vocês, é bom vocês pararem com isso, porque quando nós for fazer a festa de São Pedro ali, ninguém vai lá, porque tão acostumado com vocês que dão comida".** Mas isso é a tradição nossa, né? Nós dança, né? Nó come, nós bebe, joga bola, faz torneio de qualquer coisa que a gente pensa, vamos fazer hoje um torneio de corrida, vamos fazer um torneio de bola, vamos fazer um torneio de quem carregar mais peso ai, então isso ai é a nossa tradição, não é o branco que vai tirar nós com todo sacrifício, tem vezes, tem gente que chega lá, bagunça na festa pra acabar, 'tá conversando com você, aí mesmo vai jogando mesa, jogando tudo, né? Aí a gente procura um jeito de alguém tirar ele, e a festa continua, os Puxiron [trabalho coletivo em mutirão], também a gente não põe bebida de cachaça, a gente leva um pouco de Tarubá [bebida tradicional], para que ninguém fique porre, a gente tenta coolar, pra ninguém ficar porre, porque tem gente que bebe um pouquinho de uma coisa, e jáestá, aí é enjoado, aí a gente não gosta." (Maria José de Almeida, povo Borari, Comunidade Curucuruí/Planalto)

O autor da sentença, lendo este depoimento, poderia compreender o quão forte é a relação ser indígena e estar ligado umbilicalmente ao território étnico. O quanto é difícil pensar nos antepassados e nas mazelas que lhes assalta os dias e as noites. Poderia, o Juiz, entender as diferenças entre ser indígena e não ser indígena, para enfim compreender que ninguém se identifica como indígena, no contexto do Tapajós-Arapiuns, sem sê-lo, pois as marcas da discriminação são indeléveis e a possibilidade de enfrentar problemas se faz presente.

LCLB – 3. Traçar um processo histórico de ocupação territorial dos povos Borari e Arapium na região. O juiz confundiu, para fins

temporais, o processo de auto5afirmação de tais identidades (que teria se iniciado após a CF/88) com o início de ocupação do território, que certamente se deu muito antes que isso.

JFB – O senhor está correto na interrogação/afirmação que faz. Em 2013, publiquei um trabalho sobre a História dos Povos nos rios Tapajós-Arapiuns, discutindo "Pertenças, territórios e fronteiras entre povos indígenas dos rios Tapajós e Arapiuns *versus* Estado brasileiro"[62].

No texto, discuto a respeito dos/as "filhos/as" do Tapajós-Arapiuns em múltiplas histórias e afirmo que desde a década de 80 a questão do surgimento ou ressurgimento de etnias vem se colocando fortemente no Brasil, etnias das quais os brasileiros há muito não tinham notícias (porque se recusavam a ler as evidências) ou consideravam extintas em face ao violento processo colonial, vêm produzindo controvérsias sem fim, pois poucos compreendem a situação dos povos submetidos sistematicamente a processos que a "ferro e a fogo" negaram a possibilidade dos povos indígenas "serem quem são", apesar de brasileiros ou, inclusive, por serem brasileiros, como eles mesmos se afirmam, evocando o direito constitucional de serem membros de um determinado povo indígena e usufruir da cidadania como quaisquer outros cidadãos (Luciano, 2006). O protagonismo indígena que assume a reivindicação de direitos diferenciados como bandeira de luta assusta grande parte dos não-indígenas que teimam em desconhecer os povos indígenas como agentes sociais, especialmente, pelo fato de exigirem direitos de forma coletiva e não individual, situação *sui generis* no Brasil até bem pouco tempo.

Considerando a demanda dos povos dos rios Tapajós e Arapiuns que, reivindicam a "escrita da história", como possibilidade de

---

62. Cf. Beltrão, Jane Felipe. 2013. "Pertenças, territórios e fronteiras entre povos indígenas dos rios Tapajós e Arapiuns *versus* Estado Brasileiro" *In Antares: Letras e Humanidades*. v. 5, p. 5-27. Disponível em: http://www.ucs.br/etc/revistas/index.php/antares/article/view/2544. Acesso em: 12.jan.2014.

provar quem são. Pergunta-se: (1) o que leva os coletivos indígenas a utilizar, como estratégia de luta, a possibilidade de se apropriarem de narrativas tradicionais e de "histórias contadas sobre si" (nas escolas não-indígenas, por exemplo) ou "construídas para si" por aliados que instituem "breviários de luta", documentos elaborados por organizações não-governamentais que apoiam os movimentos de etnogêneses como instrumentos de luta pelo reconhecimento das pertenças étnicas; (2) Por que o resgate, as origens, as identidades étnicas, vivenciadas ou representadas pelos indígenas, chamados genericamente – às vezes de forma pejorativa – de "ressurgidos/as", "novos/as" ou "remanescentes de", é importante para os movimentos indígenas?

As perguntas feitas anteriormente estão relacionadas às demandas dos povos indígenas dos rios Tapajós e Arapiuns para que eu fosse a eles "ensinar história".[63] Passado o susto com o tamanho da responsabilidade e sabendo que poderia, unicamente, exercitar o ofício de antropóloga e historiadora junto com eles, iniciei diálogo que se mantém há quatro anos e a partir do qual se tenta escrever, por considerar possível, a "história de si"[64] (no caso, dos povos indígenas referidos)

---

63. A primeira demanda veio dos povos do Tapajós e Arapiuns (2009) e a segunda dos Tembé/Tenetehara conhecidos como "de Santa Maria" no Guamá (2010) ambas estimuladas pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) que atua entre os interlocutores. Na tentativa de descobrir o porquê da demanda, fui informada que como antropóloga "fazia documentos" (laudos antropológicos) e, eles estavam discutindo direitos à terra. Por último, durante a implantação do Curso de Licenciatura e Bacharelado em Etnodesenvolvimento, no Campus de Altamira da UFPA, veio a demanda do Xingu que é premente por conta da lamentável implantação do Complexo Hidrelétrico de Belo Monte. Sobre o assunto conferir: Beltrão, Jane Felipe & Ribeiro, Patrick Henrique. 2011. Ações afirmativas para Povos Tradicionais e institucionalização na Universidade Federal do Pará. GT 06 – Antropologia, Direitos Coletivos, Sociais e Culturais. São Paulo: II ENADIR – Encontro de Antropologia do Direito. Disponível em: http://www.enadir2011.blogspot.com/. Acesso em: 15.mai. 2012.

64. A expressão brinca com a ambiguidade dos processos que, ao formularem propostas, trabalham de maneira muito pessoal, assemelhada a construção de um diário, sem se aperceber o que há de coletivo na escrita, a sugestão vem do excelente trabalho de Gomes, Ângela. C. (Org.). 2004. Escrita de si, escrita da História. Rio de Janeiro: FGV sobre a importância de documentos mais pessoais na escrita da História.

e a "história para si"[65] (na referência, instrumento de luta pelo reconhecimento de direitos), sem ignorar aquilo que chamo histórias "em suspenso", herdadas de um passado colonial violento, explícitas nos processos de escrever a história ignorando os protagonistas – caso dos livros didáticos, por exemplo; ou tomando os verdadeiros protagonistas, apenas, como atores de um enredo produzido que, o interessado não domina ou domina muito pouco, caso dos "breviários de luta".

Assim sendo, elege-se etnogêneses para indicar o rompimento produzido pelos povos indígenas com a situação colonial, instaurada desde os tempos dos "parentes mortos", que gera um complexo processo de "retorno a" ou de "reforço a" identidade que parecia enterrada no espaço do primeiro aldeamento missionário, no qual, seus antepassados foram obrigados a permanecer (Pacheco de Oliveira, 1999).[66] É admissível falar de etnocídio, entendido como processo político imposto a uma ou a diversas etnias que compreende a "desintegração" cultural e linguística que, não necessariamente implica em destruição física e se desenvolve em contextos de extrema violência ou de suposta cordialidade. O processo de etnocídio pode assumir contornos mais graves, os quais podem se configurar em genocídio, tomado como ódio racial e étnico cometido contra grupos específicos, configurando-se como ação que corrói as relações interétnicas e conduz ao extermínio físico conhecido como genocídio. Entre as formas mais violentas de genocídio estão os casos de estupros referidos no discurso dos povos indígenas como "acabavam... com as

---

65. Produzida não como invenção, no sentido de criação inverossímil, mas no sentido de *invenção da tradição* para comprovar a pertença, compreendendo o acontecido, uma vez que ninguém, teoricamente, se preocupou em produzir a escrita considerando os protagonistas que desejam visibilidade para dar continuidade à luta por direitos e eliminar as histórias *em suspenso*. Sobre *invenção da tradição*, consultar: Hobsbawm, Eric & Ranger, Terence. 2002. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz & Terra.

66. Sobre a origem e as discussões em temos da etnogêneses, consultar: Bartolome, Miguel Alberto. 2006. "As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político" *In Mana*. Rio de Janeiro, vol. 12, Nº. 1, abr. Disponível em : http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104. Acesso em: 14.set.2007.

moças tudinho...", leia –se eram violadas (Benbassa, 2010 e Vito; Gill & Short; 2009)![67]

Observa-se, por muitas vias, que os povos indígenas do Tapajós -Arapiuns, entre outros, reivindicam sistematicamente fazer a viagem da volta, metáfora utilizada por Pacheco de Oliveira (1999) para trabalhar o processo entre os povos indígenas no Nordeste do Brasil, viagem essa que não é, necessariamente, uma viagem em si, física, a um determinado espaço social originário, mas pode ser um retorno simbólico às pertenças ocultas, que aglutinam os/as indivíduos em coletividades que refazem fronteiras e territorializam espaços pensados como étnicos, fato, até então, inimaginável, e que são construídos e reconstruídos pelos grupos étnicos, como ensina Barth (1988),[68] ou pelo povo indígena, como apresentam os movimentos indígenas, evocando a Convenção Nº. 169 da OIT, sempre que necessário. No caso dos povos do Tapajós-Arapiuns a viagem é também "de volta", de retorno ao território pensado com tradicional. Portanto, para fins da proposta aqui desenvolvida, etnogêneses compreendem processos políticos com finalidades explícitas, presentes nas narrativas das lideranças indígenas que objetivam recobrar a autonomia em outros termos, mas que se relaciona às origens não pelo apego à tradição apagada ou esmaecida – "adormecida" como querem algumas lideranças – pelo processo de colonização, mas pela possibilidade de recuperar direitos perdidos nas disputas interétnicas que as missões e o Estado tentaram homogeneizar.

Evidentemente, as áreas habitadas pelos interlocutores são conflagradas, algumas famílias sofrem ameaças de morte, a ponto de não poderem ser identificados, de não permitirem fotografias e de alguns

---

67. Cf. Benbassa, Esther. 2010. *Dictionaire des racismes, d'exclusion et des discriminations.* Rodesa/Espanha e ainda: Vito, Daniela de; Gill, Aisha & Short, Damien. 2009. "A tipificação do estupro comogenocídio" *In*: *SUR Revista Internacional de Direitos Humanos*. Ano 6, Nº. 10, jun., p. 29-51. Disponível em: http://www.surjournal.org/eng/index.php. Acesso em: 20.nov.2010.

68. Cf. Barth, Fredrik. 2000. "Os grupos étnicos e suas fronteiras" *In: O guru, o iniciador e outras variações antropológicas.* Rio de Janeiro: ContraCapa, p. 25-67.

membros da coletividade utilizarem o serviço de proteção a testemunhas no Tapajós- Arapiuns, para desespero sobretudo das mães, cujos filhos e elas próprias encontram-se ameaçados.

Portanto, a etnogênese provocada pela invisibilidade a que foram submetidos no passado e ainda no presente torna-se instrumento de luta, bandeira política da autonomia na batalha quotidiana pelo reconhecimento de direitos.

Os povos indígenas dos rios Tapajós e Arapiuns compreendem inúmeras etnias que se distribuem em muitas comunidades locais – antigas "aldeias" –, hoje denominadas "sítios" ou "territórios". Foram apontados como sítios ou aldeias: Cutilé, Camará, São João, São Pedro, Vila Franca, Arimum, Jaca, Jacaré, Jauaratuba, Mirixituba e Santo Amaro ou Tupã, ou ainda, Tupana, e cada local recebe descrição especial de seus/suas filhos/as, que chamam os espaços sociais de "minha terra", o "meu lugar" e, ainda, o "lugar dos pais" ou "lugar dos meus avôs". No primeiro caso, "sítio" é a denominação dada aos espaços sociais das comunidades ribeirinhas, os indígenas foram ensinados a informar os demais que moravam ou eram "do sítio". Com a movimentação pelos direitos, reaprenderam a dizer que moram ou são "da aldeia" e, quando querem enfatizar a luta pela terra, afirmam ser do território "x" e informam detalhadamente onde fica e como se chega lá.

Alguns protagonistas desenharam cuidadosamente, os espaços sociais de suas aldeias, durante as oficinas de trabalho, colocando cada detalhe para que o/a interlocutor/a observasse o alinhamento das comunidades ao longo do rio Tapajós uma a uma entre Santarém e Itaituba, as minúcias indicam o conhecimento detalhado dos caminhos percorridos pelo rio.

Para além dos detalhes, alguns protagonistas indicavam com parcimônia as histórias ouvidas e guardadas na memória, caso de Maria José de Almeida, *borari,* aldeia *Curucuruí* – Alter do Chão, que referiu ser "...remanescente de *Ibarari*, que era dos meus avôs,... bom, no

tempo dos meus avôs, eu me lembro, eu ainda conheci meus avôs" indicou o valor da terra, com paixão: "nós somos os donos da terra, dela nós somos feitos, e nós vamos voltar pra ela**, durante nós ser vivo em cima dela, vamos lutar por ela**, as cabeceiras dos nossos igarapés não existe mais, estão todas devastadas, cavadas..." (Negritos meus.)

Nas oficinas de trabalho, contei com a presença e a companhia de interlocutores dos povos: *Arapium, Arimum, Borari,* Cara Preta, *Maytapu, Timbira* e *Tupinambá*, os quais estavam dispostos a oferecer informações e a narrar as histórias que conheciam dos "tempos antigos". Foram enviadas, das aldeias, as pessoas mais velhas, consideradas "sabedoras" e "conhecedoras" da arte de contar histórias. Dos/as interlocutores/as enviados/as, quase todos/as possuíam mais de 50 anos de idade e eram homens, à exceção de dona Daicy Vieira, *tupinambá* da aldeia Jacaré no Tapajós e de Maria José, *borari* referida linhas atrás.

A situação dos territórios indígenas, que se identificou, segundo as narrativas e os documentos consultados, apresenta situações diferenciadas, em relação à identificação, demarcação e homologação dos territórios indígenas, fato que traz muita insegurança e violação de direitos étnicos. Nem todas as aldeias se fizeram presentes às oficinas de trabalho, pois há muita dissensão entre as etnias. Há pessoas ribeirinhas que não se pensam ou não se assumem indígenas espalhadas pelos sítios considerados pelos interlocutores como território indígena. Alguns sítios possuem fronteiras "partidas", pois parte dos/as moradores/as se aceita indígena, parte não se aceita. Classificados/as pelos/as protagonistas como os que "se assumem" e os que "não se assumem", segundo os depoimentos obtidos, muitos/as por vergonha ou receio, medo de se declarar indígena, pois o passado de perseguições ainda assombra e maltrata, além de produzir disputas interétnicas.

A situação das terras não é estável, mas a dinâmica impressa pelos movimentos indígenas e seus aliados/as faz os/as indígenas acreditarem na vitória e a concordar com Dadá, cacique da Terra Maró, que

afirma: "...eu posso até servir de adubo para o meu povo, para minha terra, mas dela nunca sairei".[69]

O tempo referido pelos povos indígenas diz respeito ao tempo antigo quando "se tornar tapuio" era regra "no tempo que não se foi".

> "Tem uma história que o finado meu avô, me contava: saindo daqui, eles não foram porque eles quiseram, **eles foram expulsos, subjugados, acertados, mortos,** é teve uns que foram até mortos, agora eles estão querendo voltar, e nós, nessa época ninguém era gente." (Negritos meus.)

Narrou Milton de Oliveira, *tupinambá* da aldeia Muratuba, no Tapajós, com voz pausada, buscando na memória explicações para a situação de invisibilidade vivida pelos povos indígenas do Tapajós e Arapiuns há séculos.

Talvez nenhuma outra região do Brasil tenha apresentado, no passado – séculos XVI e XVII – maior número de áreas contínuas e densamente povoadas por indígenas, de diversas etnias, espalhados/as por inúmeras aldeias, que o vale amazônico, presença "...demonstrada, de modo irretorquível, pela documentação oficial da época" (Moreira Neto, 1988, 15).

Na calha do Amazonas, em pontos estratégicos, Belém e Santarém (no Pará) e Manaus (no Amazonas) eram os núcleos mais importantes desde a invasão portuguesa, ao final do século XVII, muitos povos conviviam aldeados nas missões, cerca de 35 mil almas cristãs podem ser contabilizadas (Menéndez, 2002). Muitas vezes, entre a vila e a cidade, a relação de dependência era cultivada e com o pasar dos séculos tornou-se materialmente explícita pela forma como se organizavam os povoados amazônicos do período. Frequentemente, as vilas

---

69. Para ouvir o depoimento de Oldair José, ou Dada *Borari* , acessar: http://www.youtube.com/watch?v=ypgThhQUEkE&feature=related. Acesso em: 14.jan.2015.

agregavam um bairro periférico, chamado aldeia, habitado por "tapuios" (índios, supostamente, indiferenciados) e "índios de serviços" ("descidos", que permaneciam à espera de chamados). Hoje, muitas sedes de municípios no Pará conservam o tal bairro, denominado Aldeia, como em Santarém, embora os moradores não indígenas desconsiderem a possibilidade de viver em uma cidade indianizada.

Entretanto, a política indigenista implantada produziu um drástico processo de depopulação, mesmo em região tão pouco transformada pela ocupação ocidental, como indicam missionários/as, viajantes e naturalistas que frequentaram o Amazonas e seus afluentes da margem direita e esquerda. Profusas são as informações sobre os povos que habitavam o Baixo Amazonas, especialmente entre os rios Madeira e Tapajós, anotadas pelos estudiosos/as.

A Carta Régia de 1798, dirigida a D. Francisco de Souza Coutinho, capitão-general do Grão-Pará, em relação aos gentios ordena:

> "...convidar **aquelles indios que ainda estão embrenhados no interior da capitania, a vir viver entre homens, mas de conservar constantes e permanentes aquelles que já hoje fazem parte da sociedade servindo ao Estado**, e conhecendo uma religião em que vivem felizes, bem de outro modo que os primeiros, **desgraçadamente envolvidos em uma ignorancia cega e profunda, até dos principios da religião santa que abraçaram** os últimos por effeito das pias e benéficas disposições dos Srs. Reis meus predecessores, e minhas: e querendo igualmente que a condição d'estes índios, assim que os que já hoje tem trato e communicação com os outros vassallos, como dos que d'elles fogem**, seja em tudo a de homens em sociedade**..." (Reproduzida *apud* Moreira Neto, 1988: 220, negritos meus.)[70]

70. Cf. Moreira Neto, Carlos Araújo. 1988. *Índios da Amazônia: de maioria a minoria (1750i1850)*. Petrópolis: Vozes.

A narrativa de Milton, líder tupinambá, referida linhas acima, "interpreta" de alguma maneira a Carta e a política indigenista da Colônia, quando diz que naquela época, "ninguém era gente", afinal os indígenas deveriam "...vir viver, entre homens...", pois estavam "... desgraçadamente envolvidos em uma ignorância cega e profunda...", desconhecedores que eram "...até dos principios da religião...". A memória vem de longe, e analisa o que fazem os "portugueses" – denominação genérica atribuída, pelos povos do Tapajós-Arapiuns, aos não-indígenas.[71]

Prossegue a Carta:

> "[h]ei por bem abolir e extinguir de todo o directorio dos indios, estabelecido provisionalmente para o governo economico das suas povoações, para que os mesmos indios fiquem sem diferença dos outros meus vassallos, sendo dirigidos e governados pelas mesmas leis que regem todos aquelles dos diferentes Estados que compoem a monarchia, restituindo os indios direitos que lhes pertencem, igualmente aos meus outros vassallos." (Reproduzida *apud* Moreira Neto, 1988: 220, negritos meus.)

A condenação aos povos indígenas, com ou sem *Diretório*, nas missões era o caminho da indiferenciação, supostamente, assimilados/as à sociedade, para alcançar o ideal da política indigenista colonial praticada pelos Jesuítas, no caso da área Madeira-Tapajós.

A expulsão dos Jesuítas, na era pombalina, aumentou extraordinariamente o processo de desorganização e de dominação das comunidades, iniciado pela ação missionária, conduzindo os povos indígenas à transformação, das inúmeras etnias, em "tapuios".

A categoria "tapuio" ou "caboclo" refere-se a uma característica social distintiva na Amazônia e se aplica desde os tempos coloniais

71. Como diz Dada *Borar*i chama-se de portugueses a todos/as os/as não-indígenas por conta da Colônia, não por desconhecimento.

aos grupos indígenas que foram duramente massacrados, "destribalizados" e "deculturados", grupos aos quais, pela proximidade da população regional, não lhes era permitido o espaço necessário ao refúgio e à sobrevivência. A categoria possui conotação pejorativa e, apesar do peso etnográfico que adquire, foi descurada tanto por historiadores como por antropólogos (Moreira Neto, 1988).

O processo de (suposta) indiferenciação passa pelo processo de "tapuização"[72] ou "caboclização" dos povos nativos que, se não conduz à extinção física, passa por um danoso processo que lhes retira a língua original como instrumento de comunicação e, aos poucos, a substituí por outras línguas ou pela língua geral *Nheengatu*, da mesma maneira como se havia substituído grande parte de instituições, normas e valores por outros que não diziam respeito a cultura indígena em particular, decorrendo de cultura genérica e empobrecida, fruto da situação colonial e/ou da variante missionária, como ensina Moreira Neto (1988).

