

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Demarcando vestígios

Definindo (o território de) indígenas em isolamento
voluntário na Terra Indígena Massaco

Amanda Villa Pereira

São Carlos, agosto de 2018

Amanda Villa Pereira

Demarcando vestígios

Definindo (o território de) indígenas em isolamento
voluntário na Terra Indígena Massaco

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Felipe Ferreira Vander Velden

Villa Pereira, Amanda

Demarcando vestígios: definindo (o território de) indígenas em isolamento voluntário na Terra Indígena Massaco / Amanda Villa Pereira. -- 2018.
160 f. : 30 cm.

Dissertação (mestrado)-Universidade Federal de São Carlos, campus São Carlos, São Carlos

Orientador: Felipe Ferreira Vander Velden

Banca examinadora: Artionka Manuela Goes Capiberibe, Edmundo

Antonio Peggion

Bibliografia

1. Isolados. 2. Demarcação. 3. Rondônia. I. Orientador. II. Universidade Federal de São Carlos. III. Título.

Ficha catalográfica elaborada pelo Programa de Geração Automática da Secretaria Geral de Informática (SIn).

DADOS FORNECIDOS PELO(A) AUTOR(A)

Bibliotecário(a) Responsável: Ronildo Santos Prado – CRB/8 7325

À memória de
Denise Maldí, por sua
importante contribuição
etnográfica do Médio Guaporé

À memória de
Geraldo Alves Pereira,
Maria de Lourdes Victor Pereira
e Alaíde do Nascimento, por sua
generosidade na construção do que
há de melhor em mim

Agradecimentos

Embora os processos de pesquisa e escrita sejam arduamente solitários, há muitas pessoas sem as quais os possíveis acertos desta dissertação jamais teriam a oportunidade de existir. Em alguma medida, por mais ínfima que seja, todos aqueles com quem pude dividir algum momento ou experiência são responsáveis por meu caminho até aqui, e por esse motivo lhes sou muito grata. Há aquelas pessoas, contudo, sem as quais tenho a certeza de que as coisas não apenas teriam sido muito mais difíceis, mas talvez impossíveis. A elas, dedico este espaço, com a certeza de que ele não será suficientemente justo. Com vocês possuo eterna dívida.

Agradeço, assim, em primeiro lugar aos meus pais Vânia e Horácio, pois é incontestável que são eles os primeiros responsáveis para que a realização deste trabalho tenha sido possível. Obrigada por me mostrar que o mundo é muito maior do que as fronteiras da pequena Mirassol; agradeço por sempre terem sido uma grande inspiração na busca pelas aventuras que a vida pode nos proporcionar, e naquilo que também podem nos trazer os livros. Às minhas irmãs Camila e Bianca, por serem respectivamente meu maior e mais novo exemplo de força e afeto, pelo apoio incondicional e inabalável que sei que sempre terei de vocês, acima de tudo. No seio familiar, agradeço ainda pelo apoio de Lucas, Telma e Maria Luiza, sem os quais a execução da escrita teria sido demasiadamente exaustiva. Aos meus avós, grandes exemplos e pilares, todos os quatro, e especificamente a Evanir e Edward, com quem espero partilhar minhas experiências por mais um longo e proveitoso tempo.

Aos professores e pesquisadores, especiais fontes inspiradoras de toda essa trajetória, e notadamente àqueles dos Programas de Pós-Graduação em Antropologia Social da Unicamp e da UFSCar, por nutrirem minha admiração pela Antropologia durante a graduação e o mestrado: Amnérís Maroni, John Monteiro (*in memoriam*), Ronaldo Almeida, e, com um afeto e uma gratidão especiais por ter me ajudado a trilhar os primeiros passos em direção a um caminho intelectual que sempre me pareceu inacessível, Nádia Farage; agradeço a Geraldo Andrello, Marcos Lanna, Piero Leirner e Catarina Morawska, pela oportunidade de conhecer seus belos esforços profissionais, e crescer com eles. A Pedro Lolli, por ter aceitado participar do meu exame de qualificação, em que pude contar com seus preciosos apontamentos, a Edmundo Peggion, por seu tempo e generosa contribuição no exame de qualificação e, novamente, ao integrar a banca de defesa, e a Artionka Capiberibe, que também gentilmente cedeu seu tempo e bagagem intelectual para o aprimoramento desta dissertação. Como não poderia deixar de ser, agradeço imensamente a Felipe Vander Velden, por ter me acolhido como sua aluna, e dedicado

incontáveis leituras aos meus desajeitados escritos, sempre com as mais valiosas contribuições. Por sua disposição, por seu empenho admiravelmente incansável, e por ter me introduzido à etnologia do estado de Rondônia, lhe serei para sempre grata.