Ou como indica Reclus:

> "[o]s indígenas ribeirinhos que outr'ora se haviam agrupado sob a direção dos missionários jesuítas, **acham-se hoje confundidos em sua população homogênea falando a língua geral, que lhes foi ensinada como catecismo, e substituindo a pouco e pouco reste idioma pelo portuguez dos traficantes.** Da-se-lhes o nome genérico de Tapuios, que parece terem sido outr'ora o de uma horda de Tupinambás que migrou do Brazil oriental no século XVI para as margens do Amazonas; mas essa tribu primitiva desde muito desappareceu ou, pelo menos, fundiu-se na multidão anonyma das populações hybridas. O nome que têm os

72. Na Antropologia, o termo "tapuização" não é frequente, mas é utilizado na Linguística, sobre o assunto consultar: Borges, Luiz C.. 2004. As Línguas Gerais e a Companhia de Jesus — política e milenarismo Cadernos de Estudos Linguísticos. Campinas, 46(2) jul./dez: p. 171-194. Disponível em: https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cel/article/view/8637167/4889. Acesso em: 14.mai.2005.

> Tapuios – chamados também Caboclos – não envolve nenhuma idéia de procedência especial, posto que eles se liguem provavelmente pela maior parte do tronco tupi, cujos vários dialetos se pareciam com o que os jesuítas methodicamente transcreveram." (1900, 85, negritos meus.)[73]

Moreira Neto afirma,

> "[o] regime das missões cedeu lugar a um esforço de intervenção e de integração das populações indígenas aldeadas ao sistema colonial – sem intermediários –, o que aumenta extraordinariamente o processo de desorganização e de dominação dessas comunidades, iniciado pela ação missionária." (1988, 20.)

Voltando as narrativas de Milton, líder *tupinambá*, ele nos informa que às margens do rio Tapajós e do Arapiuns

> "...era um lugar que era só índio, dizem lá [no passado] que vieram morando nessas terras, vieram morando, mas aí chegou a Guerra, a Guerra dos Cabanos [Cabanagem], Guerra do quebra-quebra, no quebra-quebra eles ["portugueses"] vinham quebrando tudo, eles entraram nessas terras, iam pegando cabo de panela, eles **acabavam com tudo, com a casa, com a casa e com a pessoa** [matavam], **com as moças todinhas [estupravam], subiam aí pra dentro, subiam pro Centrão** [embrenharam-se na mata], lá pelo Centro tudo tinha caco de panela, **era o quebra-5quebra que passou por lá, muita gente pra não morrer, porque eles [tropas legais] matavam mesmo**, foi no tempo que saiu esses nomes que agora tem [mudança dos etnônimos], tão colocando aí, saiam, eu não vi, mais o velho com o pau, penduravam mesmo aí [olhando o rio e a mata], eles não paravam muitos tempos, porque com a descoberta,

73. Cf. Reclus, Elisée. 1900. Estados Unidos do Brasil; geografia, ethnografia, estatística. Rio de Janeiro/Paris: H. Garnier.

> eles foram se mudando, foram embora, mas ele [avô] sempre dizia: – **mas eles vão voltar, um dia eles vão voltar, porque eles não vão, quando chegar lá no fim, eles não tem pra onde ir, eles tem que fazer uma briga pra voltar** – [a promessa]." (Negritos meus.)

Lendo atenciosamente, descobre-se que os "indíos velhos" no "tempo antigo" para fugir das tropas legais – durante a Cabanagem – embrenharam-se na mata, chegando aos "cafundós" (hipoteticamente, ao fim da mata ou do mundo), entretanto, como bons catequizados prometeram um dia voltar!

> "E agora a briga tá aí [movimentos indígenas] pra voltar, **tudo que é índio quer voltar, pro lugar onde era dele, aqui, nós que nunca vimos, também temos que acompanhar,** porque a terra que eles moravam, nós que mora, tem aí, ninguém tá morando, então tem que avisar, que se um grande ganancioso querer chegar, entrar aqui, pra tomar de nós, nós temos que brigar com eles pra não deixa eles invadirem, então **essa é a história deles, tinha, aconteceu isso aí, agora eles querem voltar, e temos que fazer uma grande luta pra poder defender, mesmo a gente se defender, pra não ficar sentado** antes, pra não ficar sentada, ai nós fomos lá, assistir essas coisas." (Negritos meus.)

Tomando os documentos oficiais ou relatos orais – guardados na memória – o desaparecimento dos povos indígenas foi real. A ação indígena contra as tropas legais, durante a Cabanagem, produziu ou reforçou a política dos corpos de trabalhadores propostos por Soares d'Andréa, que estabelecia aos tapuios integrarem-se ao trabalho, público ou particular, compulsoriamente. Era a pena paga pela suposta traição aos portugueses. Na verdade, o combate sem trégua aos povos indígenas se constituía no passo inicial de um conjunto de providências que, em última análise, visava à substituição dos indígenas por colonos "brancos" (Moreira Neto, 1988, 20).

Para uma visão da ferocidade da repressão aos indígenas, detalha-se a partir da *Rellação dos presos rebeldes, fallecidos a bordo da Corveta Defençora desde 4 d'Agosto de 1837, thé 31 de Dezembro de 1838*[74] o número de mortos, em seis meses, em um dos cárceres da Cabanagem. Entre as 229 pessoas listadas como mortas, 86 foram declaradas tapuios, 16 indígenas e 16 mamelucas (fruto de casamentos interétnicos com indígenas). Somando as três categorías de "gentes de cores",[75] foram 118 mortos indígenas, mais de 50% dos massacrados, portanto, os conflitos foram de grande monta e, evidentemente, as maiores vítimas da dizimação eram indígenas.

Se, como informam os estudiosos, inclusive Nimuendajú, as mais de uma centena de etnias registradas, nos séculos XVI, XVII e XVIII, pelos etnônimos, chave da compreensão etnográfica do territorio,[76] "desaparecem" no século XIX, Moreira Neto está convencido de que

---

74. Documento reproduzido por Moreira Neto, 1988: p. 281-315.

75. No século XIX denominavam-se "gente de cores" pessoas que, nascidas no Pará, não eram descendentes de europeus, leia-se, não eram consideradas brancas, mas resultado de relações interétnicas. Assim, nas pessoas em quem predomina o elemento indígena, anotam-se as seguintes categorias: cabocla, descendente de negros e índios, de cor morena, cabelos lisos e feições marcadamente indígenas; cafuza ou caburés, descendentes de negros ou mulatos e índios, de cor negra, cabelos lisos e grossos; mameluca, descendente de brancos e índios, de cor clara, cabelos lisos e feições indígenas; e tapuia, denominação genérica dada aos índios destribalizados e, também, às gentes com características marcadamente indígenas. Quando o elemento negro era predominante, as categorias eram: cafuza ou bujamé, descendentes de pardos ou fuscos e negros, cujos traços negros são predominantes; mulata, descendente de negros e brancos, cujos traços negros sobressaem; parda, descendente de negros e brancos com pele menos escura; preta descendentes de africanos, nascidos no Pará; mameluca, mistura de negro com caboclo de pele mais escura, esta é uma designação regional. No Brasil de hoje, usa-se dizer que as pessoas que se julgam não enquadradas como brancas, são pessoas "de cor", entretanto a categoria indica pretos e pardos de muitos matizes, embora seja politicamente incorreto recorrer a tal categoria.

76. Mesmo, considerando que os etnônimos registrem, equivocadamente, comunidades locais como indicativos de povos e nações diversas a depopulação foi grave e condenou os indígenas à invisibilidade. Sobre o assunto consultar: Menéndez, Miguel A. 2002. "A área Madeira-Tapajós: situação de contato e relações entre colonizador e indígenas" *In:* Carneiro da Cunha, Manuela (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 281-296.

> "...foi nesse período que o Brasil amazônico deixou de ser região marcada por um caráter indígena dominante e onipresente, à semelhança dos altiplanos peruanos e bolivianos e de certas áreas da América Central e do México, para assumir sua feição atual." (1988:15.) (Beltrão, 2013: 4-15)[77]

Chamo atenção que, para além do Tapajós-Arapiuns ser um território tradicional indígena, o território enquanto tal é fundamental aos povos indígenas e é compreendido como base sócio-espacial que, tradicionalmente, pertence a um grupo étnico e com a qual os membros **do referido grupo mantêm laços de pertença e a partir dele se expressam cultural e socialmente, retirando ou não deste território tudo, parte ou muito pouco do que é necessário para sua sobrevivência, dada a situação "colonial".** A relação de pertença ao território não é necessariamente empírica, pois alguns grupos perderam a base física em função do alargamento das fronteiras nacionais.

No Brasil, território étnico não deve ser confundido com terra indígena, pois este último diz respeito ao processo político-jurídico (identificação, demarcação e registro) conduzido pelo Estado para regulamentar as demandas de demarcação dos territórios tradicionalmente ocupados e pertencentes aos grupos étnicos que reclamam direitos.

Território é, portanto, uma concepção ampla que diz respeito à vida, abrangendo não apenas bens materiais, mas agregando a produção de ambiente cultural no qual são desenvolvidas as formas de vida, como ensina Luciano, comporta: "...conjunto de seres espíritos, bens, valores, conhecimentos, tradições que garantem a possibilidade e o sentido da vida individual e coletiva" (2006: 101). A materialização do território que "nós", os não-indígenas, pela miopia, não enxergamos,

---

77. Para aprofundar o conhecimento da História dos Povos nos rios Tapajós Arapiuns, consultar: Beltrão, Jane Felipe. 2013. "Pertenças, territórios e fronteiras entre povos indígenas dos rios Tapajós e Arapiuns versus Estado Brasileiro" *In: Antares: Letras e Humanidades*. v. 5, p. 05-27. Disponível em: http://www.ucs.br/etc/revistas/index.php/antares/article/view/2544/1489. Acesso em: 30 ago. 2014.

é a terra. E a terra, enquanto base espacial, é a um só tempo fundamental à resistência político-cultural e tema de unificação da luta dos povos indígenas de mais de cinco séculos, desde a invasão portuguesa.

Arguta é a análise de Luciano sobre o assunto, quando informa a movimentação política que acompanha a luta pela terra, dizendo que:

> "[é] interessante perceber como na luta pelo direito à terra, as lideranças tradicionais, mesmo sendo muitas vezes analfabetas, adquirem prestígio tanto no nível interno da comunidade, quanto na relação com a sociedade nacional e internacional. Foi a luta pela terra que possibilitou o surgimento do movimento pan-indígena no Brasil na década de 1970, unindo e articulando povos distintos, muitos dos quais eram inimigos nas antigas guerras intertribais. O território indígena é sempre a referência à ancestralidade e a toda a formação cósmica do universo e da humanidade, é nele que se encontram presentes e atuantes os heróis indígenas, vivos ou mortos". (2006: 101, *sic*.)

Argumento que as concepções de territórios e terras aqui exploradas indicam o rompimento com as concepções integracionistas que sustentavam a tutela sobre os povos indígenas, presentes tanto nas constituições anteriores a 1988, como na Convenção Nº. 107, que precede a Convenção Nº. 169 e, também, nas concepções presentes no Estatuto do Índio, que os representantes da FUNAI teimam em utilizar. Penso ser hora de acordar e pensar em proteção, a tutela ficou no passado.

As garantias constitucionais e as reivindicações dos movimentos indígenas podem ser chamadas, como quer Beckhausen (s/d), de etnocidadania ou, como argumenta Luciano (2006), de cidadania dupla, sem que a condição de cidadão e membro de um grupo étnico prescinda da proteção aos direitos etnicamente diferenciados que requerem sensibilidade jurídica não ocidental, no sentido proposto por Geertz (1998). É possível concluir que a compreensão do "ser indígena" e seus direitos passa da tutela à proteção, embora as resistências sejam muitas e a luta pelos direitos se faça diuturnamente presentes.

Vale observar que tanto os territórios como as terras indígenas continuam a demandar proteção, especialmente porque os prazos estabelecidos pelos instrumentos legais, inicialmente pelo Estatuto do Índio e depois pela Constituição de 1988, foram rompidos. E não é possível esquecer que a Carta Magna prevê, no artigo 231, parágrafo 1º, o seguinte:

> "[s]ão terras tradicionalmente ocupadas pelos índios e por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para as suas atividades produtivas, as imprescindível à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem5 estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições". (Negritos meus.)

E o texto da Constituição de 1988 diz que: "[a]s terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes" (Parágrafo 2º, destaques meus). No 3º. parágrafo, afirma:

> "[o] aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando9lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei". (Negritos meus.)

O 4º. parágrafo, o texto constitucional aponta peremptoriamente: **"[a]s terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas são imprescritíveis."** (Negritos meus.)

Mais adiante, no parágrafo 5º, o texto constitucional diz:

> "[é] vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo ad referendum do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou o interesse da soberania do País, após liberação do Congresso Nacional, garantindo, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco". (Negritos meus.)

O noticiário nacional, favorável ou não aos povos indígenas, é pródigo em mostrar o desrespeito sistemático à Carta Magna de 1988 e as demandas por direitos à terra, especialmente por conta da referência à terra "tradicionalmente ocupada". Talvez pela má interpretação do que seja tradicional, lido apenas em "extensão em temporal", que submete os povos indígenas a um passado que o Estado teima em não ver que se transformou, como parece agir o juiz que exarou a sentença sobre os *Borari*.

Em500 anos, as formas de apropriação dos recursos naturais tornaram-se extremamente diversificadas, sobretudo, se considerarmos os deslocamentos compulsórios e sucessivos aos quais foram submetidos os povos indígenas. A ideia de terras tradicionais ainda aparece imbricada de alguma forma com a noção de "terras imemoriais", de sentido historicista, presa ao passado pré-cabralino e relacionada às "origens" dos chamados "povos autóctones" das Américas.

LCLB – 4. Discorrer um pouco sobre essa mistura de práticas e valores culturais. Na medida em que o juiz disse que tais e tais práticas são ribeirinhas, e não indígenas, ele trouxe uma visão extremamente estigmatizante e compartimentalizada das identidades. Em outras palavras, o juiz afirmou que isso era coisa de índio, e isso era coisa de ribeirinho, numa total demonstração de desconhecimento de que as culturas dialogam e se misturam, sobretudo num ambiente tão plural como é a Amazônia.

JFB – Em sociedades diversas como a Amazônica, é bastante difícil indicar costumes, crenças e valores específicos deste ou daquele grupo social, povo ou comunidade tradicional. Especialmente considerando que as fronteiras que poderiam ser "erguidas" entre os diferentes grupos, há muito apresentam-se "borradas", pois desde antes da invasão europeia os grupos étnicos autóctones, mantinham intercâmbio entre si. Portanto, empréstimos e trocas culturais sempre integraram o universo de pessoas dos distintos grupos autóctones, invasores coloniais, povos transplantados (como os/as africanos/as) e demais migrantes

que aqui se estabeleceram em levas consideráveis desde o século XVI, movimento intensificado no século XIX com a chegada de migrantes europeus para ocupar áreas específicas, migrantes orientais, sobretudo japoneses entre outros. Internamente houve muita movimentação de contingentes populacionais em função do ciclo da borracha e das secas ocorridas na região Nordeste do Brasil. Os fluxos migratórios individuais e coletivos, muitas vezes orientados por políticas públicas que supunham ser a região um "vazio demográfico", exemplos não faltam, com a abertura de malha viária que rasga a floresta e desloca os povos tradicionais – Transamazônica, Santarém/Cuiabá, grandes projetos e proposta de hidrelétricas sem que os amazônidas tenham sido consultados. No caso do Oeste do Pará, onde se encontra Santarém, as lavras de pedras preciosas, o projeto Ford, os portos graneleiros e tantas outras propostas vindas de fora para dentro produziram hibridismos difíceis de detectar pelas adaptações ecológicas e simbólicas que dificultam as distinções étnicas. Os supostos sinais diacríticos – aqueles que poderiam "autorizar" a identificação deste ou daquele grupo – tornam-se indistintos, pois são compartilhados por inúmeros grupos e significados simbolicamente de forma semelhante ou levemente diferente dos demais, ultrapassando as fronteiras sociais da alteridade entre os grupos. A cultura, diferente do que pensam os não especialistas, não se apesenta como um conjunto de itens que possam ser separados como pertencendo a este ou aquele grupo. Pelo contrário, o intercâmbio é tão intenso e as trocas incessantes que, no mais das vezes, a cultura apresenta-se como fluxo incoerente, contraditório, produzindo elos que facilitam as relações sociais e demonstram as possibilidades infinitas de trocas na diversidade, como nos ensina Barth (2000).

Portanto, é falsa a ideia de que se possa identificar este ou aquele sinal diacrítico como pertencendo, exclusivamente, a um grupo ou outro, ou mesmo determinar – como tenta fazer o autor da sentença – quem detém a posse inicial do sinal diacrítico e quem o emprestou. Aliás, o exemplo eleito pelo Juiz pode ser tomado como

extremamente infeliz, pois se considerarmos que a cristianização dos povos indígenas começa na comemoração da conquista, via celebração da primeira missa no território hoje chamado Brasil, parece que há muito as formas do catolicismo chamado popular foram incorporadas pelos povos indígenas. Portanto, as adaptações referentes à prática do catolicismo se fazem presentes.

Por outro lado, porque os "ribeirinhos", nominados pelo Juiz, deteriam a primazia da prática? Os ribeirinhos são historicamente posteriores aos povos autóctones, pois fruto de miscigenação com os demais grupos étnicos, tanto que as pessoas ribeirinhas são chamadas de "caboclas" que, sabidamente, corresponde a casamentos interétnicos entre negros e índios.

Aliás, considerar a identidade a partir das supostas diferenças étnicas que "varam" as fronteiras na Amazônia, é ignorar que a identidade se trabalha a partir de compartilhamento de ancestralidade, que pode ou não ser real ou parentesco fictício, daí porque não cabe apontar a liderança de Dada Borari a partir de terceiros que quase certamente possuem interesses diretos na liberação da Terra Maró para outros empreendimentos, violando mais uma vez os direitos indígenas.

Aqui, cabe apresentar uma descrição razoavelmente completa do que sejam e como podemos considerar os povos indígenas sem ferir a autonomia dos mesmos, "decretada" pela Convenção Nº. 169/OIT para evidenciar a ancestralidade compartilhada, trago o concurso de Rodolfo Stavenhagen, estudioso que afirma:

> "...se definen como [povos indígenas] aquellos grupos sociales y humanos, identificados en términos culturales y que mantienen una continuidad histórica con sus antepasados, desde la época anterior a la llegada a este continente de los primeros europeus. Esta continuidad histórica se advierte en las formas de organización, en la cultura propia, en la auto identificación que estos pueblos hacen de sí mismos y en manejo de un idioma cuyos orígenes son prehispánicos. Estos pueblos se conocen en

nuestros países porque mantienen formas de vida y de cultura que los distinguen del resto de la sociedad, y han estado subordinados y marginados tradicionalmente por estructuras económicas, políticas y sociales discriminatorias, que prácticamente los han mantenido en condición de ciudadanía de segunda clase, a pesar en que las legislaciones, formalmente, los indígenas tienen los mismos derechos que tienen los no indígenas. Pero, en la realidad, esta ciudadanía es como imaginaria, porque siguen sufriendo de formas estructurales de discriminación, de exclusión social, de marginación." (2011, 25, negritos meus.)[78]

Portanto, pode haver profundas diferenças étnicas, sem diferenças culturais significativas, por outro lado, pode haver diversidade cultural sem fronteiras étnicas expressivas, como podemos identificar em muitas das situações etnográficas no Baixo Amazonas, como informou Eliane Cantarino O'Dwyer,[79] em conversas a respeito da Sentença do juiz Ailton Portela.

Considerando que o trabalho antropológico é identificar como os/as membros de quaisquer das comunidades humanas se identificam ou como as pessoas de uma comunidade indígena identificam a si e aos/às demais, pois as "escolhas" são sempre criações culturais que permitem compreender as identidades políticas, levando em conta o

78. Cf. Stavenhagen, Rodolfo. 2011. "Caso de la Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingui *Vs*. Nicaragua. Sentencia de 31 de maio de 2011" *In: Corte Interamericana de Derechos Humanos.* Disponível em: www.corteidh.or.cr/docs/casos/.../seriec_79_esp. Acesso em: 14.mar.2012.

79. Eliane Cantarino O'Dwyer é antropóloga, docente junto ao Departamento e ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense (UFF), desenvolve pesquisas etnográficas abordando temas como identidade, etnicidade, organização social, práticas culturais e processos de territorialização, com reconhecida experiência na elaboração de relatórios e laudos antropológicos sobre povos e populações tradicionais (seringueiros, indígenas e quilombolas). Vice-presidente representante da Associação Latino-Americana de Antropologia (ALA) por indicação do Conselho Diretor da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) a quem assessora por conta de sua expertise. Agradeço à colega o diálogo que estabeleceu comigo, inclusive pelas argutas observações feitas, as quais muito me auxiliaram na elaboração do presente Laudo, entretanto, seguindo a boa tradição acadêmica, assumo a total responsabilidade do mesmo.

processo histórico que as forja. Portanto, não são os/as outros/as que apresentam os povos indígenas, mas estes que se apresentam aos/às demais e, no processo, estabelecem relações, lealdades e parentescos que permitem a dinâmica social.

Referências

Documentais

- Processo: 2010.39.02.000249-0 e 2091-80.2010.4.01.3902 (ações civis públicas).

Bibliográficas

Barth, Fredrik. 2000. "Os grupos étnicos e suas fronteiras" *In: O guru, o iniciador e outras variações antropológicas.* Rio de Janeiro: ContraCapa, p. 25-67.

Bartolomé, Miguel Alberto. 2006. "As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político" *In Mana*. Rio de Janeiro, vol. 12, Nº. 1, abr. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104. Acesso em: 14.set.2007/

Benbassa, Esther. 2010. *Dictionaire des racismes, d'exclusion et des discriminations.* Rodesa/Espanha.

Beckhausen, Marcelo. s/d. As conseqüências do reconhecimento da diversidade cultural. Disponível em: www.ufrgs.br/ppgas/nucleos/naci/documentos/humanas_beckhausen.pdf. Acesso em: 02.jan.2016.

Beltrão, Jane Felipe. 2013. "Pertenças, territórios e fronteiras entre povos indígenas dos rios Tapajós e Arapiuns *versus* Estado Brasileiro" *In Antares: Letras e Humanidades*. v. 5, p. 5-27. Disponível em: http://www.ucs.br/etc/revistas/index.php/antares/article/view/2544/1489. Acesso em: 30.ago.2014.

Borges, Luiz C.. 2004. "As Línguas Gerais e a Companhia de Jesus — política e milenarismo" *In:* Cadernos de Estudos Linguísticos. Campinas, 46 (2) jul./dez: p. 171-194. Disponível em: https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cel/article/view/8637167/4889. Acesso em: 14.mai.2005.

Gomes, Ângela. C. (Org.). 2004. *Escrita de si, escrita da História*. Rio de Janeiro: FGV.

Hobsbawm, Eric & Ranger, Terence. 2002. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz & Terra.

Luciano, Gersem dos Santos. 2006. O Índio Brasileiro: O que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Vol. 1. Brasília: MEC/SECAD; LACED/

Museu Nacional. Disponível em http://www.laced.mn.ufrj.br/trilhas/. Acesso em: 27.set.2007.

Menéndez, Miguel A. 2002. "A área Madeira-Tapajós: situação de contato e relações entre colonizador e indígenas" *In:* Carneiro da Cunha, Manuela (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 281-296.

Moreira Neto, Carlos Araújo. 1988. *Índios da Amazônia: de maioria a minoria (1750i1850)*. Petrópolis: Vozes.

Pacheco de Oliveira, João (org.). 1999. A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro, ContraCapa.

Reclus, Elisée. 1900. *Estados Unidos do Brasil; geografia, ethnografia, estatística*. Rio de Janeiro/Paris: H. Garnier.

Stavenhagen, Rodolfo. 2011. "Caso de la Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingui *Vs*. Nicaragua. Sentencia de 31 de maio de 2011" *In: Corte Interamericana de Derechos Humanos.* Disponível em: www.corteidh.or.cr/docs/casos/.../seriec_79_esp. Acesso em: 14.mar.2012.

Vito, Daniela de; Gill, Aisha & Short, Damien. 2009. "A tipificação do estupro como genocídio" *In: SUR Revista Internacional de Direitos Humanos*. Ano 6, Nº. 10, jun., p. 29-51. Disponível em: http://www.surjournal.org/eng/index.php. Acesso em: 23 jun.2010.

Pós-escrito

A 5ª. Turma do Tribunal Regional Federal da 1ª. Região (TRF-1), sediado em Brasília, em 20 de janeiro de 2016, anulou por unanimidade, a sentença do juiz José Airton de Aguiar Portela que declarava as etnias indígenas *Borari* e *Arapius* como inexistentes. A decisão deu ganho ao recurso do Ministério Público Federal (MPF), impetrado pelo procurador da República Luiz Camões Lima Boaventura, e extinguiu a ação judicial que declarou os *Borari* e *Arapiuns* como não-indígenas. Com a decisão, a demarcação da Terra Indígena *Maró* poderá prosseguir, o território de 42.373 hectares localiza-se na chamada Gleba Nova Olinda, no município de Santarém, oeste do Pará. Espera-se que o território indígena, fortemente cobiçado pela indústria madeireira, não mais seja invadido, pois invasão de terra indígena é crime.

CAPÍTULO 5

Haraxare Krokti Ronore Konxarti e a guarda do território Gavião Parkatêjê [80]

Sumário: *Do pedido justificado*; *1. Da negociação para a elaboração*; *2. Do Laudo Antropológica*; *3. Da versão Gavião Parkatêjê*; *Da guarda do território; Referências; Pós-escrito*.

Do pedido justificado

O Laudo Antropológico, ora apresentado, atendeu à solicitação dos procuradores da República em Belém Dr. Ubiratan Cazetta e em Marabá, Dr. Sidney Pessoa Madruga (às folhas 56-57) no Processo 2000.39.01.001072-0, Classe 15600 Inquéritos Policiais, Partes REQTE: Justiça Pública, REQDO: Homicídio praticado por índios da Reserva Indígena Mãe Maria (RIMM) localizada no município de Bom Jesus do Tocantins, Situação: Apurar responsabilidade.

O Procurador da República informa, em 30 de janeiro de 2001, às folhas 56, que:

> "...apenas através de perícia antropológica é que se poderá auferir o grau de desenvolvimento mental incompleto ou retardado do indígena, de modo a estabelecer o seu entendimento sobre o caráter ilícito do fato

80. O laudo, ora apresentado, compôs e foi referido em dois trabalhos anteriores a publicação que agora vem a lume. Conferir: Beltrão, Jane Felipe. 2004. *"Haraxare Krokti Ronore Konxarti* e a vigilância do território Gavião/Parkatêjê" *In: Humanitas. Belém: CFCH/UFPA*. Vol.13, Nº. 1-2, p. 101-111 e Beltrão, Jane Felipe. 2008. "Direitos humanos e povos indígenas: um desafio para Antropologia" *In: Direitos Humanos em concreto.* Curitiba: Juruá editora, p. 157-174.

em questão e, ainda, a sua integração e adaptação ou não no meio civilizado (art. 26, *caput*, do CP e art. 7 º, *caput*, da Lei N º. 6.001/73)." (Grifos do original)

Em resposta às interrogações do Delegado de Polícia Federal, José Antônio da Silva, em 13 de novembro de 2000, "...sobre a conduta dos integrantes da Reserva Mãe Maria,..." (Fls. 44), pedido reiterado diversas vezes no processo, posto que os indígenas são submetidos a regime tutelar, através da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), órgão pertinente para representar e assistir juridicamente os indígenas e, até aquela oportunidade, mesmo constando dos autos do processo o depoimento de *Haraxare Krokti Ronore Konxart*, chefe de Vigilância da Reserva Indígena Mãe Maria (RIMM), não há menção explícita à assistência do tutor. Face ao exposto, o procurador encerra o despacho informando que: "...em havendo suspeitas quanto à autoria de crime que recaia sobre algum dos indígenas da tribo Gavião, seja, necessariamente, solicitado à antropóloga Jane Beltrão... **Laudo Antropológico** nos termos antes consignados" (Fls. 57. Negritos do original).

Por intermédio de Luis Ximenes Silva, administrador substituto da Administração Executiva Regional – FUNAI/Marabá/Pará (AER – FUNAI/Marabá/Pará), as interrogações referentes ao uso de armas de fogo entre os Gavião, informando que as referidas armas eram "...destinadas ao uso exclusivo em atividades de caça de animais silvestres para a subsistência própria e da sua família" (Fls. 60). Sobre o Laudo Antropológico, o administrador informa que solicitou à antropóloga, indicada pelo Ministério Público Federal, a elaboração do documento.

1. Da negociação para elaboração do Laudo

Após idas e vindas, face a burocracia do Serviço Público Federal, finalmente, em setembro de 2001, a FUNAI autorizou a emissão de passagens e diárias em meu nome, para proceder ao levantamento

de dados necessários à elaboração do Laudo Antropológico. Assim sendo, estive em Marabá, cedida pela Universidade Federal do Pará, no período compreendido entre 3 e 8 de setembro de 2001, quando tomei as providências necessárias para emitir o Laudo Antropológico então requisitado.

Entre as providências tomadas para dar cumprimento à solicitação de elaboração do Laudo, destaco o deslocamento a Marabá. Inicialmente, ouvi os dirigentes da FUNAI e consultei a documentação existente nos arquivos do Órgão. Em seguida, compareci à sede da Polícia Federal e solicitei cópia do Inquérito, acima referido, para melhor compreender as acusações imputadas aos Gavião *Parkatêjê*. Na sequência, estive em audiência com o Procurador da República em Marabá, Dr. José Cardoso Lopes para ouvir as instruções referentes à legislação em vigor, antes de tomar quaisquer outras providências referentes ao Laudo.

Como passo necessário à realização da perícia antropológica, desloquei-me, diariamente (de 4 a 7 de setembro de 2001), à Reserva Indígena Mãe Maria para ouvir os Gavião *Parkatêjê* e tentar compreender as ocorrências do dia 19 de março de 2000, do ponto de vista dos protagonistas do conflito, no caso a Comunidade Indígena *Parkatêjê*.[81] E, para complementar as informações colhidas junto aos Gavião *Parkatêjê*, realizei reconhecimento da área do conflito,[82] posto que precisava ver e analisar, em detalhe, o que vi e ouvi na aldeia *Kupenjipôkti*, nome atribuído à aldeia Gavião *Parkatêjê* que, sugestivamente, indica "os que estão lutando no meio do kupen," ou seja entre os 'brancos'(Ferraz, 1998).

---

81. Respeitando a tradição dos Gavião *Parkatêjê* as entrevistas foram feitas durante seguidas reuniões no *Acampamento*, local onde se reúnem os guerreiros para: conversar, 'brincar com flechas' e receber visitas. Guerreiro é a denominação formal das lideranças Gavião *Parkatêjê*, em referência à postura aguerrida do grupo e ao gosto pelo arco e flecha, instrumentos essenciais ao guerreiro.

82. Caminhada feita via trilha (entrada localizada à altura do km 21 da BR-222) usada para coleta de castanha-do-pará, em companhia dos guerreiros responsáveis pela vigilância, no dia 6 de setembro de 2001, até o local onde ocorreu o conflito.

2. Do Laudo Antropológico

O Inquérito policial foi instaurado

> "...para verificar a procedência da comunicação de crime contido no documento [Ficha de ocorrência Nº. 595783 de 19.03.2000 – Delegacia Municipal de Marabá/PARÁ]... que relata que índios da Reserva Indígena Mãe Maria após encontrarem invasores extraindo castanhas no interior da referida reserva, teriam efetuado disparos de arma de fogo na direção destes, baleando um destes que não resistindo veio a falecer." (Fls. 02)

A etnografia (descrição) dos fatos encontrada no Inquérito, permite compreender um momento do processo fricção interétnica (disputa entre Gavião *Parkatêjê versus* brancos/*kupen*), face a construção de tecido sociocultural em área de conflagração – Região Sudeste do Pará – marcada por conflitos históricos, registrados em documentos diversos e literatura pertinente ao tema, desde o final do século XVIII. Tendo esse contexto como pano de fundo, Josimar do Livramento Moraes Mendes, chefe de posto indígena e funcionário da FUNAI, registrou queixa junto à Delegacia de Polícia de Marabá imediatamente após ter recebido comunicado do chefe da Associação Indígena *Parakatêjê Amjiptàr Kaxuwa,*[83] *Haraxare Krokti Ronore Konxart*, a Ficha de ocorrência registra que, o funcionário:

> "...recebeu um telefonema, do indicio Mathias,[84] dizendo que encontrava-se no interior da reserva indígena, dois homens, não identificados, os quais estavam carregando sacos de castanhas, sendo que estes

---

83. Criada para exercer a vigilância da RIMM recebeu sugestivamente a denominação *Amjiptàr Kaxuwa*, pois *Amijiptàr* é particula reflexiva plural, em Parkatêjê, e Kaxuwa pode ser traduzida como proteger, estar seguro, portanto, a associação indica a necessidade de institucionalizar a proteção da comunidade, deixando-a segura.

84. Nome, atribuído a *Haraxare Krokti Ronore Konxart*, em 'versão' de 'branco/*kupen*' que não consegue falar em *Parkatêjê*.

> depararam com uma equipe de índios que fazem a segurança da reserva, onde mandaram que os parassem, onde, estes não obedeceram e correram para fugir, momento em que ocorreu alguns disparos de tiros,..." (Fls. 03, *sic.*)

O relato permite situar o conflito que tem um passado e precisa ser compreendido como resultado de um processo em que estão em jogo vários elementos, pois a saga dos Gavião *Parkatêjê* é bastante conhecida na área do Tocantins, seguidamente suas terras têm sido invadidas por estranhos e cortadas por inúmeros empreendimentos realizados no sul do Pará (Beltrão, 1998). As terras que hoje constituem a Reserva Indígena Mãe Maria foram asseguradas por intermédio do Decreto Nº. 4.503, de 28 de dezembro de 1943, assinado pelo Interventor Federal Coronel Joaquim Cardoso de Magalhães Barata. Após anos de luta, a reserva foi demarcada através do Decreto Nº. 93.148 de 02 de agosto de 1986 e registrada no SPU PA-04, livro 2, às folhas 484 a 485 de 08 de setembro de 1986.

Se o território indígena se encontra demarcado, as fronteiras estão de fato e de direito estabelecidas, na visão de *Paiaré*:[85] "...o governo fez um chiqueiro[86] para cada índio e nós respeitamos o limite..."[87] Prossegue argumentando, "...nós 'tamos no nosso território, quero que essas pessoas jurídicas[88] pensem nisso..."[89] O líder indicou a necessidade de se respeitar as fronteiras étnicas, pois estas permanecem apesar do

85. Registrado como Edvaldo Vandenilson, posto que branco/*kupen*, pela impossibilidade de dizer os nomes *Parkatêjê*, atribui nomes 'civilizados' aos Gavião *Parkatêjê*, expressando assim preconceito e desrespeito às tradições indígenas, além de ignorar a legislação.

86. Alusão à restrição do território indígena, que antes da demarcação confundia-se com a floresta da margem direita do Tocantins.

87. Depoimento oferecido, em 05 de setembro de 2001, durante a reunião em que as lideranças relataram os fatos relativos ao incidente.

88. Refere-se à Polícia Federal e à Procuradoria da República.

89. As transcrições são fiéis às falas referentes às informações, oferecidas pelos Gavião *Parkatêjê*, conservando a forma de expressão, em português, dada a maior eloquência que a adequação às regras ortográficas e gramaticais.

fluxo de pessoas que possam atravessá-las. Apontando, assim, a importância da manutenção de "...relações sociais estáveis, persistentes e frequentemente vitais que não apenas atravessam essas fronteiras como também muitas vezes baseiam-se precisamente na existência de status étnicos dicotomizados" (Barth, 2000: 26).

Dito de outro modo, fronteiras definidas devem ser respeitadas, a invasão é um ato lesivo. Segundo a ótica Gavião *Parkatêjê*, considerada no presente Laudo, as características objetivas que os atores, no caso os membros da comunidade, apontam como significativas são: pertencer ao grupo implica em morar na RIMM e defender seus limites, incondicionalmente. Pelo fato de defenderem seu território, reivindicam ser julgados e julgam a si mesmos como tendo o direito de vigiar o território e impedir sua violação. Relatam que a FUNAI, "...o governo pediu pra ficar fazendo vigilância, pois assim *kupen* não entra...," como indica *Paiaré*, dito de outro modo, se protegendo, mantendo a segurança de todos, os guerreiros revigoram a tradição de conservar o território e atender aos apelos dos governantes, como quem mantém intenso diálogo desde a década de 40 do século XX.

Portanto, quando os Gavião *Parkatêjê* fazem a vigilância de suas terras estão a demarcar as fronteiras de sua identidade em relação aos vizinhos, sublinhando o fato de pertencer a um grupo que mantém o domínio de suas terras em que pese toda a adversidade. Território, enquanto espaço social para vida; história, como tempo, durante o qual os indígenas criam e recriam a tradição, mantendo a identidade étnica e reforçando valores cultivados socialmente.

Os Gavião *Parkatêjê* reconhecem os limites de suas terras, mas têm nítida noção do que seriam as terras de seu território tradicional, as quais seriam bem maiores que os limites da RIMM e, ainda hoje, são alvo de reivindicações, mas estas escapam ao âmbito do presente Laudo. Para compreender a aparente contradição, faz-se necessário indicar que, em Antropologia, entende-se por território indígena a base espacial onde uma determinada sociedade indígena expressa-se

cultural e socialmente, retirando deste território tudo que é necessário para a sobrevivência do grupo. O território indígena não deve ser confundido com terra indígena, ou seja, com o processo político jurídico conduzido pelo Estado para regulamentar as demandas de demarcação dos territórios tradicionalmente pertencentes à uma sociedade indígena (Oliveira, 1999 e Batista & Paula e Silva, 1998: 1. Destaques meus).

A compreensão e domínio das fronteiras pelos Gavião *Parkatêjê* implica em respeitar os vizinhos com os quais mantêm relações amistosas, chegando até a estabelecer pacto para usar uma ou outra matéria prima que, hoje, não mais existe nos limites da RIMM, mas é necessária à confecção de artefatos tradicionais. A negociação é a estratégia de ação da diplomacia Gavião *Parkatêjê,* os guerreiros têm verdadeira aversão por quem não respeita limites, invade terras, rouba seus bens e não dialoga. O/s invasor/es é/são considerado/s estranho/s, estranho/s cuja/s "...arma não é a boca, a palavra,..." assim sendo, restringem a interação àqueles vizinhos/as ou visitantes com quem pressupõem haver compreensão, troca, solidariedade e interesses comuns. Negociação, acordo, pacto são armas que os Gavião *Parkatêjê* conhecem e manejam com a mesma destreza que movimentam arcos e flechas. As palavras, cuidadas e elaboradas, são as armas usadas ao longo dos últimos 30 anos, quando os interlocutores da comunidade não estiveram restritos aos vizinhos, mas ultrapassando as fronteiras dialogaram (e saíram-se razoavelmente bem), com a Companhia Vale do Rio Doce (CVRD), hoje Vale; a Eletronorte; a Rede Celpa, agora Equatorial; e o Governo do Estado do Pará, sempre atentos aos seus direitos, mas conversando e esperando, como informa *Topramre Krohokrenhum Jõpaipaire*, o grande líder *parkatêjê*.

Há, no processo, reconhecimento tácito da RIMM e dos direitos Gavião *Parkatêjê,* manifesto quando o delegado da Polícia Federal solicita os esclarecimentos e o Procurador determina a perícia, pois as fronteiras não são, apenas, territoriais, mas étnicas, a disputa se faz

dentro de território que não é municipal, mas da União com usufruto perene do grupo, conforme assegura o texto constitucional. Os 'brancos/*kupen*', independente de serem "pessoas jurídicas", como diz *Paiaré*, sabem quais são os limites da RIMM, mas insistem em desrespeitá-los. Especialmente nos meses relativos à safra da castanha-do-pará, tanto que, ano a ano, a produção de castanha vem sendo, drasticamente, reduzida (Beltrão, 1998).

Entre os valores pelos quais se pautam os Gavião *Parkatêjê*, segundo os guerreiros entrevistados, temos: o gosto pelo diálogo, na tentativa de dirimir as dúvidas. Diz *Krohokrenhum*, "...quando *kupen* quer cortá castanha, nós conversa, se cortá três latas, duas é nossa e uma de *kupen*... não necessita abuso, nós trabalhamos como os outros". O líder refere-se: primeiramente, ao sistema de coleta de castanha, na região, onde quem não é dono de castanhal, pode 'cortar'[90] castanha 'de terça;'[91] e, em segundo lugar, ao entendimento das populações tradicionais de que os recursos naturais podem e devem ser utilizados parcimoniosamente por todos, mas dentro de território que possuí dono, este deve ser ouvido. Ouvir é bem inestimável aos Gavião *Parkatêjê*. Ao comentar a ocorrência, *Krohokrenhum* diz: "...necessidade a gente conversa, 'abuso' a gente fica disposto a tudo, é roubo..." Complementando o líder, *Nakoti* Gavião, sabiamente, pergunta: "doutora, se a senhora cria galinha e o ladrão vem roubá, a senhora gosta? Que a senhora faz?" Ele mesmo responde: "nós vamos lá, saber quem é..." E prossegue, "...ao encontrá o ladrão a gente conversa, mas 'abuso' a gente não atura, 'tá em casa..." Outra norma que emerge: necessidade se tolera e se assiste, "...a gente dá a mão...", 'abuso' não se tolera, se combate.

---

90. "Cortar" castanha é abrir o ouriço – fruto da castanheira – e retirar as amêndoas para depois "empaneirar" ou ensacar para retirar os paneiros (cestos) ou os sacos do interior da floresta quando a quantidade justificar o movimento de retirada da carga.

91. A "terça" é o regime de corte de castanha em que os donos do castanhal "concedem" aos castanheiros – trabalhadores da castanha – que, sem-terra, se sujeitam a trabalhar e a cada três paneiros ou sacos cortados, dois pertencem ao dito proprietário.

3. Da versão Gavião Parkatêjê

A narrativa dos Gavião *Parkatêjê* sobre os acontecimentos do 19 de março de 2000 foi feita, coletivamente, pelos guerreiros, com suas vozes graves, às vezes roucas pelo consumo do tabaco, informando de maneira altiva como defendem a terra de invasores, mas ao mesmo tempo falavam 'em súplica' como se diante de um juiz estivessem a implorar compreensão às suas leis, aos seus códigos diferenciados, mas corretos no contexto social que se encontram, as terras de Mãe Maria, o chão que lhes oferece, tradicionalmente, coerência cultural e social.

A primeira reunião começa solene, como uma cimeira[92] internacional, em silêncio os guerreiros aguardam a presença de *Topramre Krohokrenhum Jõpaipaire* para dar início aos trabalhos. Ele inicia o relato.

> "Eu quero contar, mas não posso. Parkatêjê é diferente de *kupen*, [respira fundo, pita o tabaco e prossegue] *kupen* briga de dois, os outro olhá, assiste parado, nós não. Os nossos brigam de bolo, todos da comunidade se joga, briga o bolo todo, ninguém sabe quem caceta quem. Eu não pode dizê que foi [olha a volta e com os olhos fixos no infinito da mata, informa] ele, aquele, não pode, não sei, nós luta pela terra, terra nossa."

Haraxare Krokti Ronore Konxarti toma a palavra e relata:

> "o capitão[93] soube que 'tavo roubando castanha, ele queria í lá, mas quem tem de vigiá, é a vigilância. Tinha de sete saco de castanha pra mais, esperando a tropa,[94] a castanha era do capitão. Nós saímos daqui

92. A solenidade era tamanha que chamar a reunião de conferência é pouco, preciso de designativo em português de Portugal para informar ao leitor da solenidade manifesta pelos interlocutores Jê, gente do Tocantins, que luta sem perder a doçura diplomática da palavra, arma poderosa e capaz de estabelecer diálogos que nuançam a diferença em nome da necessária pluralidade.

93. Denominação *kupen* de Topramre Krohokrenhum Jõpaipaire, líder entre os Parkatêjê.

94. A amêndoa denominada castanha-do-pará, após a queda do ouriço, é tirada/cortada e 'armazenada' sob as castanheiras, no interior das colocações, aguardando a retirada por

em pra fazê ronda, era dia antes [18.03.2000] fomô pra pernoitá. Pegamos muita chuva, noite toda, quando amanheceu, saímos pra dá busca."

Nakoti toma a palavra e usando a onomatopeia correspondente, diz

"tá,... tá,... tá... [move as mãos imitando o corte da castanha dentro da colocação]... era perto de um quilômetro, se muito. Mathias mandou a gente voltá e chamá os companheiro. Nós voltemo, trazendo os outros, daí nós fomos cercando o barulho do corte assim... [os vigilantes levantam e se arrumam em 'v' indicando o cerco] mas não teve forma de fechá, daí vimos três. Gritamos pra pará, dois pará, um corre."

Haraxare Krokti Ronore Konxarti retoma a palavra e usando da condição de chefe da Associação Indígena *Parakatêjê Amjiptàr Kaxuwa*, explica:

"...as ordem nossa é mandá pará, esperá se entregá. A gente grita pará, daí eles para, sabe que 'tá errado, mas tem muito que corre e quando corre é que não quer conversá, 'tá fugindo. Se fogê, quê roubá. Daí nós atiremo de cartucheira, era pra mais de dez [segundo alguns eram dezoito, pois quando saem na vigilância saem em cerca de duas dezenas] como foi de bolo, eu penso assim 'né... a gente atirou prá assustá, daí *kupen* para, mas acho que tiro variado, pegou o homê, daí caiu."

Como tinha dúvidas perguntei, como eram dadas as ordens, eles repetiram, como se estivessem diante do perigo e dois ou três responderam "...para... para... volta, volta..." Jamxere Lopes Kaprektyire, adivinhando a dúvida, disse: "nós fala com *kupen* em português, nós não fala na língua [em Parkatêjê], se fala na língua ele não para..."

---

tropas de burros ou pequenos tratores que percorrem as picadas abertas na mata. Colocação ou bola de castanha é a denominação regional dada à grande concentração de castanheiras, nos castanhais nativos, como no caso dos castanhais existentes em Mãe Maria.

Perguntei, ainda, o que é tiro variado? Ao que Haraxare Krokti Ronore Konxarti respondeu,

> "...é tiro que não vai direto, não é como caçá, que a gente atirá pra acertá, nós não atirá em gente, nós atirô, por que a gente quando vigia, caça também, por isso nós 'tava de arma, nossa arma é de caça. Tiro variado, é assim... quando bate antes, noutra coisa, um pau, uma coisa [apontando o obstáculo da brincadeira de flechas] como a flecha, antes de tomá rumo bate lá."

A conversa estava animada, os detalhes fluíam, todos se divertiam com a minha ignorância, pois mesmo aqueles que não são bons arqueiros, sabem o que é 'tiro variado', eles estavam felizes ensinando à antropóloga. Brincaram, indicando bons arqueiros como aqueles que atiram variando, mas um deles em tom grave informou: "doutora, nos atira em caça, em gente não...", os demais protagonistas fizeram sinais concordando com a observação.

De cimeira internacional passamos a encontro coloquial. Mas, em tom solene ou brincalhão, os Gavião Parkatêjê iam se apresentando, o relato não estava encerrado. Haraxare Krokti Ronore Konxarti informou:

> "quando *kupen* caiu era muito sangue, nós juntemos todos e viemo trazendo kupen com sangue. Vim na frente, correndo pra avisá, tinha que socorrê, nós se defendeu, mas ele 'tava ferido. Corri muito, pra socorrê e os meninos [apontou os vigilantes mais jovens, junto com os mais velhos] vieram trazendo o homê. Daí telefonô pra Josimar, mas quando eles chegaram, o homê tava morto, mesmo dando água, foi triste! É... [pensativo] índio que não presta, mas nós 'tava em casa, por que ele não parou, por que ele não ouviu, nós atirou pra cima"

Todos ficaram em silêncio. O relato encerrará. A narrativa coletiva dos Gavião Parkatêjê confere com os termos de declarações

constantes do processo,[95] com uma diferença, a narrativa foi feita nos termos da comunidade, além de ser uma construção coletiva, que os protagonistas, por estarem presentes, possuem direito de retificar ou ratificar.

Do ponto de vista social, os depoimentos que compõem a narrativa apresentada, ouvida e registrada em Mãe Maria, grosso modo, seria a reconstituição dos acontecimentos, de 19 de março de 2000, contada pela ótica da lei *Parkatêjê*, os acontecimentos, sem que esse fosse o intento dos membros da comunidade, pois para os Gavião *Parkatêjê* não existe o que, nós os não *Parkatêjê*, chamamos reconstituição dos fatos (do crime), visto que, por seus códigos, não há delegacias, inquéritos e tantos outros passos necessários à ação da justiça entre nós, os não-índios. O rito é social e, como tal, permanece até hoje, não há instâncias de apuração, o direito é consuetudinário e a ação é social. Esta é a diferença a ser considerada, visto que, no sul do Pará, a sociedade é plural e o respeito é assegurado pela legislação vigente.

Da guarda do território

Entre as lições aprendidas pelos Gavião *Parkatêjê*, no conturbado espaço social onde se encontram, está a importância de manter as terras de Mãe Maria, especialmente, considerando as sucessivas e violentas perdas territoriais e demográficas, que culminaram com a permanência em base territorial fixa (limites da RIMM), produzindo mudança radical no quotidiano do grupo. A manutenção das terras é sentimento alimentado pela tradição dos grupos Jê, conhecidos na literatura antropológica como sociedades que possuem uma história imbricada com o espaço social considerado território tribal. Os Jê,

95. Cf. Os termos de declaração de Raimundo Barbosa dos Santos (Folhas 05 a 08); Almir da Conceição Leite (Folhas 09 a 12); Eimar Araújo (Folhas 23 a 24); Josimar do Livramento Moraes Mendes (Folhas 26 a27)e Haraxare Krokti Ronore Honxart (Folhas 28 a 29).

como os Gavião *Parkatêjê*, conservam a tradição na autodenominação, uma vez que *pàr* significa pé, abaixo, jusante do rio, no caso o Tocantins; *katê* é dono, controlador; e *jê* corresponde a nós, a gente; ou seja *Parkatêjê* quer dizer "os donos da jusante".

Para além da autodenominação, a saga dos *Parkatêjê* é lembrada e narrada em longas sessões no pátio da aldeia ou no acampamento, durante as quais os velhos, que possuem prestígio e merecem respeito, falam com autoridade de andanças, corredeiras, fugas e disputas do *tempo antigo*, quando as turmas do Cocal, da Montanha e do Maranhão ainda não estavam reunidas em Mãe Maria, ensinando aos mais jovens uma história que não deve e nem pode ser esquecida (Ferraz,1998).

Os Gavião *Parkatêjê* não apenas falam do território, mas conhecem cada pedaço do espaço que habitam, são capazes de indicar cada árvore na floresta, arrolar os lugares dos animais, distinguir trilhas desta ou daquela caça com argúcia e precisão, tal qual alguns de nós indica esquinas e ruas do pedaço da cidade em que vivemos. Observe-se que indiquei alguns de nós em contraposição aos membros do grupo, posto que entre eles conhecer o espaço é condição de vida, não é demais dizer que os índios conhecem seu território "como a palma da sua mão". Indicam, imprimem e desenham o mapa de suas terras, pois trazem no corpo as marcas, as inscrições de uma história forjada na defesa do território.

A vigilância do território é perene em Mãe Maria e é ela que explica parte dos acontecimentos do 19 de março de 2000. Após ouvir as narrativas, solicitei, e fui prontamente atendida, que identificassem o local do incidente. A princípio eles se entreolharam gravemente e perguntaram, exclamando, quase em coro: agora! Ao que respondi: quando vocês marcarem. Daí, um dos velhos ponderou: "...deve ser à noite ou cedo, pois faz menos calor, agora doutora não vai". Concordei. *Krohokrenhum* usando de sua autoridade indicou; "amanhã eles vão, é longe, mas eles trazem doutora de volta se cansá".

Na manhã seguinte, os diplomatas de Mãe Maria mandaram me buscar e liderados por *Haraxare Krokti Ronore Konxarti*, *Nakoti* Gavião, *Ropré Kwyntykre Homprynti*, *Jamxere* Lopes *Kaprektyire*, *Topramti Kojitorti Krokti* e *Amjikrope Jokahyh Kokraproti* acompanharam-me na caminhada de reconhecimento do local do incidente. Iniciamos a jornada às 7h. *Haraxare Krokti* ia à frente, *Topramti* e *Ropré* me pareceram escalados para me amparar na jornada, posto que se revezavam à minha frente, ou logo atrás, abrindo caminho e ensinando por onde seguir. *Haraxare Krokti* ia ligeiro de facão em punho, espingarda no ombro, refazendo a picada, nos pontos em que estava obstruída. Os demais também portavam seus apetrechos de caça. Caminhavam em silêncio, mas vez por outra brincavam e perguntavam se eu desejava descansar. Caminhavam atentos e, ao menor ruído, faziam observações para deixar-me familiarizada com a mata. Tentaram, como educadores, ensinar-me um pouco dos segredos da floresta, apontando as castanheiras, os locais de corte, a passagem de animais e tudo que pode ter maior interesse para alguém da cidade. Quando meus protetores se cansavam de caminhar lentamente, como eu, sem nada dizer, os demais acompanhantes diminuíam o passo e, sutilmente, revezavam-se, de forma que em minuto algum fiquei só. Após duas horas de caminhada, chegamos ao local do corte da castanha, facilmente reconhecido pela quantidade de ouriços abandonados após o corte.

Haraxare Krokti, brincando com a folhagem, informou: "...foi aqui que a castanha estava guardada", sentaram-se e enquanto merendávamos, foram lembrando dos acontecimentos. Assisti a outra reconstituição. Aos poucos os guerreiros foram mostrando suas estratégias de guarda e a forma de agir. Pelo relato dramatizado, digo dramatizado porque meus interlocutores pareciam "atores em cena" e, novamente, ouvi e vi, desta vez com mais detalhes, o relato. Os vigilantes indicaram por intermédio de marcação o espaço em disputa. *Ropré*, na medida em que os demais falavam, desenhava no chão os locais

indicados, fiquei "conhecendo" um pouco do território tão caro aos Gavião *Parkatêjê*. É difícil transcrever o que vi e ouvi, mas o relato dramatizado não deixou dúvidas quanto ao incidente: os brancos/kupen, naquele 19 de março de 2000, decerto estavam violando as terras da RIMM, daí o ocorrido. Concluindo, os Gavião *Parkatêjê* atiraram ceifando a vida de um invasor na defesa de seu território, a noção que os moveu foi a defesa de suas terras e a manutenção de suas condições de vida.

Referências

Documentais

- Processo: 2000.39.01.001072-0 Classe: 15600 Inquéritos Policiais, Partes REQTE: Justiça Pública, REQDO: Homicídio praticado por índios da Reserva Indígena Mãe Maria localizada no município de Bom Jesus do Tocantins, Situação: Apurar responsabilidades sob a guarda da Polícia Federal em Marabá/Pará.

Bibliográficas

Barth, Fredrik. 2000. "Os grupos étnicos e suas fronteiras" *In*: *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro, ContraCapa, p. 25-67.

Baptista, Angela Maria & Paula e Silva, Maria Fernanda Paranhos. 1998. *Relatório Tenetehara-Guajajara*. Brasília, Ministério Público Federal. Inédito.

Beltrão, Jane Felipe. 1998. *Laudo Antropológico Reserva Indígena Mãe Maria a propósito da BR-222*. Campinas. Inédito.

Beltrão, Jane Felipe. 2004. *"Haraxare Krokti Ronore Konxarti* e a vigilância do território Gavião/Parkatêjê*" In: Humanitas. Belém: CFCH/UFPA*. Vol.13, Nº. 1-2, p. 101-111.

Beltrão, Jane Felipe. 2008. "Direitos humanos e povos indígenas: um desafio para Antropologia" *In: Direitos Humanos em concreto.* Curitiba: Juruá editora, p.157-174.

Ferraz, Iara. 1998. *De "Gaviões" à "Comunidade Parkatêjê": uma reflexão sobre o processo de reorganização social*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. Inédita.

Oliveira, João Pacheco de (org.) 1999. *A Viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. Rio de Janeiro, ContraCapa.

Pós-escrito

Os Gavião *Parkatêjê* foram investigados pela morte de um homem "branco" que invadiu a Reserva Indígena Mãe Maria (RIMM) e foi morto pelos vigilantes indígenas, mas as explicações contidas na perícia impediram que o inquérito fosse adiante. O Ministério Público Federal, por intermédio de sua titular em Marabá, procuradora da República, Silmara Cristina Goulard, requereu o arquivamento do processo em 22 de maio de 2002, argumentando que "...os relatos dos indígenas, colhidos no laudo antropológico, harmonizam-se com o depoimento dos invasores sobreviventes. E ademais retratam fidedignamente as circunstâncias pelas quais se impossibilitou a determinação da autoria..."

A Procuradora utiliza vários trechos do laudo para reforçar sua argumentação apontando

> "... que a manutenção das terras é sentimento constantemente alimentado pela tradição dos grupos indígenas, até porque, esses grupos possuem história intimamente imbricada com o espaço social considerado tribal, desta feita, a preservação dos costumes indígenas implica, necessariamente, na guarda e conservação do território..."

O pedido de arquivamento foi deferido pelo Juiz Federal em Marabá, Francisco de Assis Garcês Castro Júnior, em 24 de maio de 2002.

Infelizmente, *Haraxare Krokti Ronore Konxarti*, alvo das investigações policiais aqui apresentadas, faleceu vítima de complicações decorrentes da COVID-19, em 13 de outubro de 2020.

CAPÍTULO 6

Área Indígena Sororó a propósito da BR-153

Sumário: *Justificativa; 1. Metodologia de Trabalho; 2. As Marcas da História; 3. Conhecendo o cotidiano do povo Suruí; 4. Direitos e reivindicações; Das Recomendações; Referências; Pós-escrito*

Justificativa

O Laudo Antropológico, ora apresentado, atende à solicitação da Procuradora da República em Marabá, Dra. Neide M. C. Cardoso de Oliveira, em função da pavimentação da BR-153 que corta a Área Indígena Sororó localizada no município de São Domingos do Araguaia.

Argumenta a titular do Ministério Público Federal, com toda razão, que a pavimentação da rodovia deveria ter sido precedida de um Estudo de Impacto Ambiental (EIA) e o correspondente Relatório de Impacto sobre o Meio Ambiente (RIMA) para licenciamento do empreendimento, sobretudo por tratar-se de rodovia (MT/DNER, 1996: 39).[96] Afora a irregularidade referente ao licenciamento do empreendimento, a pavimentação da rodovia fere os interesses da Comunidade Indígena *Suruí/Aikewara*,[97] que há 26 anos convive com a rodovia e

96. Cf. Ministério dos Transportes/DNER. 1996. *Corpo Normativo Ambiental para Empreendimentos Rodoviários*. Rio de Janeiro.

97. No texto do Laudo conserva-se a denominação *Suruí*, mesmo tendo conhecimento da autodenominação *Aikewára*, utilizada, especialmente, em momentos de negociação quando se apresentam como **Comunidade Indígena Suruí/Aikewara**. *Aikewara* significa *nós*, *a gente*.

com os transtornos sociais acarretados pela mesma. Por estas razões, a Procuradora da República em Marabá suspendeu, em dezembro de 1997, as obras efetuadas pela Secretaria de Estado de Transportes do Pará (SETRAN), através das empreiteiras contratadas para realizar o empreendimento.

Após negociações entre os envolvidos na querela, a referida Secretaria de Estado contratou profissional hábil à execução das tarefas requeridas pela procuradora e assinou TERMO DE AJUSTAMENTO DE CONDUTA assinado em 28 de março de 1998 comprometendo-se a aceitar o Laudo Antropológico para evitar retardamento nas obras.[98]

1. Metodologia de trabalho

Após os entendimentos iniciais dei andamento às tarefas preparatórias à elaboração do Laudo estruturado a partir das seguintes atividades:

- Reuniões de negociação e reajustamento de conduta realizadas a partir da Procuradoria da República e da Administração Regional da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) em Marabá/PA.
- Documento entregue à Procuradora da República em Marabá, em 15 de junho de 1998, denominado *Acordo de Indenização entre o estado do Pará e a Comunidade Indígena Suruí da Aldeia Sororó.*
- Vistorias realizadas, em diversas oportunidades, à Área Indígena Sororó.

Os *Suruí* são também conhecidos como *Suruí do Pará*. Para melhor compreender a questão, consultar Ricardo, Carlos Alberto. 1985. "Suruí" *In: Povos Indígenas do Brasil* 8 sudeste do Pará (Tocantins). São Paulo, CEDI, p. 101-121.

98. Cf. Processo Administrativo/PRM/MAR Nº. 008/97 referente a BR-153: fls. 93-96, cláusula terceira *Das obrigações* letra B.

- Entrevistas com os responsáveis pela pavimentação da BR-153 no trecho referente à Área Indígena Sororó.
- Entrevistas com os funcionários do órgão tutelar - FUNAI que atuam de forma mais próxima aos *Suruí*.
- Entrevistas e correspondência com profissionais que atuaram e/ou atuam junto aos *Suruí*.
- Levantamento histórico-documental referente aos *Suruí*.
- Levantamento bibliográfico a respeito dos *Suruí*.
- Trabalho de Campo realizado junto à Comunidade Indígena *Suruí/Aikewara*.

As atividades foram desenvolvidas conforme a necessidade imposta pela coleta de dados no decorrer do trabalho.

2. As marcas da História

A saga dos *Suruí* é bastante conhecida na área do Araguaia-Tocantins, pois seguidamente seu território tem sido invadido pelas frentes de expansão que alcançaram o sul do Pará. As terras que hoje constituem a Área Indígena Sororó, após renhida luta, foram asseguradas pela Portaria da FUNAI Nº. 1.370/E de 24 de setembro de 1982, homologada por intermédio do Decreto Nº. 88.648/83 de 30 de agosto de 1983 e registrada no SPU/PA Nº. 70, livro 2, às folhas 398-399 em 08 de setembro de 1986.

Entretanto, a demarcação não proporcionou tranquilidade aos *Suruí*, pois desde a interdição da área em 1968, por meio do Decreto presidencial de Nº. 63.367 de 08 de outubro de 1968, por iniciativa de Frei Gil Gomes Leitão, a interlocução dos *Suruí* com a sociedade nacional foi intensa e dramática (Ricardo, 1985). Como informa o autor:

> "[f]oram os garimpos de cristal de rocha do baixo rio Araguaia que determinaram uma maior penetração no território tribal no começo do século. O **confinamento dos Suruí** na área onde hoje estão localizados

> ocorreu, entretanto, devido às pressões exercidas pelos castanheiros, a partir do início da década de 40, **com incursões muitas vezes violentas**." (Ricardo, 1985: 103, negritos meus.)

Dos "tempos antigos" os *Suruí* guardam marcas profundas "pei... pei... pei..." ou "tum... tum... tum..." são as onomatopeias referentes aos tiros de espingardas e revólveres que determinaram as perdas humanas nos embates com invasores. Os sons perseguem, ainda hoje, os jovens *Suruí* que ficaram órfãos à época. As perdas não são, unicamente, físicas. Os danos de ordem emocional marcam, intensamente, o comportamento do coletivo.

Laraia (1967) oferece uma avaliação dos acontecimentos:

> "[a]s violências sofridas em 1947[99] e 1957[100] não foram esquecidas, principalmente pelos parentes das vítimas. A devastação causada na aldeia pelos caçadores de peles é, hoje, reprovada pelos índios. E, o que é mais importante, os Suruí sabem que foram os *Kamará* (brancos) que introduziram na região as doenças que tantas mortes lhes causaram."[101]

É importante asseverar que nas décadas de 40 e 50 o contato com a sociedade nacional ainda não se fazia intensamente, apesar dos embates. A intensidade do contato só aconteceu a partir de 1960 quando desapareceram *Musená*, "...o velho e sábio chefe Suruí" (Ricardo, 1985: 104) e outros velhos, vitimados pela gripe. A morte dos mais

---

99. Na década de 40, os grandes proprietários de terras no sul do Pará e os chefes políticos locais começaram a se estabelecer e a disputar os castanhais localizados em território *Suruí* passando a empreender expedições de extermínio contra o grupo, realizando emboscadas e queimando suas aldeias. Em 1947, ao tentarem aproximação com os castanheiros em Cajueiro foram recebidos à bala.

100. Dez anos após Cajueiro, os *Suruí* foram recebidos à bala em Fortaleza às margens do rio Sororozinho afluente do rio Sororó.

101. Sobre o assunto consultar: Laraia, Roque de Barros. 1967. "Os Suruí e os Akuáwa-Asuriní" *In:* Laraia, Roque de Barros & DaMatta, Roberto. *Índios e Castanheiros – A emprêsa extrativa e os índios do médio Tocantins.* São Paulo, Difel, p. 64-65.

experientes produziu um clima de consternação na aldeia. O fato facilitou o jugo dos *Suruí* por João Correia,[102] regional dedicado à caça de peles de animais silvestres que levou muitos *kamará* à aldeia. A presença dos *kamará* produziu alterações irreversíveis, do ponto de vista da cultura tradicional, além da prostituição das indígenas mulheres e da dizimação do grupo, reduzido que foi a 40 indivíduos.

Os *Suruí* só se libertaram do jugo de João Correia[103] e seus comparsas graças à enérgica atuação de Frei Gil que, munido de procuração do antigo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), expulsou os invasores e garantiu a retomada, ainda que temporária, de alguns costumes tradicionais. Mas os *Suruí*, que durante toda a sua existência anterior ao contato, viveram de acordo com os seus costumes, de forma igualitária e em harmonia com a natureza, passaram a conviver com a penúria, a desigualdade e todas as mazelas produzidas pelo contato.

A ocupação do Araguaia foi intensificada no final da década de 60 do século passado quando pequenos lavradores, expulsos de outros estados brasileiros, chegam em grandes levas ao sul do Pará. Era um momento crítico. Coincidiu "...com a construção de uma série de estradas novas e o aproveitamento e melhoria das estradas existentes..."[104]

Para melhor compreender o quadro de mudanças, em 1971 foi entregue ao tráfego o trecho da rodovia Transamazônica que vai de Porto da Balsa ou Porto Jarbas Passarinho (na beira do Araguaia, pelo lado do Pará) a Marabá. Para além do Pará, abria-se uma via de comunicação com a Belém-Brasília, que ia de Tocantinópolis a

---

102. Na verdade, João Correia era empregado assalariado de José Brito, negociante de peles, que pretendia transformar os *Suruí* em empregados para melhor esquadrinhar a floresta em busca de pele de animais silvestres. Laraia, 1967: 30.

103. Dias depois da expulsão, João Correia foi preso por latrocínio. Em 1967, segundo Laraia, encontrava-se preso, em Belém, aguardando julgamento. É provável, que jamais tenha sido julgado pelos crimes cometidos contra os *Suruí*.

104. Para conhecer o processo de penetração das frentes de expansão no sul do Pará, consultar: Velho, Otávio Guilherme. 1972. "A Transamazônica" *In: Frentes de Expansão e estrutura Agrária – estudo do processo de penetração numa área da Transamazônica*. Rio de Janeiro, Zahar, p. 145-160.

Estreito. Apesar de acanhadas, as ligações sustentaram, desde a abertura, um pesado fluxo de veículos, especialmente, transporte de carga e coletivos de linha regular.[105] Mas, mesmo antes da entrega dos mencionados trechos, as alterações se faziam sentir. São Domingos do Araguaia, município onde está localizada a Área Indígena Sororó, "...serviu de acampamento de novembro de 1970 a fevereiro de 1971 para a firma empreiteira do trecho [Porto da Balsa/Marabá]. Eram mais de duzentos homens, criando um movimento nunca visto no povoado" (Velho, 1972: 146).[106] O canteiro de obras da ENGEPLAN, hoje, produz movimento semelhante. Fui obrigada a dar detalhadas informações aos trabalhadores no que diz respeito ao comportamento diante das comunidades indígenas, no pátio onde falei fui ouvida por mais de 100 pessoas envolvidas nas ações.

A melhoria da malha viária da região trouxe algumas importantes consequências, pois o transporte de pessoas e mercadorias, antes realizado pelo Tocantins e pelo Araguaia e seus afluentes, passou a ser realizado pelas rodovias. Além disso, regiões antes inexploradas e/ou pouco exploradas dada a distância e a dificuldade de acesso, como os castanhais do Araguaia-Tocantins, passaram a ser inexoravelmente explorados. De outro lado, as rodovias proporcionaram

> "...um maior afluxo de migrantes para a região, em busca de terra, não apenas pela facilidade de acesso, como também pela possibilidade de praticar uma agricultura voltada ao mercado, uma vez que agora, além do mercado regional, ainda incipiente, dispunham também de acesso a outros centros de consumo, principalmente Belém e outros

105. Em 1971, estabeleceu-se a primeira linha regular entre Porto da Balsa e Marabá, bastante concorrida e utilizada pelos moradores da área que iam e vinham em suas atividades de compra e venda. A linha não era muito regular, sobretudo, na época das chuvas, pois as estradas ficavam intransitáveis.

106. Cf. Velho, Otávio Guilherme. 1972. *Frentes de Expansão e estrutura Agrária – estudo do processo de penetração numa área da Transamazônica*. Rio de Janeiro, Zahar.

situados mais ao sul, ao longo da rodovia Belém-Brasília." (Kitamura & Müller 1984: 11-12)[107]

Sobre as mudanças, contam os *Suruí* que naquele tempo (meados da década de 70 do século XX):

"...ninguém falou nadinha. Começou pelo campo (pista de pouso), depois tinha a estrada, mas no inverno não dava p'ra eles passá. Daí era só pista, **vrum... vrum...**[108] O finado meu irmão é que andava com eles (pessoal do exército), meu cunhado, o pai deles também, o velho Warini. Iam naquelas terra lá longe, era mata mesmo, eles levavu os velhinho p'ra mostrá, eles num sabia andá na mata. Era **ra... tá... tá... tá... e lá ia os homê, mulhê, quem tivesse.**[109] Eles eram mau. Os velhinhos, igual criança, num sabia de nada, ia até o final mesmo. Até um tempo desse tinha uns quatro (guerrilheiros) enterrado aí. Naquela época eu tinha uns 10 p'ra 12 anos.

Essa aí [BR-153] eles [o exército] **fizeru de primero no facão, daí a tarde tinha as máquina que chama moto, moto de serra derrubava as árvores, depois tinha outra máquina que deixava pronto.** Foi assim qu'eles passaru aqui. Mas eles num dizia nada p'ra ninguém, vinho derrubando tudo, tudinho, daqui no São Geraldo.

---

107. As afirmações de Kitamura e Müller referem-se à castanha-do-pará, mas podem ser estendidas à situação econômica do sul do Pará, no final da década de 70 do século passado. Cf. KItamura, Paulo Choji & Müller, Carlos Hans. 1984. *Castanhais nativos de Marabá-PA: fatores de depredação e bases para a sua preservação*. Belém, EMBRAPA-CPATU.

108. Imitando o barulho dos aviões. O depoente imitava a hélice de helicópteros e as asas de monomotores para assinalar o funesto bailado dos pássaros desconhecidos.

109. Reproduzindo, dramaticamente, os sons de fuzis e metralhadoras do exército abatendo os guerrilheiros. Enquanto o informante narrava os fatos, os demais membros do grupo conversavam em *Suruí* muito emocionados. E diziam: "eles num sabiam", olhando para a antropóloga, como se ela estivesse a acusá-los. Como a experiência foi drástica e, hoje, eles sabem mais sobre os acontecimentos, o grupo não quer ser acusado de "ajudar o exército a caçar guerrilheiros." Provavelmente, em algum momento eles foram acusados, daí a dificuldade de falar do assunto e a repetição do "eles não sabiam, eles eram como criança".

> Depois que a gente prendeu as máquina, qu'eles fizeram o desmatamento, é qu'eles fizeram essa estradinha da aldeia. Pra gente **faz de conta que é dinheiro, naquele tempo não sabia de nada."** (Negritos meus)[110]

Em 1972, com a eclosão da Guerrilha do Araguaia, o exército abriu diversas estradas operacionais ligando a Transamazônica ao Araguaia. A aldeia *Suruí*, por sua estratégica localização, serviu de base para a movimentação do exército. Inicialmente, um campo de pouso para pequenos aviões, posteriormente a estrada, conhecida como OP-2 e por último a transformação dos indígenas em batedores e guias das tropas que vasculhavam a área em busca dos guerrilheiros. Os militares acenaram com a possibilidade de garantir a demarcação e ampliação de suas terras, interditadas, à época, desde 1968. Passaram-se os anos e nada foi feito.

Na História do contato, a manipulação dos *Suruí* para envolvimento em "negócios de kamará" foi uma constante. Primeiro, João Correia e as peles silvestres; depois o exército e o combate à guerrilha; recentemente, a empreiteira e a retirada da piçarra. Mas, até hoje, estes atos que podem conduzir ao etnocídio e ao genocídio não foram julgados. É importante observar que de 100 indivíduos que compunham o grupo, em 1961, existiam, apenas, 40 indivíduos. O grupo volta a crescer em 1969, passando a ser composto por 42 indivíduos. Se, em oito anos, o acréscimo populacional foi de dois indivíduos, a situação era gravíssima.[111]

Em 1981, a OP-2 começou a ser ampliada pelo Batalhão de Engenharia Civil (BEC) atendendo aos interesses políticos do Major Sebastião Moura, conhecido na região como Major Curió, sobre Serra

---

110. Conversa mantida com os *Suruí* na qual os mais jovens relataram o passado, lamentando as ocorrências, em 17 de junho de 1998. Sobre a utilização dos *Suruí* como batedores do exército, consultar: Ricardo, 1985: 104-105.

111. Para verificar os dados demográficos históricos, consultar: Ricardo, Carlos Alberto. 1985. *Povos Indígenas do Brasil* 8 sudeste do Pará (Tocantins). São Paulo, CEDI.

Pelada. A partir daí os *Suruí* não mais tiveram paz, sem direitos foram sistematicamente pisados.

A OP-2, hoje, BR-153 constituiu o início de uma longa história de perdas não negociadas que os *Suruí* foram obrigados a enfrentar. Ao longo de 26 anos nenhum reparo pelas perdas sucessivas de parte do seu território foi feito. Em todos os momentos, os *Suruí* tiveram seus direitos violados, jamais foram ouvidos sobre esta ou aquela fatia de território cedido ou destruído. É como eles dizem: "...ninguém falou nadinha... depois que a gente prendeu as máquinas, depois qu'eles fizeram o desmatamento, aí é qu'eles fizeram essa estradinha da aldeia. Pra gente faz de conta que é dinheiro, naquele tempo não sabia de nada". Algumas perdas são irreparáveis, tanto que ainda suscitam demandas e estão a exigir reparos. Apesar de, como antropóloga, conhecer a situação, a avaliação do assunto foge ao Laudo Antropológico, ora apresentado. Para dirimir dúvidas a literatura histórico-antropológica está à disposição dos/as interessados/as.[112]

Cabe à responsável pelo Laudo discutir, no presente documento, a BR-153 e sua repercussão em relação à Área Indígena Sororó. Retoma-se a discussão a partir da abertura em 1972 uma vez que nada foi feito, para resguardar os direitos dos *Suruí*, até dezembro de 1997. Na ocasião, a Procuradoria da República em Marabá, por intermédio de sua titular, interpelou o Governo do Estado do Pará sobre o alargamento e asfaltamento da rodovia sem que o EIA/RIMA, tivesse sido feito.

A abertura do campo de pouso no coração do território *Suruí* e a abertura da OP-2 em 1972 rasgando a Área Indígena Sororó numa extensão de 11 km cortou o mais produtivo castanhal indígena, acarretando prejuízos até hoje, não calculados. O outrora produtivo castanhal *Suruí* localiza-se no chamado Polígono da

112. Considera-se que **a revisão dos limites da Área Indígena Sororó é urgente**, mas há um grupo de trabalho analisando o assunto.

Castanha, área disputadíssima no sul do Pará dado o seu significado político-econômico.[113]

Durante 26 anos os *Suruí* assistiram à invasão de seu território, à abertura da rodovia, à passagem dos veículos, ao aumento do tráfego, às sucessivas interrupções do trânsito durante a época das chuvas e, ultimamente, às providências referentes ao alargamento e asfaltamento da BR-153 sem que nenhum representante do Governo federal ou estadual negociasse a passagem da rodovia pela Área Indígena Sororó.

Os *Suruí* esperam ansiosos o momento de negociar e de receber a indenização devida. Apesar de discordarem do corte feito na Área, os índios entendem que a rodovia é irreversível e necessária a eles e aos habitantes da região, pois proporciona ligações rápidas com os centros mais próximos, especialmente, em casos de urgências médicas. A nova rota reduz em muito o tempo de permanência de pessoas estranhas dentro da Área, visto diminuir o número de veículos quebrados ou parados diante de atoleiros. Auxilia o escoamento da produção de castanha-do-pará e de frutos regionais, proporcionando ainda, o transporte na direção de produtos essenciais à comunidade. Mas, apesar de entenderem a importância do empreendimento, esperam ter seus direitos assegurados com o auxílio do Ministério Público Federal e a compreensão dos governantes do Estado.

Sabe-se que as rodovias são fundamentais para a "integração" das diversas regiões do país e, sobretudo em se tratando do sul do Pará. Mas a suposta "integração" não pode desconhecer o direito das minorias étnicas e/ou sociais que compõem o variado mosaico étnico-racial do Brasil. Os *Suruí* esperaram, pacientemente, como diplomatas todos estes anos, apesar das ações diretas, em três ou quatro oportunidades. Tentaram sempre evitar quaisquer transtornos à população das circunvizinhanças da Área e, mesmo, à política do Estado. Como

---

113. Para uma discussão aprofundada sobre o Polígono, consultar Emmi, Marília Ferreira et alli. 1987. "O Polígono Castanheiro do Tocantins: espaço contestado de oligarquias decadentes" *In: Pará Agrário*. Nº. 2, jan./jun., p.12-21.

vai longe o tempo do "integrar para não entregar" urge reparar o ultraje sofrido, pelos *Suruí*, com a perda de aproximadamente 200 hectares de território.

Ou como diz Sydenstriker Neto:

> "[n]os últimos anos, as nações indígenas, bem como o movimento dos seringueiros têm conseguido com extraordinária habilidade politizar e dar uma dimensão planetária para os processos em curso na Amazônia. Em grande medida através da atuação de suas organizações, a ocupação da Amazônia deixou de ser campo exclusivo de exercícios de estratégias de segurança nacional. Por outro lado, a visão da Amazônia enquanto vazio demográfico e social que exige ocupação [integrar para não entregar], mostrou-se infundada. Os povos da Floresta têm revelado não apenas que existem e ocupam a região, mas que possuem profundo conhecimento do meio que habitam e propostas de aproveitamento dos recursos." (1992:149, Grifos meus.)[114]

A rodovia produziu um corte de 11 km na floresta nativa, do território *Suruí*,[115] estendendo-se por mais de 100 m de largura. A largura foi calculada considerando a rodovia em si, o acostamento e as áreas de domínio da empresa rodoviária.[116]

Ao longo dos 11 km de corte é possível, ainda, encontrar uma área degradada pela retirada de piçarra necessária aos trabalhos da rodovia, cuja recuperação ambiental não foi providenciada até a presente

---

114. Para aprofundar a leitura sobre o tema, consultar: Sydenstricker Neto, J. M.. 1992. "Apontamentos para uma reflexão: população e meio ambiente no contexto amazônico" *In: Núcleo de Estudos da População Ambiente e Sociedade: possibilidades e perspectivas de pesquisa*. Campinas, UNICAMP.

115. Sem contar a área que serviu de apoio à abertura da estrada, qual seja o campo de pouso no centro da Área, invadindo a aldeia e alterando substancialmente o cotidiano *Suruí*.

116. As medidas foram tomadas pelo funcionário Josimar do L. Moraes Mendes, chefe do Posto Indígena Flexeira na Reserva Indígena Mãe Maria, da Administração Regional da FUNAI, em Marabá, em junho de 1998, designado que foi a acompanhar as antropólogas Jane Felipe Beltrão e Maria Fernanda Paranhos Paula e Silva.

data, e que foi alvo de tentativa de negociação entre os *Suruí* e a ENGEPLAN.[117] A negociação, considerada irregular, foi interrompida pela enérgica ação da titular do Ministério Público Federal em Marabá. A área degradada foi avaliada por técnico do Ministério Público Federal.[118]

3. Conhecendo o cotidiano do povo Suruí

Os *Suruí* conseguiram vencer o fantasma da depopulação ocasionada pelo contato e, a partir da década de 70 (século XX), apresentam um crescimento populacional invejável. A dizimação dos *Suruí* não chegou ao extermínio porque, durante muito tempo, localizavam-se no centro da floresta, em território contornado pelas águas dos rios Araguaia, Itacaiúnas e Tocantins. Ao abrigo dos *Kaiapó*, seus inimigos tradicionais e desconhecidos pela sociedade regional, pela dificuldade de acesso, especialmente, em época de estiagem.[119]

A regeneração da sociedade *Suruí* foi um desafio vencido pelo grupo com soluções criativas em termos de relacionamentos sociais.[120] Segundo os dados oferecidos pela FUNAI[121] a população da *Suruí* compreende, hoje, 202 indivíduos e entre estes indivíduos, o número de crianças e jovens é expressivo (Tabela 1).

---

117. Empreiteira responsável pelo alargamento e asfaltamento do trecho da BR-153 que atravessa a Área Indígena Sororó.

118. A vistoria foi realizada pelo Engenheiro Florestal do Ministério Público Federal Joanildo Santiago de Souza, que esteve na área em setembro de 1998. Para melhor compreensão do problema, consultar *Informação Técnica* No. 093/98- 4ª CCR.

119. O período de estiagem na região vai de maio a novembro.

120. Cf. LARAIA, Roque de Barros e DaMATTA, Roberto. *Índios e Castanheiros – A emprêsa extrativa e os índios do médio Tocantins.* São Paulo, Difel, 1967: Os Suruí e os Akuáwa-Asuriní. Para melhor compreender o impacto do contato sobre os *Suruí,* consultar RICARDO, Carlos Alberto., *Povos Indígenas do Brasil 8 sudeste do Pará (Tocantins).* São Paulo, CEDI, 1985: 102-107.

121. Dados fornecidos por José Luiz Montenegro, chefe do Serviço de Assistência da Administração Regional da FUNAI em Marabá, em março de 1998.

Tabela 1 - dados demográficos/*Suruí*

Faixa etária	Mulheres	Homens
00 a 01	04	02
01 a 05	15	18
06 a 10	21	19
11 a 15	15	15
16 a 20	11	12
21 a 30	17	17
31 a 40	07	06
41 a 50	08	05
mais de 50	03	07
Sub-total	101	101
Total **202**		

Entre os *Suruí* apenas 36 pessoas possuem mais de 30 anos de idade. O grupo perdeu, no contato com a sociedade nacional, seus membros mais experientes, pessoas que sabiam realizar as atividades tradicionais como: a coleta de frutos silvestres, a caça, a pesca e a agricultura. O fato reduziu, consideravelmente, seu potencial de produção e provocou a perda da autonomia econômica.

Ao mesmo tempo que o crescimento populacional ocorrido nos últimos anos é saudado como regeneração do grupo, as necessidades de consumo alimentar cresceram assustadoramente, sem que a capacidade de produção dos *Suruí* tivesse aumentado, muito pelo contrário.

A subsistência do grupo é obtida através dos poucos animais que conseguem capturar em suas terras. Uma vez que a caça se encontra bastante comprometida dada a reduzida dimensão da Área Indígena – quando comparada com outras terras indígenas, por exemplo Reserva Indígena Mãe Maria;[122] o grande incêndio ocorrido em 1996; e

122. A Área Indígena Sororó dispõe de 26.258 ha para 202 habitantes e a Reserva Indígena Mãe Maria dispõe de 62.488 ha para 380 habitantes, em 1998.

a ampliação e asfaltamento da BR-153, iniciado em 1997, concorreu para a chegada de grandes fluxos *kamará* (brancos) que insistem em caçar dentro da Área Indígena. A situação agravou-se a ponto de se tornarem evidentes os indícios de subnutrição na aldeia.[123]

Dadas as dificuldades de obter caça, os *Suruí* foram socorridos pelos *Gavião*. Por intermédio de um acordo entre as lideranças dos dois grupos, caçadores *Suruí* deslocaram-se para a Reserva Indígena Mãe Maria e capturaram jabutis em número suficiente para iniciar uma criação que possa abastecer, futuramente, o grupo. A chegada dos jabutis à aldeia foi comemorada,[124] todos envolveram-se na ação. As crianças banhavam os animais no açude próximo, os adultos providenciavam frutas para alimentá-los, outros dedicaram-se a separar os filhotes dos adultos e, outros tantos procuravam madeira para construir o criatório. Em pouco tempo, os jabutis estavam lavados, alimentados e depositados em um cercado provisório com muitos "vigias" à volta. A cena foi comovente, tanto pela expressão de solidariedade entre Nações Indígenas do Araguaia-Tocantins, como pelo significado do ponto de vista de obter alternativas alimentares.

Na aldeia, no momento da chegada dos caçadores, pouco tinha para alimentar os *Suruí*. Da alimentação oferecida aos responsáveis pelo transporte dos animais, constavam, unicamente, feijão e arroz "purinho, purinho"[125] e teve que vir de várias casas, tal a escassez enfrentada pelo grupo. Infelizmente, a ausência de alimentos faz parte do cotidiano *Suruí*. Nas oportunidades em que se esteve na aldeia, não presenciamos uma única refeição, apenas as crianças pequenas recebiam algum alimento e os menores que mamavam ao peito de suas mães.

---

123. Cf. Laraia, Roque de Barros & Santilli, Márcio Brando. 1997. *Sugestões para Gerenciamento Estratégico das Relações entre a CVRD e os Índios da área de Influência do Projeto Ferro-Carajás*. Brasília, Instituto Socioambiental. Inédito. Consultar, também, os Relatórios do Dr. João Paulo Botelho Vieira Filho depositados no Instituto Socioambiental, em São Paulo.

124. Ocorrida em 18 de outubro de 1998.

125. Expressão regional que significa "estar desacompanhado de carnes".

Em 1996, quando Laraia e Santilli estiveram entre os *Suruí*, para avaliar a assistência oferecida pela Companhia Vale do Rio Doce - CVRD relatam:

> "[o] rancho que levamos de Marabá para aldeia, adquirido com sobras do orçamento da Superintendência da Estrada de Ferro de Carajás, objeto de muita alegria e de muitos agradecimentos por parte da comunidade. À noite o consultor Roque Laraia foi homenageado com danças indígenas." (Laraia & Santilli, 1997: 7-8. Grifos meus.)

Cada profissional que atua ou atuou entre os *Suruí* pode oferecer depoimentos semelhantes aos que se apresentam acima, sejam eles/as missionários/as, indigenistas ou trabalhadores/as da rodovia BR-153.

Os *Suruí* consomem pescado, alimento altamente apreciado, mas, hoje, raros são os peixes que obtêm nos grotões próximos à aldeia, pois o rio Sororó, mais piscoso, só pode ser atingido em época de perambulação,[126] após o plantio da roça, dada a distância da aldeia. Completando a subsistência advinda da floresta, os *Suruí* coletam castanha, cacau e cupuaçu entre tantos outros frutos. O destaque para a castanha, o cacau e o cupuaçu advém da possibilidade de

---

126. Chama-se perambulação a ação de membros das sociedades indígenas que são obrigados a percorrer, a perambular cuidadosamente seu território em busca de caça, raízes comestíveis, frutos nativos, materiais para construção de suas moradias etc. Os indígenas perambulam, vagam, atravessam seus território trabalhando, buscando seu sustento quotidiano. Entretanto, ainda hoje, a sociedade nacional toma esta cuidadosa ação dos grupos indígenas como "...perambulagem sem destino, procurando não se sabe o que...", pois, supostamente, nós, os ditos civilizados, sempre sabemos aonde ir e como ir, sem maiores delongas. É importante observar que os índios de qualquer Nação não restringem sua perambulação à terra indígena, mas continuam a usar todo o seu território, o que gera um sem-número de conflitos. No caso dos *Suruí* o fato é a expressão do que se afirma, pois as terras demarcadas, como Área Indígena Sororó não correspondem ao território tradicional, bem mais extenso, que ainda hoje os membros do grupo tentam reaver através da revisão dos limites de suas terras. Dizem os *Suruí* que "...os antigos num pensava que ia crescer e ser muito..." o lamento é cruel e aponta para os erros praticados pelas autoridades responsáveis pela Política Indigenista do Brasil, país que não assume sua digna feição indígena plural e multifacetada.

comercialização do cacau e do cupuaçu no mercado mais próximo, no município de São Domingos do Araguaia. Quanto à castanha, a produção é um pouco maior, embora muito reduzida em função do desmatamento e dos sucessivos incêndios na floresta.

A maior parte da dieta alimentar ainda é oriunda da agricultura, como no passado. Os *Suruí* plantam mandioca, milho, banana, cará e inhame, itens da dieta tradicional. Hoje, plantam arroz, elemento novo na alimentação do grupo, que em época de penúria chega a ser o único alimento disponível na aldeia.

Os *Suruí* plantam algodão que, evidentemente, não faz parte da dieta alimentar, mas é utilizado na tecelagem. Entretanto, como está sendo plantado em pequena quantidade, não permite, ao grupo, produzir suas redes e tipoias para carregar crianças. As tipoias estão sendo produzidas com barbante fornecido pela missionária que atua na aldeia.

O grupo mantém uma pequena criação de gado bovino, equino e caprino. Mas, salvo engano, os animais não são utilizados na dieta quotidiana. Os equinos são utilizados para retirar a produção de castanha-do-pará no interior dos castanhais. Aliás, as obras da BR-153 romperam as cercas de arame que confinavam o gado. Em junho de 1998, quando se esteve pela primeira vez na aldeia, os animais estavam soltos no pátio da aldeia, que encontrava-se infestado de fezes, provocando graves problemas de saúde, sobretudo nas crianças que andam despojadas de roupas e calçados.[127]

Suprir as necessidades de consumo tornou-se uma questão imperiosa. Para melhor compreender as dificuldades, processou-se uma estimativa anual de consumo entre os *Suruí*, apresentada a seguir (Quadro 1):

---

127. Na oportunidade, as antropólogas conversaram com a comunidade para retirar o gado da aldeia e com os responsáveis da empresa para refazerem as cercas. Em setembro, encontrou-se o gado confinado e o pátio da aldeia razoavelmente limpo. Mas a ação foi feita pelos *Suruí*, talvez em atenção às explicações dadas em junho, pois a empresa não refez as cercas, não cumpriu o acordado.

Quadro 1 – área indígena sororó dados sobre consumo de alimentos[128]

Produtos	Quantidade anual
Arroz	2.000 sacos [129]
Feijão	1.500 “
Mandioca	4.000 “ [130]
Milho	250 “
Inhame	100.000 K
Cará (branco e roxo)	100.000 K
Macaxeira[131]	

O levantamento é imperfeito e não contempla todos os itens da dieta, mas oferece um panorama do volume de alimentos e das importâncias que precisam ser desembolsadas.[132] Torna-se necessário que as ações governamentais sejam redimensionadas para atender as demandas. Afinal, aos *Suruí*, é preciso assegurar uma sobrevivência digna, autônoma.

Não foram, os *Suruí*, responsáveis pelos sucessivos desmatamentos executados em suas terras. A primeira ação devastadora foi de responsabilidade do Exército brasileiro, pois diz respeito ao campo de pouso e a abertura da OP-2. O que vem a seguir são consequências da abertura da malha rodoviária e do alargamento e asfaltamento da BR-153.

A seguir apresenta-se um levantamento da produção do castanhal das terras *Suruí*, colocação a colocação, antes e depois da passagem da BR-153 (Tabela 2).

---

128. Os dados foram coletados em reunião da comunidade, realizada em 17 de junho de 1998. A metodologia utilizada para cálculo foi a quantidade de alqueires plantados em roças tradicionais e/ou compras de gêneros alimentícios no mercado regional.

129. Arroz com casca. Um saco possui 60 kg.

130. Em sacos de farinha.

131. Correspondente a 10 alqueires.

132. Não houve tempo suficiente para acompanhar o dia a dia e fazer as anotações casa por casa, mas as indicações dos interlocutores/as foram bastante precisas.

Tabela 2 – Castanhal *Suruí* (no corte da BR-153, sentido Aldeia/Gameleira)[133]

Colocação[134]	Localização/Margem[135]	Produção
01. Pau Preto	km 1[136]	nada
02. Água Fria	km 3	40[137]
03. Cupú	km 4.5	20
04. São Joaquim	km 6	nada
05. São Raimundo	km 6.7	nada
5 Colocações		60

Tomando por base uma produção anual de 1.200 a 1.300 hectolitros de castanha,[138] a queixa tem fundamento: a produção de castanha foi reduzida em mais de 70%. A cada ano, os *Suruí* deixam de ganhar, pelo menos, o correspondente a 950 hectolitros de castanha. Durante 26 anos a comunidade deixou de receber o correspondente a 24.700 hectolitros de castanha. Considerando o preço da última safra R$ 30,00 (trinta reais) por hectolitro, os *Suruí* deixaram de receber R$ 741.000,00 (setecentos e quarenta e um mil reais) em valores da época.

133. As informações foram coletadas a partir de depoimentos dos membros da Comunidade Indígena *Suruí/Aikewara* e de observação das colocações ao longo da BR-153 feitas pelo engenheiro florestal Carlos de Araújo Loureiro Júnior da FUNAI; e pela antropóloga Jane Felipe Beltrão. *Arumã* e *itamaré* foram os interlocutores principais, destacados pela comunidade para acompanhar o trabalho técnico. Não foi possível fazer um levantamento mais profundo, porque os mais experientes não podem mais oferecer informações e, a comunidade não dispõe de registros escritos. Para uma visão aprofundada da produção de castanha no sul do Pará.

134. No caso, estão listadas, unicamente, as colocações que ficam às margens da BR-153.

135. A passagem da rodovia, na década de 70, produziu o corte das colocações de castanha O fato determinou a drástica redução das safras anuais.

136. O corte produzido pela rodovia, algumas vezes, reduziu o tamanho da colocação à uma das margens.

137. Em hectolitros.

138. O cálculo foi feito tomando por base: as menores safras obtidas pelos *Gavião*; a extensão das terras *Suruí*; e os valores obtidos pela FUNAI com a venda da produção *Suruí* em 1974/1975. Sobre o assunto consultar: Ricardo, Carlos Alberto. 1985. *Povos Indígenas do Brasil 8 sudeste do Pará (Tocantins)*. São Paulo, CEDI.

Há grande probabilidade da produção ter sido maior no passado, pois, como informam os *Suruí*:

> "[d]esapareceu muito... por dia eles derrubaram, naquele tempo das motosserra e das máquinas, mais de dez pés de castanheira, foi muito mesmo. Quando começou a 'queimá' pasto,[139] acabou castanha, cupú, cacau e até no Água Preta[140] eles queimaram. Tudo é assim fino,[141] queimô não dá mais, mesmo que não derrube..."[142]

Infelizmente, não há registros sobre a produção, nem da época em que a FUNAI era responsável pela comercialização da safra de castanha dos *Suruí*. Sabe-se, apenas, que:

> "o valor arrecadado com a comercialização da castanha era assim distribuído: 45% do total deveria ser aplicado no próprio PI; 10% corresponderia ao "dízimo", isto é a quantia que a Delegacia retirava dos Postos produtivos e deveria enviar àqueles improdutivos; se desconhece o destino dado aos 45% restantes." (Ricardo, 1985: 111. Grifos meus.)

É previsível que a FUNAI não se ocuparia da produção *Suruí* se os lucros não justificassem o 'dízimo' e mais os 45% que o órgão não informa o destino.

Outra via de cálculo é tomar o espaço da rodovia, ou seja, 11 km de comprimento por 100 m de largura, assim a perda corresponde

---

139. A 'queimá' significa colocar pasto, plantar pasto. Como a queimada precede a colocação do pasto e a queimada traz inúmeros prejuízos, na região fala-se em 'queimá' pasto.

140. Refere-se a colocação Água Preta, uma das mais produtivas do território *Suruí*, cortada pela OP-2, hoje BR-153.

141. Diz-se que algo da flora é 'fino' quando sua sensibilidade é alterada pelas circunstâncias ambientais. No caso, a castanheira, o cupuaçuzeiro e o cacaueiro são sensíveis ao fogo. No que se refere à castanheira, o fogo afugenta, faz desaparecer os insetos polinizadores, causando danos irreparáveis à produção.

142. Conversa mantida com os *Suruí*, em 02.set.1998, quando os mais experientes relataram o passado lamentando as ocorrências.

a 110 hectares.[143] Considerando, ainda que o castanhal *Suruí* encontra-se no Polígono da Castanha e que a ocorrência na área é de uma castanheira por hectare e que a produção anual é 0,5 hectolitros, teoricamente ter-se-ia: 110 castanheiras, produzindo 55 hectolitros de castanha, que poderiam ser vendidos a R$30,00 (trinta reais) o hectolitro. A comunidade receberia R$ 1.650,00 (hum mil seiscentos e cinquenta reais) ao ano. Em 26 anos as perdas somam R$ 42.900,00 (quarenta e dois mil e novecentos reais) em valores da época.

Embora se saiba que "a produtividade das castanheiras apresenta variação de 0,16 a 0,55 hl/ha de castanha com casca, se se considerar o conjunto da área do castanhal" (Kitamura & Müller,1984 *apud Homma et ali*, 1996: 528). E "a densidade de castanheiras varia entre 33 a 107 castanheiras adultas por lote de 50 ha" (Homma et ali, 1996: 528).[144] Observe-se que tanto Kitamura e Müller como Homma *et alli* referem-se a castanheiras em lotes de colonos e não em extensas áreas como no caso em estudo. Portanto, as estimativas estão aquém dos prejuízos produzidos. Além disso, não se tratou, aqui, da questão da reprodução das castanheiras e dos estragos produzidos pelas queimadas tão frequentes no sul do Pará.

A avaliação da produção entre os *Suruí* ou em qualquer outra área indígena fica prejudicada porque as estatísticas, oficiais ou não, sempre deixaram de lado a produção oriunda de terra ou território indígena. No primeiro caso, por estar sob jurisdição da FUNAI e no segundo, pela impossibilidade de controlar a produção, quer a coleta feita pelos índios, quer feita pelos brancos, sobretudo porque, no

---

143. Os dados que se apresenta a seguir foram calculados com o inestimável auxílio do Centro Agro-Ambiental do Tocantins (CAT) da Universidade Federal do Pará (UFPA), por intermédio do educador Emmanuel Vamberg, profundo conhecedor da região que trabalha com pequenos agricultores há mais de 20 anos e do engenheiro agrônomo Anísio Augusto de Souza Moura, o qual também desenvolve trabalho junto aos pequenos agricultores da região do Tocantins. Registre-se, na oportunidade, especial agradecimento a Jean Hébètte, coordenador do CAT, e sua equipe que não pouparam esforços para cooperar com a elaboração do presente laudo.

144. Cf. Homma, Alfredo Kingo Oyama *et alli*. 1996. "Razões de Risco e Rentabilidade na Destruição de Recursos Florestais: o Caso dos Castanhais em Lotes de Colonos no Sul do Pará" *In: Ver. Econ. Nord. Fortaleza*. Vol. 27, Nº. 3, p. 515-535.

último caso, é fruto de saque ou roubo, fato jamais declarado. Invariavelmente, os pesquisadores alertam que nas tabelas apresentadas não estão incluídas as áreas sob jurisdição da FUNAI. Aliás, se computados os dados das áreas sob jurisdição da FUNAI, dificilmente os mesmos poderiam ser confiáveis. Isto é especialmente correto no caso dos *Suruí*, pois durante anos a comunidade lutou com os desvios de castanha feitos por funcionários do órgão tutelar. Fato sempre presente no depoimento dos líderes, especialmente ao referirem à retomada da comercialização da castanha (sem intervenção da FUNAI), nos idos dos anos 70, com a assessoria da antropóloga Iara Ferraz.

A julgar pelas observações de Homma (1996), no trabalho anteriormente mencionado, o castanhal *Suruí* é extremamente viável: "a viabilidade da extração de castanha-do-pará naquela região (sul do Pará) depende da existência de grandes áreas." Prossegue dizendo, "a atual ênfase que se coloca na transformação dos estoques de castanhais em propriedade comum, como se propõe com a criação das reservas extrativistas, quando este recurso se torna escasso não assegura a sua conservação e a preservação da floresta" (Homma *et alli*, 1996: 519).

Apesar das perdas ocorridas na Área Indígena Sororó, os *Suruí* mantiveram a floresta, confirmando a opinião informal dos estudiosos que veem as terras indígenas com redutos de preservação e sustentabilidade, desde que o Estado garanta a inviolabilidade de suas terras. Portanto, o Governo do Estado e o Governo Federal devem responder pela indenização do grupo.[145] Afinal, as terras de Sororó são propriedade da União e não dos próprios *Suruí*, mas destinadas à sua posse permanente, garantindo usufruto exclusivo de todos os recursos nela existentes. A realização de obras de qualquer natureza em terras indígenas requer reparos, pois provoca danos qualitativamente diferentes dos provocados a outras populações.

---

145. Ao longo dos 30 anos, a rodovia que corta as terras *Suruí* esteve ora sob jurisdição estadual, ora sob jurisdição federal, sem que nenhuma providência fosse tomada.

A ocorrência de castanheiras indica, também, a presença de cupuaçuzeiros, portanto deve-se trabalhar as perdas relacionadas à coleta de cupuaçu, que também precisam ser consideradas, para tanto toma-se por base o espaço perdido para a rodovia. A ocorrência de cupuaçuzeiros é de três pés por hectare, a produção média anual é de cinco frutos por pé. Teoricamente, ter-se-ia perdido 660 pés, que teriam produzido 3300 frutos, que vendidos a R$ 0,50 (cinquenta centavos) o fruto, valor alcançado na última safra, o montante anual seria de R$ 825,00 (oitocentos e vinte e cinco reais), como a perda se estende por 26 anos o montante vai a R$ 21.450,00 (vinte e um mil, quatrocentos e cinquenta reais), valores da época.

Uma vez mais, chama-se atenção para as estimativas pois "quanto ao cupuaçuzeiro, tal como a castanheira, a sua concentração é bastante heterogênea. Nas áreas de alta concentração, a densidade pode alcançar cinco árvores/ha, com uma produção média de cinco frutos/pé. Um produtor com 30 ha de floresta, afirmou possuir 450 pés nos qual colheu 2.000 frutos no período de novembro a março,..." (Homma *et alli*, 1996: 528). Não há dados disponíveis sobre Sororó, nem sobre a coleta do fruto em áreas de floresta.

Observe-se a Tabela 3, onde as perdas referentes à castanha e ao cupuaçu, no espaço da rodovia, estão estimadas.

Tabela 3 – Castanhal Sororó (No corte da BR-153)

Fruto	Ocorrência	Produção estimada	Preço alcançado	Total anual
Castanha	110 castanheiras	55 hectolitros	R$ 30,00	R$ 1.650,00
Cupuaçu	330 cupuaçuzeiros	825 frutos	R$ 0,50	R$ 825,00
TOTAL ANUAL				R$ 2.475,00
TOTAL EM 26 ANOS				R$ 64.350,00

Os cálculos deixaram de considerar a possibilidade de venda, não do fruto, mas da polpa do cupuaçu processada, cujo preço alcança maiores cifras no mercado regional.

Voltando à eloquente descrição coletiva do processo de destruição da floresta e do castanhal Água Preta. Agora, a preocupação trata dos bens de valor inestimável, dado o uso diferenciado pelos *Suruí*.

A caça é a principal fonte de alimentação proteica do grupo. A morte de animais sem ser pela caça e sem ser para utilizar como alimento é, sobretudo para os mais velhos, um crime, um desperdício que o grupo jamais praticou. Assistir à destruição de seu patrimônio, sem poder impedir a ação dos "pedradores" foi, para os *Suruí*, um trauma. Para a comunidade caçar é trabalho, não esporte. Quando *Suruí* vai à caça procura alimentos para prover o seu grupo doméstico. É difícil estimar corretamente as perdas, pois o número de espécies existentes no passado era superior às existentes hoje em dia. Mas, tomando por base as caçadas ainda hoje realizadas pelos *Suruí*, é possível vislumbrar as perdas. Nas diversas oportunidades que se esteve na aldeia, os caçadores voltavam, após dois dias de ausência, com cerca de 15 a 20 animais abatidos. Entre os animais abatidos pode-se contar macacos, pacas, veados, pássaros e antas. No passado, dizem os mais velhos, a quantidade de caça era pelo menos o dobro do que se abate hoje, era possível trazer uma quantidade bem maior de veados, antas e queixadas, para alimentar grande número de pessoas.

Se hoje abate-se entre 15 e 20 animais por caçada e faz-se de uma a duas caçadas por semana, em um ano são realizadas em torno de 70 a 80 caçadas. Tomando as cifras mais baixas (20 animais X 70 caçadas) abate-se 1400 animais por ano. Se no passado trazia-se o dobro de animais, os *Suruí* utilizavam anualmente 2800 animais para sua alimentação. Em 26 anos os *Suruí* deixaram de consumir 31.000 animais.[146]

Caso a caça não possuísse valor de uso, mas de venda, os animais caçados poderiam ser comercializados a preços que variam entre R$ 20,00 (vinte reais) e R$ 100,00 (cem reais) de acordo com o animal

146. O cálculo foi feito levando em consideração o insucesso das caçadas e uma perda de 50% da caça em função do desmatamento.

e o porte. Considerando que, no passado, os animais de maior porte eram frequentes, o valor da média calculada é de R$ 30,00 (trinta reais) por animal abatido. Como deixaram de ser consumidos 31.000 animais em 26 anos, um caçador não índio teria ganho R$ 930.000,00 (novecentos e trinta mil reais) com o comércio.

O cálculo, do ponto de vista dos *Suruí*, é uma ficção. Na verdade, para uma avaliação correta seria necessário "transformar" animais em proteínas e calcular a perda levando em conta a população e os períodos de carência alimentar ao longo dos 26 anos, além, o fato de ter que considerar o desânimo dos caçadores por não conseguirem trazer caça em quantidade suficiente para alimentar a aldeia. Não caçando com a mesma intensidade, os jovens deixam de ser treinados para o exercício da caça. Portanto, nem todas as perdas podem ser avaliadas. Quanto se deixou de comer? Quantas mulheres gestantes deixaram de consumir alimentos em quantidade satisfatória? Quantas crianças deixaram de se alimentar e viram prejudicar seu crescimento? Quantas pessoas ficaram doentes por alimentar-se insatisfatoriamente? São perguntas para as quais não se tem resposta. São danos morais inegociáveis.

As perdas *Suruí* não se resumem à castanha, ao cupuaçu e à caça, elas vão além. A devastação de área tão extensa produz implicações permanentemente. Por exemplo, a eliminação de espécies vegetais afugenta as espécies animais. Com base no depoimento do grupo, quando são eliminadas as espécies frutíferas que alimentam determinados animais, a caça se dispersa. Com isso, os caçadores precisam percorrer uma trilha bem maior para obter resultados. Por mais experiente que seja o caçador, hoje, o resultado da caça não é mais suficiente para alimentar os membros do seu grupo doméstico. De outro lado, os mais jovens que deveriam estar sendo treinados para a prática da atividade, ocupam grande parte de seu tempo estudando, daí o apoio aos caçadores atuantes e a substituição dos mais experientes não está sendo feita como no passado. Com o passar do tempo, as dificuldades vão se acumulando.

No caso da vegetação, as palmeiras de açaí e de bacaba, os cupuaçuzeiros e tantas outras espécies que fornecem frutos à dieta tradicional devem ser procuradas em áreas cada vez mais distantes da aldeia demandando maior tempo de coleta.

Para se ter uma noção da variedade de frutos, consumidas pelo grupo, em reunião realizada em 15 de junho de 1998 com a comunidade, um levantamento apresentado a seguir sobre frutos comestíveis na Área Indígena Sororó: açaí,*[147] bacaba,* bacuri, banana, cacau, cajú, castanha-do-pará,* côco, cupuaçu,* genipapo,** ingá, jaca, mamão, manga e urucu.**

O inventário dos frutos comestíveis é incompleto, mas oferece uma noção das necessidades de consumo e das relações comerciais mantidas pelo grupo com o mercado regional. Como, em geral, são frutos nativos, são objeto de coleta e dependem da ocorrência dos mesmos na floresta, a devastação provoca perdas irreparáveis. Um ou outro fruto pode ser plantado próximo às casas e/ou nas roças colocadas pelo grupo. Hoje, várias dessas espécies estão sendo plantadas como forma de compensar as perdas. É o caso do cupuaçu, mas a atividade requer treinamento adequado para lidar com as mudas e preparação de viveiros. Outras espécies requerem conhecimentos especializados de manejo florestal, como o açaí, a bacaba e outros. Mais recentemente, passaram a participar de cursos oferecidos pelo Centro Agro-Ambiental do Tocantins (CAT), unidade da Universidade Federal do Pará (UFPA) que atua junto aos pequenos agricultores via atividades de pesquisa, ensino e extensão no sul do Pará. Durante as várias estadas na aldeia, presenciou-se a saída de jovens para participar destes eventos. Esforço há, mas ainda é necessário assessoria e assistência técnica ao grupo para que os frutos possam germinar.

---

147. Os frutos assinalados com: (*) são consumidos e comercializados sistematicamente; (**) são utilizados na pintura corporal. Os demais fazem parte da dieta alimentar do grupo.

É interessante observar que, apoiados, os jovens poderão superar a situação referente às dificuldades de obter gêneros alimentícios em maior quantidade, pois estão dispostos e preparados, com a ajuda dos mais experientes e com uma boa assessoria técnica, é possível levar adiante projetos agrícolas.

Deve ser enfatizado que de maneira alguma os *Suruí* desejam que o desenvolvimento das terras seja feito por intermédio de grandes empreendimentos, como na conversão de extensas áreas em espaços para agricultura mecanizada, pois esta opção significa devastação e este tema é tabu para a comunidade. A comunidade, sob a orientação do capitão *Mairá Suruí*, discutiu com técnicos e educadores do CAT as alternativas viáveis para evitar desmatamento e, ao mesmo tempo, garantir a autossustentação da comunidade.

O Laudo Antropólogico, por razões didáticas está dividido em duas partes. Inicialmente, apresentam-se as reivindicações referentes à estrada propriamente dita e, em seguida, à indenização requerida pela Comunidade Indígena *Suruí/Aikewara* ao Governo do Estado do Pará em função da abertura e pavimentação da BR-153.

As duas partes são estruturadas a partir de considerações que objetivam contextualizar as reivindicações apresentadas, pelos *Suruí*, em troca de substancial fatia de seu território subtraída, arbitrariamente, há 26 anos.

É importante asseverar que todas as reivindicações apresentadas foram discutidas exaustivamente com os *Suruí* e aprovadas pela liderança do grupo. A responsável pelo Laudo limitou-se a encaminhar as demandas e a esclarecer cada ponto que pudesse parecer obscuro. Quando necessário, contou-se com a assessoria de técnicos aptos a dirimir as dúvidas existentes.

O clima da discussão e negociação foi sempre amistoso e diplomático, um fator que contribuiu para o entendimento foi o de que o capitão *Mairá Suruí* esteve sempre presente facilitando a compreensão de todos, posto dominar razoavelmente a língua portuguesa. Mas,

em alguns momentos, a comunidade perdeu a tranquilidade e lançou mão de ações diretas, especialmente porque as medidas urgentes relativas à passagem da rodovia demoraram a ser iniciadas.[148] O fato trouxe transtornos para o grupo, cansado de esperar pelas soluções e de assistir a invasão de suas terras por caçadores "brancos" que se apropriam dos poucos animais de caça ainda encontrados em território *Suruí*. Foram questões políticas extremamente delicadas. Como dizem Laraia e Santilli, estas situações podem ser entendidas retomando a história do contato,

> "...em que esses grupos viviam em condições de suprir suas necessidades segundo seus usos, costumes e tradições... Se conflito há, ele terá sido instaurado por uma iniciativa da sociedade envolvente, e todos que dele tomarem conhecimento concordarão que a comunidade indígena envolvida é a parte mais fraca e prejudicada no conflito." (1997: 30)

A exemplo do que Stroh (1995) argumenta sobre as etapas de negociação concernente ao meio ambiente, ao homem e ao desenvolvimento, faz-se necessário compreender que:

> "um processo de negociação, qualquer que seja ele, não pode ser conduzido sob uma ótica linear. A democracia moderna pressupõe a existência de divergências e conflitos de interesses entre as partes envolvidas em uma negociação, e as situações de confronto não podem ser identificadas como anomalias do processo, mas como elementos intrínsecos da pluralidade de interesses, onde estão retidos antagonismos, ambiguidades,

148. Pelos relatos os *Surui* lançaram mão de ações diretas em duas oportunidades: novembro de 1997 – obstruíram a estrada que corta a reserva, e setembro de 1998, prenderam o maquinário da empresa de engenharia responsável pelo alargamento e asfaltamento da BR 153. Em ambos os casos, a convite da comunidade intermediei a saída. Chamo ação direta as medidas radicais utilizadas pelos coletivos quando o Estado faz ouvidos moucos às demandas por direitos.

desconfianças e oposições que podem ser superadas em um processo interativo, onde se busquem soluções compartilhadas."(1997: 30 *sic*.)

No caso, os interesses *Suruí*, apesar da intervenção da Procuradoria da República em Marabá, continuam relegados a segundo plano pelo empreendedor, na medida em que as ações, tidas como urgentes, foram proteladas, causando dificuldades e conflitos.

A propósito da BR 153, medidas urgentes[149]

Ao discutir com os *Suruí* as reivindicações em relação à rodovia em si e as alterações necessárias, ainda, na fase de implementação das obras, obedeceu-se ao bom senso e à experiência da comunidade no trato com a sociedade nacional. É importante asseverar que as reivindicações observam a documentação do Departamento Nacional de Estradas de Rodagem (DNER)[150] no que diz respeito aos impactos ambientais e a mitigação dos mesmos, e devidamente adequadas a situação *sui generis* produzida pela BR 153, qual seja, a de atravessar a Área Indígena Sororó.

Considerando que:

- O alargamento e a pavimentação da estrada intensificará o trânsito de veículos na rodovia, facilitando especialmente o fluxo de veículos de carga e de passageiros, uma vez que as interligações entre os diversos municípios do sul do Pará tornar-se-á viável.

---

149. A primeira versão deste item do Laudo Antropológico foi entregue à Dra. Neide M. C. Cardoso de Oliveira, Procuradora da República em Marabá, em 13 de julho de 1998, em reunião realizada em Belém, na presença do Engenheiro Hélio Cardoso, representante da SETRAN.

150. Cf. MINISTÉRIO DOS TRANSPORTES/DNER. Corpo Normativo Ambiental para Empreendimentos Rodoviários. Rio de Janeiro, 1996 a; Instruções de Proteção Ambiental das Faixas de Domínio e Lindeiras das Rodovias Federais. Rio de Janeiro, 1996 b; Manual para Ordenamento do Uso do Solo nas Faixas de Domínio e Lindeiras das Rodovias Federais. Rio de Janeiro, 1996 c; e Manual Rodoviário de Conservação, Monitoramento e Controle Ambientais. Rio de Janeiro, 1996 d.

- A intensificação do tráfego acarretará o aumento exagerado de ruídos e perigos.
- Uso da rodovia pelos *Suruí* é intenso. Cotidianamente, os *Suruí* transitam pela BR-153 utilizando transportes coletivos e particulares, bicicletas e, sobretudo, caminhando, coletando frutos regionais e/ou buscando caça.
- Grande número de crianças, jovens e adultos, que vão ao banho, à escola, à mata e/ou ao pasto localizados em ambas as margens da rodovia.
- Os adultos da aldeia (alguns em idade avançada) caminham às margens da rodovia ou cruzam a rodovia várias vezes durante o dia em busca de castanha-do-pará, cupuaçu, açaí e bacaba, dentre tantos outros frutos nativos coletados e ao final da jornada carregam às costas cestos enormes e pesados. Caçam animais silvestres nas matas da Área Indígena e pescam nos grotões, igarapés, ribeirões e rios que cortam suas terras. Atividades estas que por serem tradicionais são executadas pelos mais experientes, o que significa dizer aqueles que possuem mais idade e, consequentemente, menos traquejo com o mundo dos brancos.
- O gado criado pelos *Suruí* pasta nos campos, próximo à Gameleira, área localizada longe da aldeia e do lado oposto a mesma, ou seja, cruzando a rodovia. Todos os dias os vaqueiros atravessam de um lado a outro, pelo menos duas vezes por dia, tangendo o gado. Nos últimos meses, em virtude das obras de implementação da rodovia terem "afundado" as cercas de arame farpado[151] pertencentes aos *Suruí*, o gado perambula no pátio da aldeia, acarretando sérios problemas de saúde.

---

151. A movimentação de terra causada pelo alargamento da rodovia provocou mudança de nível. Consequentemente, as cercas que antes impediam a saída dos animais, "afundadas" perderam o sentido. Situação simples de remediar, mas como o empreendedor acostumou-se a fazer os reparos ao final, quando a obra está pronta, até outubro próximo passado nada foi feito.

- O trânsito na BR-153, após a pavimentação, facilitou a entrada e saída de estranhos na Área Indígena. Assim sendo, a ameaça de invasão e ocupação das terras torna-se permanente, bem como o roubo de castanha-do-pará, cupuaçu e animais silvestres pode tornar-se frequente comprometendo sobremaneira a sobrevivência dos *Suruí*.
- Os acidentes e os atropelamentos multiplicaram-se após a pavimentação da rodovia, trazendo pânico aos *Suruí*. Cada caso é vivenciado intensamente pelos índios, pois traz à tona lembranças até então encobertas pela poeira do tempo.[152]

Pelo exposto, os *Suruí* reivindicam um tratamento especial, de pleno direito, já que são uma minoria étnica, adequado à situação vivida com o alargamento e a pavimentação da BR-153:

- **Trevo** à entrada da aldeia para facilitar a entrada e saída dos *Suruí* sem maiores riscos para/da aldeia.
- **Construção de passagem subterrânea** à altura da rodovia onde as atividades de caça são mais intensas.[153]
- **Abertura de espaço para caminhadas**, a partir da cerca afixada pelo DNER, para facilitar as andanças dos coletores e dos caçadores *Suruí* em ambas as margens da rodovia e em toda a extensão do corte, ou seja, nos 11 Km que atravessam a Área Indígena.[154]

---

152. Acidentes ocorridos durante o mês de outubro abalaram a comunidade. Um deles foi o atropelamento de um morador do povoado próximo que perdeu um dos membros superiores no desastre. Observe-se que o acidente não ocorreu dentro da Área Indígena e, felizmente, não comprometeu a integridade física de nenhum *Suruí*. Alegam os *Suruí* que "só o vento derruba", ou seja, o veículo em alta velocidade desloca ar e desequilibra quem está caminhando à beira da estrada. A observação é pertinente. Até o momento, outubro de 1998, nenhuma placa de advertência, mesmo provisória, foi afixada ao longo da rodovia.

153. Segundo o *Cronograma de Beneficiamento da Aldeia Sororó*, a obra está prevista para outubro/novembro de 1998.

154. Idem, prevista para outubro de 1998.

- **Colocação de lombadas e redutores de velocidade** ao longo dos 11 Km da rodovia que cortam a Área Indígena. As lombadas e os redutores devem ter intervalos que, efetivamente, reduzam a velocidade dos veículos. A comunidade exige duas destas providências sejam colocadas à entrada do acesso à aldeia e na área de caça no para evitar atropelamentos.[155]
- **Afixação de pórticos**, com placas indicando entrada em Área Indígena nos limites do corte feito pela rodovia em território Indígena. É importante que as placas refiram à legislação federal que impede, salvo força maior, parada, permanência e/ou estada em território *Suruí*.
- **Afixação de placas educativas** contendo informações sobre: entrada em área indígena; velocidade reduzida para 40 Km na extensão da Área Indígena; escolares na pista; a necessidade de evitar manuseio de objetos que possam produzir fogo ou faísca pondo em risco a flora e a fauna da região; e animais na pista.
- **Construção à entrada do acesso à aldeia**[156] de: guarita em alvenaria; portão de ferro de correr com cadeado; cobertura em telha na extensão do portão; muro de ambos os lados numa extensão de 10 metros, seguida de cerca de arame liso em toda a extensão da rodovia e em ambas as margens. A construção objetiva colocar obstáculo à entrada da aldeia, posto que a Área Indígena tem sido local de abandono de cadáveres na região.[157]

---

155. Idem, Ibidem, prevista para dezembro de 1998.

156. A reivindicação inicial dos *Suruí* era acanhada e requeria, apenas o conserto da porteira à entrada da aldeia, que, até o momento do conflito, não foi levado a termo. Entretanto, considerando os perigos da rodovia, a estrutura da entrada foi alterada. Prevista para setembro/outubro de 1998.

157. Os perigos cresceram nos últimos dois meses (setembro/outubro 1998). Em outubro, houve um atentado a integridade *Suruí*, forasteiros invadiram a aldeia e atearam fogo em uma das casas pertencentes à comunidade. Nenhuma providência para a apuração do caso foi tomada por parte da FUNAI. Aliás a violência contra os *Suruí* parece fazer parte da rotina.

- **Restauro do acesso** à aldeia com pavimentação asfáltica, devidamente acompanhada de meio fio, bueiros e proteção para evitar erosão da entrada até o ambulatório médico, evitando o pátio da aldeia.[158]
- **Colocação de colchetes** ao longo da cerca de arame farpado que o DNER deve assentar em ambas as margens da rodovia ao longo da Área Indígena, pois as áreas são utilizadas constantemente em função da caça e da coleta de frutos pelos *Suruí*.[159]
- **Paradas cobertas para passageiros** de transporte coletivo de ambos os lados da estrada, situadas à uma distância de 500 metros do acesso à aldeia. Com placa de parada exclusiva para os transportes utilizados pelos *Suruí*.[160]
- **Manutenção** constante da rodovia, especialmente no trecho que atravessa a Área Indígena, bem como do acesso à aldeia.

Apesar das medidas estarem sendo implementadas, há reclamações por parte dos *Suruí* pois o diálogo não foi plenamente estabelecido entre a comunidade e a empreiteira responsável pela obra. As providências estão sendo tomadas sem que a chefia do grupo seja convidada a participar. É necessário estabelecer um contato que facilite a compreensão e o diálogo, pois trabalhar em Área Indígena implica em conversas diárias para evitar dificuldades ou rompimentos.

Durante a ação direta dos *Suruí*, setembro passado, quando os trabalhos da BR-153 foram interrompidos na Área Indígena Sororó, a comunidade exigiu durante as negociações, das quais não se participou, o seguinte:

---

158. Previsto pelo *Cronograma* para outubro de 1998.

159. Pelo *Cronograma*, prevista para setembro/outubro de 1998.

160. Prevista, segundo o *Cronograma*, para novembro de 1998.

- **Aquisição de veículo com tração nas quatro rodas, em nome da Comunidade Indígena *Suruí*/*Aikewara*** para vigilância das terras da Área Indígena. Ao veículo deve ser garantida a manutenção e reparos necessários para o perfeito desempenho das tarefas de supervisão e vigilância.[161]
- **Custear processo de aprendizagem e aquisição de carta de motorista para quatro membros da Comunidade** a saber: *Mahu Suruí, Ywkata Suruí, Aikassá Suruí* e *Awapeu Suruí*.[162]

As reivindicações parecem fora de lugar, mas a demora em realizar as medidas urgentes criou outras demandas, daí as reivindicações pois o território *Suruí* tornou-se mais vulnerável e os perigos de invasão e depredação do patrimônio indígena frequentes. Urge, inclusive, que os negociadores – no caso os representantes da SETRAN, engenheiro Francisco Cidon; da FUNAI, Eimar Araújo; e da ENGEPLAN, engenheiro Ruy Klautau de Mendonça – informem a comunidade sobre as solicitações negociadas, caso contrário os *Suruí* poderão recorrer a ações diretas.

Da indenização reivindicada

Considerando que:

- A rodovia corta território reconhecidamente indígena desde o século XIX.[163]

---

161. A SETRAN deverá adquirir e entregar o veículo dentro em breve.

162. Os *Suruí* escolhidos, segundo informações da chefia, são alfabetizados e possuem documentos, exceto Awapeu Suruí, que não possui documentos, mas que deve obtê-los através da FUNAI em breve. Inicialmente, os *Suruí* desejavam indicar um único candidato à obtenção da carta de motorista, mas considerando as necessidades do grupo e as reivindicações apresentadas, a solicitação foi ampliada.

163. Entende-se por território indígena a base espacial onde uma determinada sociedade indígena expressa-se cultural e socialmente, retirando deste território tudo que é necessário

- A União, após anos de renhida luta, demarcou a Área Indígena Sororó através do Decreto Nº. 88648/83 registrado no SPU Nº. 70, livro 2, fls. 398-399 de 12.12.1983 e registrada no CRI sob matrícula Nº. 4857, livro 2r, fls. 001 de 21.10.1983.
- A abertura da estrada na década de 70, a implantação da mesma e a pavimentação da BR-153 não produziu qualquer indenização aos seus legítimos donos, os *Suruí*.
- O Estado do Pará jamais negociou com a liderança *Suruí* a passagem da BR-153 em território indígena.
- As indenizações pagas em moeda nacional a algumas Nações Indígenas pelas perdas de território negociadas não resultaram em boa experiência para os indígenas. Algumas vezes chegaram a provocar discussões entre os membros das comunidades supostamente beneficiadas, gerando descontentamento e insatisfação.
- A área cortada pela rodovia corresponde ao maior e mais produtivo castanhal das terras *Suruí*, correspondendo a uma área de aproximadamente 110ha, posto que o corte apanha uma faixa de 11km e 100m de largura. O cálculo não incluiu a destruição da cobertura vegetal das áreas próximas.[164]
- Há necessidade de manter os *Suruí* unidos em torno de propostas comunitárias para evitar a dispersão de seus membros

---

para a sobrevivência do grupo. O território indígena não deve ser confundido com terra indígena, ou seja, com o processo político jurídico conduzido pelo Estado para regulamentar as demandas de demarcação dos territórios tradicionalmente pertencentes à uma sociedade indígena. No caso estudado, o território indígena tradicional dos *Suruí* é bem maior que os limites da área e, ainda hoje, é alvo de reivindicações, mas estas escapam ao âmbito do presente Laudo. Sobre o assunto consultar BAPTISTA, Angela Maria & PAULA E SILVA, Maria Fernanda Paranhos. *Relatório Tenetehara-Guajajara*. Brasília, Ministério Público Federal, 1998: 1. (Inédito).

164. Sobre o assunto consultar: Informação Técnica Nº. 093/98 da 4ª. Câmara de Coordenação e Revisão da procuradoria Geral da República de 25 de setembro de 1998 apresentada por Joanildo Santiago de Souza, técnico pericial/engenheiro florestal responsável pela avaliação dos problemas provocados pela BR-153.

e, sobretudo, a volta da "escravidão" dos tempos do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), a hoje FUNAI, órgão que sistematicamente vem descuidando de suas funções de tutor, agindo como se fosse madrasta de conto de fadas, com todos os requintes de perversidade encontrados no mundo da fantasia. No caso dos *Suruí* a ausência de assistência do órgão tutelar deixou os indígenas muitas vezes confinados à aldeia, impedindo-os de participar de reuniões que decidiam seu destino.

- Houve nos últimos anos um incremento populacional que produziu a recuperação demográfica dos *Suruí*, fato que na década de 60 era tido como impossível de ocorrer. Hoje há muitas crianças e jovens na aldeia e a população compreende 202 pessoas.
- As crianças e os jovens frequentam as escolas de 1° grau (menor) dentro da aldeia, 1° grau (maior) e 2° grau fora da aldeia, fato este que produz alterações substanciais na comunidade.
- Os jovens, ajudados pelos membros mais experientes da comunidade, pretendem desenvolver propostas que conduzam os *Suruí* à relativa independência da sociedade regional.
- Há necessidade de produzir bens que possam garantir a sobrevivência, a alimentação, a moradia e o bem-estar da população *Suruí*.

Pelo exposto, os *Suruí* reivindicam uma indenização em bens e serviços. E, após muitas reuniões, a Comunidade Indígena reivindica[165] o seguinte:

- **Construção de 40 casas residenciais em alvenaria**[166] com água encanada e energia elétrica. Acompanhada de banheiros com chuveiros e sanitários (tipo fossa seca) nos fundos de cada

165. Informações selecionadas a partir do documento *Acordo de Indenização entre o Estado do Pará e a Comunidade Suruí da Aldeia Sororó* entregue em 15 de junho de 1998 à Jane Felipe Beltrão por *Maira Suruí*.

166. As casas deverão possuir: sala, três quartos e copa cozinha.

uma das casas, a uma distância razoável das residências para evitar problemas de saúde.

- **Perfuração de poço d'água tipo artesiano** com cerca de 80 metros de profundidade, cuja água deverá ser puxada por um compressor e jogada para um castelo d'água com capacidade suficiente para abastecer a aldeia, pois só desta forma poderá ser solucionado o problema de abastecimento de água para a comunidade. A aldeia é situada longe do rio e, sobretudo na época da estiagem, que vai de maio a novembro, a escassez d'água é terrível.
- **Aquisição de um gerador** com capacidade suficiente para fornecer energia elétrica para a aldeia *Suruí,* diminuindo, assim, os riscos de receberem "hóspedes" indesejáveis na calada da noite a atentar contra a integridade física e o patrimônio dos membros da aldeia.
- **Construção de um armazém/galpão** para estocar produção extrativista de castanha-do-pará.
- **Aquisição de um caminhão para transporte de produção extrativista**, de porte médio, tipo os utilizados pela FUNAI, em nome da Comunidade Indígena *Suruí/Aikewara*.
- **Aquisição de um veículo para transporte de 15 a 20 pessoas** em nome da Comunidade Indígena *Suruí/Aikewára* para facilitar o acesso do grupo à Marabá, especialmente, em caso de problemas de saúde, auxiliando ainda a ida mensal dos aposentados a São Domingos do Araguaia para receber a aposentadoria.
- **Fundo para combustível em nome da Comunidade Indígena *Suruí/Aikewára*** por um período de cinco anos.
- **Fundo para manutenção dos três veículos em nome da Comunidade Indígena *Suruí/Aikewára*** por um período de cinco anos.
- **Fundo para atendimento médico da Comunidade Indígena *Suruí/Aikewára*** com direito a consultas e exames em hospital escolhido pela comunidade por um período de cinco anos.

- **Fundo para alimentação das pessoas que promovem a fiscalização da Área Indígena Sororó** por um período de cinco anos.
- **Seguro de vida em nome da Comunidade Indígena Suruí/ Akewara** com cobertura para todo e qualquer acidente ocorrido em função da BR-153. Tal seguro deve dar cobertura ao grupo por um período de dez anos consecutivos.

Das Recomendações

As demandas dos *Suruí* podem ser entendidas como compensação frente às relações interétnicas assimétricas, estando perfeitamente amparadas constitucionalmente. A proposta apresentada ao Estado do Pará é extremamente razoável, diante dos prejuízos sofridos ao longo dos 26 anos de espera.

O reivindicado, deve ser atendido e não se constitui em privilégio, pelo contrário, é uma justa reparação pelas perdas, as quais aliás são requeridas em bens e serviços para evitar os erros do passado. A presença dos *Suruí* no sul do Pará precede qualquer outra e os membros da comunidade só têm condições de sobreviver segundo seus costumes e tradições diretamente relacionados ao território em que sempre viveram, ou a terra em que há muito vivem.

Sobre as reivindicações algumas observações se fazem necessárias.

Da moradia

Considerando que as experiências referentes à construção de moradias em área indígena não têm sido bem sucedidas, pois os padrões regionais não se apresentam adequados aos costumes e tradições *Suruí*, sugerimos que a construção seja amplamente discutida e que sejam contatados profissionais que possam amenizar estas

dificuldades.[167] Sabe-se que uma das experiências mais frutíferas no sul do Pará foi a construção da sede do Centro Agro-Ambiental do Tocantins (CAT),[168] unidade da Universidade Federal do Pará (UFPA) planejada e executada por professores/pesquisadores da instituição e por discentes do curso de Arquitetura. A construção resultou em edificações adequadas ao clima da região e integradas ao meio ambiente.

Do abastecimento d'água

Os *Suruí* necessitam de um sistema de abastecimento de água eficiente para evitar que a falta d'água dificulte o seu quotidiano. Há na região sistemas de abastecimento d'água que empregam tecnologia apropriada ao local. Seria aconselhável contatar professores/pesquisadores da UFPA para verificar qual o sistema mais adequado às necessidades *Suruí*. Para proporcionar maior conforto aos *Suruí* seria aconselhável contatar o Centro de Geociências, O Centro Tecnológico e/ou o Programa Pobreza e Meio Ambiente (POEMA) todos ligados à UFPA.

Do atendimento de Saúde

A solicitação de atendimento em hospital particular feita pelos *Suruí* só pode ser entendida pela falência do Sistema Público de Saúde no sul do Pará. Nos postos, centros e hospitais públicos, o atendimento aos *Suruí* não é diferenciado como se desejaria. Diga-se de

---

167. Moradias construídas em outras áreas indígenas, em lugar de melhorar as condições de vida da população, facilitaram acidentes, como a queima das casas, pois os indígenas não possuíam lugar para fazer fogo durante as frias madrugadas. Em outras, o padrão regional adotado facilitou a falta de condições de higiene e conservação.

168. Instituição que atua junto aos pequenos agricultores através de atividades de pesquisa, ensino e extensão, há mais de dez anos. Atuação esta digna de credibilidade, posto que reconhecida socialmente no sul do Pará. Caso, à época, seja impossível contar com a assessoria do CAT, outra instituição de credibilidade semelhante deve ser procurada, pois a gerência de um fundo requer conhecimentos específicos. Toda e qualquer negociação deve ser feita em comum acordo com os *Suruí* para evitar desentendimentos futuros.

passagem, nem a eles, nem a qualquer outra Nação indígena, daí as dificuldades. Os índios de um modo geral são tratados preconceituosamente e os tratamentos ganham configuração desrespeitosa e violenta, fazendo com que, na grande maioria das vezes, os pacientes abandonem os tratamentos. Para se ter uma ideia do descaso da FUNAI e da Secretaria de estado de Saúde Pública do Pará. É impossível continuar desconhecendo a realidade indígena durante quaisquer ações de saúde empreendidas no estado. A reivindicação *Suruí* é justa, mas não resolve a questão. Aconselha-se um amplo debate sobre o assunto envolvendo as autoridades responsáveis para desta forma solucionar o problema. Enquanto o problema não se resolve, a solução seria um plano de saúde em nome da Comunidade Indígena *Suruí/Akewára*.

Para que os *Suruí* possam usufruir dos bens e serviços que requerem do Estado do Pará, propõe-se também que se arbitre um fundo anual em nome da Comunidade Indígena *Suruí/Aikewára* que deverá contribuir para o fomento das propostas que pretendem levar a termo. O fundo deve ser calculado pelo valor do salário-mínimo vigente ao final de cada ano. Considerando o número de pessoas que habitam a Área Indígena Sororó de forma diferenciada. Cinco salários-mínimos por crianças e jovens até 18 anos; três salários-mínimos por adulto entre 19 e 50 anos e sete salários-mínimos por adulto a partir de 50 anos.

O fundo deve ser dispensado por período de 25 anos a começar de janeiro de 1999, sendo um instrumento compensatório das desvantagens enfrentadas pela comunidade no momento de trilhar os caminhos para acessar oportunidades econômicas e/ou benefícios oferecidos aos demais grupos. Por exemplo, caso os *Suruí* desejassem um empréstimo bancário, eles jamais poderiam oferecer sua terra com garantia deste empréstimo, como o fazem os demais grupos sociais.

Considera-se os *Suruí* uma comunidade razoavelmente preparada para enfrentar novos desafios. Evidentemente, considerando as

dificuldades do grupo com o Órgão Tutelar representado, no caso, pela Administração Regional da FUNAI em Marabá, é aconselhável que o fundo fique sob responsabilidade da Comunidade Indígena *Suruí/Aikewára*, que deve ser assessorada pelo Centro Agro-Ambiental do Tocantins-CAT, unidade da Universidade Federal do Pará-UFPA, uma vez que a interação com o pessoal técnico do Centro se faz sempre de forma cooperativa.

Para reforçar a sugestão, cita-se a avaliação de Arnt & Schwartzman ao analisar a atuação de organizações governamentais e não-governamentais na Amazônia na "...promoção do uso sustentável dos recursos naturais e a eventual participação das comunidades regionais nesses processos."[169] Que apontam:

> "...as iniciativas ambientais mais promissoras, capazes de disseminar cultura e contribuir de baixo para cima, para a reorientação do processo de ocupação da região, são as que combinam mobilização da população com a direção técnica adequada. Infelizmente são poucas. No Acre, o Conselho Nacional dos Seringueiros e o Instituto de Estudos Amazônicos desenvolvem o programa das reservas extrativistas; **no sul do Pará, o Centro Agrário do Tocantins** e o Conselho Popular de Meio Ambiente e Cultura empenham-se em enriquecer a cultura agrária camponesa..." (Arnt, 1992: 124)

Referências

Documentais

Processo Administrativo/PRM/MAR Nº. 008/97 referente a BR-153.

Ministério dos Transportes/DNER. 1996a *Corpo Normativo Ambiental para Empreendimentos Rodoviários*. Rio de Janeiro.

169. Cf. ARNT, R. A., & SCHWARTZMAN, S. 1992. *Um artifício orgânico: transição na Amazônia e ambientalismo, 1985-1990*. Rio de Janeiro, Rocco, 1992: 127.

_____. 1996b. *Instruções de Proteção Ambiental das Faixas de Domínio e Lindeiras das Rodovias Federais*. Rio de Janeiro.

_____ . 1996c. *Manual para Ordenamento do Uso do Solo nas Faixas de Domínio e Lindeiras das Rodovias Federais*. Rio de Janeiro.

_____ . 1996d. *Manual Rodoviário de Conservação, Monitoramento e Controle Ambientais*. Rio de Janeiro.

Bibliográficas

Arnt, R. A., & Schwartzman, S. 1992. *Um artifício orgânico: transição na Amazônia e ambientalismo, 1985-1990*. Rio de Janeiro, Rocco.

Emmi, Marília Ferreira *et alli*. 1987. "O Polígono Castanheiro do Tocantins: espaço contestado de oligarquias decadentes" *In: Pará Agrário*. No. 2, jan./jun., p.12-21.

Homma, Alfredo Kingo Oyama *et alli*. 1996. "Razões de Risco e Rentabilidade na Destruição de Recursos Florestais: o Caso dos Castanhais em Lotes de Colonos no Sul do Pará." *In: Ver. Econ. Nord. Fortaleza*. Vol. 27, Nº. 3, p. 515-535.

Kitamura, Paulo Choji & Müller, Carlos Hans. 1984. *Castanhais nativos de Marabá--PA: fatores de depredação e bases para a sua preservação*. Belém, EMBRAPA-CPATU.

Laraia, Roque de Barros. 1967. "Os Suruí e os Akuáwa-Asuriní" *In:* LARAIA, Roque de Barros & DaMatta, Roberto. *Índios e Castanheiros – A emprêsa extrativa e os índios do médio Tocantins.* São Paulo: Difel, p. 64-65.

Laraia, Roque de Barros & Santilli, Márcio Brando. 1997. *Sugestões para Gerenciamento Estratégico das Relações entre a CVRD e os Índios da área de Influência do Projeto Ferro-Carajás*. Brasília, Instituto Socioambiental. Inédito.

Ricardo, Carlos Alberto. 1985. "Suruí" *In: Povos Indígenas do Brasil* 8 sudeste do Pará (Tocantins). São Paulo, CEDI, p. 101-121.

Sydenstricker Neto, J. M.. 1992. "Apontamentos para uma reflexão: população e meio ambiente no contexto amazônico." *In: Núcleo de Estudos da População Ambiente e Sociedade: possibilidades e perspectivas de pesquisa*. Campinas: UNICAMP.

Velho, Otávio Guilherme. 1972. *Frentes de Expansão e estrutura Agrária – estudo do processo de penetração numa área da Transamazônica*. Rio de Janeiro: Zahar.

Pós-escrito

As recomendações apresentadas no documento foram parcialmente cumpridas. As proposições referentes às mudanças estruturais não foram providenciadas, em parte porque o acordo feito com o Governo

do estado do Pará, anunciado na Área Indígena Sororó, vigeu durante a festa. Os *Surui/Aikewára* confiaram na palavra do governador do estado, Almir Gabriel (PSDB), e o mesmo jamais colocou sua assinatura no documento. A ausência da assinatura impediu outras ações relativas às promessas do referido acordo.

A BR 153, até hoje (outubro de 2020), não foi concluída com as recomendações feitas por mim e aprovadas pelo Ministério Público Federal e, desde então, não recebe manutenção adequada. A nova aldeia desejada e pensada pelos/as *Surui/Aikewára*, apesar de planejada com a consultoria dos/as arquitetos/as da UFPA, jamais foi construída, morreu no papel. E assim se passaram 22 anos sem reparos aos direitos etnicamente diferenciados.

Politicamente, as reivindicações dos *Surui/Aikewára* inauguraram uma era de relativa autonomia na luta pelos direitos e pelo território que lhes são caros e necessários. Em tempos de pandemia de COVID-19, alguns dos interlocutores do laudo tiveram a vida ceifada pela Pandemia.

Em 2020, *Maira Surui* foi eleito vereador no município de Brejo Grande do Araguaia, no Pará. Em 1998, ele era o cacique do povo *Aiwekára/Surui*.

Pósfácio 1

"Gigante que recusas
encarar-me nos olhos, apertar
minha mão
temendo que ela seja
uma faca, um veneno
uma tocha de incêndio;
gigante que me foges,
légua após légua,
e se deixo os sinais
de minha simpatia
os destróis: tens razão.
Malgrado meu desejo
de declarar-te irmão
e contigo fruir
alegrias fraternas
só tenho para dar-te
em turvo condomínio
o pesadelo urbano
de ferros e de fúrias
em contínuo combate
na esperança de paz
- uma paz que se esconde
e se furta e se apaga

medusada de medo,
como tu, akarore,
na espessura da mata
ou no espelho sem fala
das águas do Jarina."

(*Kreen-Akarore*, Carlos Drummond de Andrade, 1977)

O direito moderno, em que fomos forjados e que é dominante em nossas sociedades, é conhecimento especializado e atuação profissional; conjunto de saberes e de práticas; cabe-lhe fixar determinados conteúdos (a substância, o conteúdo jurídico dos direitos atribuídos a indivíduos e coletividades) e estabelecer certos procedimentos para resolver os litígios (os ritos processuais, com seu encadeamento de fases e atos, onde os litigantes comparecem diante do chamado "Estado-Juiz"). Se fosse expressar a generosidade do convite para escrever este posfácio, o árido jargão jurídico processual soaria mais ou menos assim: "Vistos, etc. Cuida-se de inventário de pareceres técnicos antropológicos, encartado no caderno processual pela perita antropóloga designada pelo juízo". Diante dele, aos sujeitos processuais e, fundamentalmente, ao juiz, restaria fazer a subsunção do narrado pela "auxiliar técnica" aos comandos abstratos da lei, de antemão definidos pela doutrina (= literatura técnica jurídica especializada no comentário da lei vigente) e pela jurisprudência (= decisões dos tribunais em casos similares), conduzindo a um resultado determinado.

Ao demonstrar que a prática do direito é bem mais rica e desafiadora e que sua reflexão requer mais profundidade e abertura, nossa autora descortina a inadequação do linguajar e os limites dessa racionalidade, apresentando aos leitores muito mais que uma coletânea de pareceres antropológicos auxiliares do juízo. Levando a sério o mandamento constitucional do respeito às culturas indígenas, suas organizações sociais, costumes, línguas, crenças e tradições (Constituição

da República, art. 231), Jane Beltrão mostra que o direito não só pode, como deve, libertar-se de uma compreensão rasa e de uma prática empobrecida, decorrentes de uma racionalidade formalista e aprisionada em um eurocentrismo hermético.

Os laudos vão além da formalização de "respostas da perícia antropológica" em eventos processuais ao consignarem solicitações do Poder Judiciário e dos atores processuais, interpelações da realidade e escuta das comunidades indígenas. Suas recomendações fazem ver que, ao lado e além do embaçamento, para não dizer da cegueira e da deformação do processo branco, há vitalidade, dinamismo e historicidade dos povos e culturas indígenas, exigindo "sensibilidade jurídica da autoridade judiciária e a possibilidade de fazer justiça do ponto de vista dos povos indígenas", sob pena de o processo converter-se em amontoamento de barricadas cognitivas (concepções de mundo, língua, processos comunicacionais, conteúdos), materiais (recursos econômicos, logísticos e até geográficos) e procedimentais (ritos e formas dos atos processuais e modos dos sujeitos processuais).

O que se lê é bem mais que a "colaboração com a justiça" da "perita judicial antropóloga" como mera tradutora, para o português e para as formas processuais, de línguas e de costumes; ao trazer o "indioguês", possibilita o acesso e a efetiva participação dos indígenas no litígio feito processo judicial estatal. De seus termos, irrompe a convocação, ética e jurídica, dirigida aos sujeitos processuais brancos, para o diálogo intercultural avesso à visão racista dos povos indígenas, sem o que não só etiqueta e boa convivência entre indivíduos e culturas cedem à incompreensão e à violência nas práticas jurídicas e processuais, como fere-se de morte a etnocidadania constitucionalmente prometida.

Ainda que por vezes alentados em extensão, os laudos inscrevem uma fração diminuta de décadas de estudo, pesquisa e trabalho de campo de uma das mais destacadas antropólogas brasileiras, cuja disposição e abertura interdisciplinares são essenciais para a correta

ciência e prática do direito. Seu robusto proceder antropológico e rara aptidão para dialogar podem desencadear a autocrítica das "categorias nativas" do julgar por parte dos operadores do direito, além de aportar compreensões indispensáveis para o processo decisório, dado que na hermenêutica jurídica, atividade concretizadora que é, o "elemento empírico da norma" ou, conforme o referencial jurídico que se adotar, o "âmbito da norma", são decisivos para se chegar à melhor e mais justa decisão.

Nos laudos que compõem este livro não encontramos somente pareceres antropológicos sobre conflitos interculturais, peças processuais apresentadas em procedimentos judiciais; são momentos da história de uma vida e um alerta sobre o direito e para seus profissionais, pesquisadores e estudantes. Como história, são registros de uma vida de esforço dialógico entre culturas, saberes e campos acadêmicos e profissionais; como alerta, uma grave e urgente admoestação. Para expressá-la, com sincera e humilde licença, socorro-me em Drummond, como no início deste posfácio. Diante d "As impurezas do branco", – provocação para "as impurezas do direito" – o grande poeta homenageou Noel Nutels ("Entre Noel e os índios", 1973), como nossa autora dedicado à causa indígena; parafraseando-o, estou seguro em afirmar:

"Jane, tu o disseste: A civilização que sacrifica povos e culturas antiquíssimas é uma farsa moral."

Porto Alegre, 15 de novembro de 2020.

Roger Raupp Rios

Desembargador Federal – TRF 4 / Doutor em Direito (UFRGS) / Professor do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade do Vale do Rio dos SinosUNISINOS e da Escola Nacional de Formação e Aperfeiçoamento de Magistrados (ENFAM)

Posfácio 2

O Tribunal Regional Federal da Primeira Região está sediado em Brasília e é o responsável pelo julgamento de mais de 80% dos litígios judiciais sobre direitos indígenas no Brasil. Sua jurisdição alcança a Amazônia Legal e o Centro-oeste.[170] Constitui-se na última chance de o Judiciário se debruçar sobre os fatos e analisar as provas de um litígio. Isso porque um novo recurso que possa ser aceito pelos tribunais superiores impede a análise de prova.[171] Apenas a tese jurídica é analisada. Essas provas normalmente determinam o reconhecimento ou não dos direitos indígenas em julgamento.

Não raro o julgamento dessas questões entra pela noite, tal o grau de complexidade da matéria. Por mais exaustiva que seja a análise, quase nunca parece suficiente. Essa insuficiência se dá pela ausência de documentos que vão, desde um simples depoimento sem tradução colhido de um indígena que não domina o português até a falta de laudo antropológico. É dizer, esses processos não trazem a **interculturalidade** – que deveria ser dogma em qualquer litígio que envolva interesses indígenas.

No caso específico da Amazônia, a parte adversa aos povos indígenas, em matéria cível, pode ser classificada como arautos do **projeto**

---

170. O TRF1 possui em sua jurisdição o Distrito Federal e os estados do Acre, Amapá, Amazonas, Bahia, Goiás, Maranhão, Mato Grosso, Minas Gerais, Pará, Piauí, Rondônia, Roraima e Tocantins.

171. "Para simples reexame de prova não cabe recurso extraordinário" (STF, Súmula 279). "A pretensão de simples reexame de prova não enseja recurso especial" (STJ, Súmula 7).

de desenvolvimento predatório. Este possui cinco atividades básicas: madeira, pecuária extensiva, mineração, monocultura e energia. Invariavelmente, quando se está diante de um litígio que envolve interesses indígenas, do outro lado está uma empresa ou pessoa física – ou até mesmo um governo das três esferas – defendendo um desses setores econômicos.

Fora o ciclo da borracha, durante a Segunda Guerra Mundial, o Brasil não havia realizado nenhum plano de desenvolvimento da Amazônia. Isso apenas se deu a partir da ditadura militar. Em termos simples, o plano era a exploração de madeira, em primeiro lugar. O que sobrasse da floresta seria derrubado para a plantação de capim (pecuária extensiva). Paralelamente a essas atividades, o plano era explorar todos os minerais possíveis para exportação. Os rios foram visto apenas como fonte de energia elétrica, esquecendo-se seu uso múltiplo. E, mais recentemente, trocou-se parte da floresta mais biodiversa do Planeta pela monocultura de *commodities*.

Como se trata de **litígio coletivo**, os direitos indígenas são normalmente defendidos por um representante que, por mais dedicado que seja à causa, não sentirá os efeitos da decisão se não lograr êxito. Trata-se de um membro Ministério Público Federal. Esse fato agrava a situação. Discute-se direitos fundamentais dos povos indígenas sem que eles estejam legitimados para atuar no processo.

Essas constatações demonstram o grau de importância do laudo antropológico para a entrega da prestação jurisdicional justa. É necessário que essas causas sejam julgadas a partir do **olhar plural**, como um caleidoscópio que mostra as múltiplas facetas da diversidade humana. Os capítulos desta obra são a prova viva de que não se faz justiça sem esse olhar. Basta aqui um exercício simples: como seriam solucionados os litígios expostos nesta obra sem o olhar indígena materializado nos laudos antropológicos? A possibilidade de se cometer uma injustiça é real, não por racismo, mas por falta de pluralidade.

Os laudos contidos nesta obra, o mais antigo data de 1998, auxiliaram no reconhecimento pela Justiça do Brasil de que deveriam se tornar obrigatórios, pelo menos na seara penal – o que não é tudo, mas é um passo importante.

Com efeito, o Conselho Nacional de Justiça editou a Resolução nº 287/2019, a saber:

> Art. 1º Estabelecer procedimentos ao tratamento das pessoas indígenas acusadas, rés, condenadas ou privadas de liberdade, e dá diretrizes para assegurar os direitos dessa população no âmbito criminal do Poder Judiciário.
>
> Art. 2º Os procedimentos desta Resolução serão aplicados a todas as pessoas que se identifiquem como indígenas, brasileiros ou não, falantes tanto da língua portuguesa quanto de línguas nativas, independentemente do local de moradia, em contexto urbano, acampamentos, assentamentos, áreas de retomada, terras indígenas regularizadas e em diferentes etapas de regularização fundiária.
> (...)
>
> Art. 5º A autoridade judicial buscará garantir a presença de intérprete, preferencialmente membro da própria comunidade indígena, em todas as etapas do processo em que a pessoa indígena figure como parte:
> I - se a língua falada não for a portuguesa;
> II - se houver dúvida sobre o domínio e entendimento do vernáculo, inclusive em relação ao significado dos atos processuais e às manifestações da pessoa indígena;
> III - mediante solicitação da defesa ou da Funai; ou
> IV - a pedido de pessoa interessada.
>
> Art. 6º Ao receber denúncia ou queixa em desfavor de pessoa indígena, a autoridade judicial poderá determinar, sempre que possível, de ofício

ou a requerimento das partes, a realização de perícia antropológica, que fornecerá subsídios para o estabelecimento da responsabilidade da pessoa acusada, e deverá conter, no mínimo:

I - a qualificação, a etnia e a língua falada pela pessoa acusada;

II - as circunstâncias pessoais, culturais, sociais e econômicas da pessoa acusada;

III - os usos, os costumes e as tradições da comunidade indígena a qual se vincula;

IV - o entendimento da comunidade indígena em relação à conduta típica imputada, bem como os mecanismos próprios de julgamento e punição adotados para seus membros; e

V - outras informações que julgar pertinentes para a elucidação dos fatos.

Parágrafo único. O laudo pericial será elaborado por antropólogo, cientista social ou outro profissional designado pelo juízo com conhecimento específico na temática.

O passo definitivo deveria ser o reconhecimento dos sistemas jurídicos indígenas. Mas enquanto as regras obrigarem que essas lides sejam julgadas pela "Justiça dos brancos", um passo decisivo para se aproximar de um julgamento justo é trazer aos autos o trabalho pericial, como o realizado pela Professora Doutora Jane Felipe Beltrão.

Brasília, 13 de novembro de 2020.

Felício Pontes Jr.

Mestre em Teoria do Estado e Direito Constitucional pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC/RJ) Procurador Regional da República

Este livro foi composto em Dante MT
pela Editora Autografia e impresso
em papel pólen soft 80 g/m².