Em Rondônia fui recebida de forma acolhedora por muitas pessoas, todas elas até então desconhecidas para mim, e eu para elas. Desde o momento de minha chegada, que contava com pouco planejamento, dependi da prontidão e boa vontade com que me receberam: agradeço imensamente a Gicele Sucupira, por seu apoio essencial desde meus primeiros minutos no estado, me fazendo sentir um amparo familiar em Porto Velho, Ji-Paraná, e mesmo na Terra Indígena Rio Branco, através dos suprimentos que gentilmente me ofereceu; a Ari Ott, por me receber e encaminhar de modo fundamental para o sucesso de parte do meu trabalho de campo; a receptiva antropóloga Arneide Bandeira Cemin; a Estevão Fernandes, que foi não apenas muito solícito, mas um grande amigo, e a sua aluna Taís Leite, a quem também considero hoje uma grande amiga – obrigada por ter me levado para junto de sua maravilhosa família! Agradeço pela disposição e auxílio de Renata Nóbrega, desde os e-mails à Rolim de Moura; a ajuda inestimável de Roseline Mezacasa e seu companheiro José de Sá, que transformaram meus maus momentos em belíssimas memórias junto de sua recente e radiante família. Agradeço imensamente ao apoio oferecido pelo admirável professor e “pensador” Gerson Flores Nascimento (*in memoriam*), e a Cristiano Alves, imprescindível para o êxito de meu percurso por toda a TI Rio Branco, e um amigo que esse trajeto me proporcionou.

Tomo emprestadas as palavras de Joseph Casagrande para dizer que, se é preciso admitir que o sucesso do trabalho de campo não depende inteiramente das habilidades do antropólogo, mas das capacidades e interesses daqueles que ensinam a ele seus caminhos, foi a companhia de homens como Altair Algayer e Rieli Franciscato que garantiram quase tudo o que pode ser extraído de bom da etnografia contida neste trabalho. A eles, a Antenor Vaz, que há pouco mas um imprescindível tempo em muito me ajudou, a Paulo Pereira da Silva, Adonias do Carmo, e todos aqueles que integravam a Funai de Rondônia, indígenas e não-indígenas com quem tive o prazer de conviver, deixo o meu muito obrigada! Agradeço ainda a Seu Jurandir, Dona Marlene, e, especialmente, a Dalton Tupari e sua família, por tornarem possível e agradável minha estadia na TI Rio Branco de todas as formas possíveis; a Seu Anísio e Dona Rosa, pela boa conversa e por suas provisões; a Savio Gomes e Gleicy Prates, pelos momentos compartilhados; ao cacique Pedro Tupari, sua mãe Kabatoá, Rita, Vanessa, Raul, Juari, Josio, Seu Luíz, e todos aqueles da aldeia Serrinha, meu sincero e saudoso agradecimento; a Durval Kampé, e todos aqueles que foram tão gentis comigo nas aldeias Figueira, Castilho e Tucumã;

a Fernando Farias Tupari, Isabel Makurap, Marinete, Carla Ribeiro, Osvaldo Tupari e toda sua família, pois carrego os dias na aldeia Palhal em meu coração. Agradeço também a Nicole Soares-Pinto, Carolina Perini e Fabrício Amorim, que em muito me auxiliaram nesta empreitada, antes mesmo que ela tivesse início.

Agradeço aos amigos, pois sem eles eu nada seria. A Angélica Rodrigues e Letícia Falcão, que me inspiram e suportam – em todos os sentidos possíveis – já há uma década e meia: sem vocês a vida certamente valeria menos a pena. À minha querida e saudosa ex-companheira de casa, quarto, e até cama, Daniela Fonseca; a Ruan Coelho, com quem também dividi o teto e o coração; a Paula Bologna, aquela que não sei mais, e nem quero saber, como viver sem ter em minha vida; a Tullio Maia, Maurílio Silva, Lucas Alexandre Pires, Ana Cecília e Paula Sayuri, que me ajudaram, todos eles, a crescer no sentido pessoal e no exercício intelectual, e que aquecem meu coração e aguçam meu desejo de permanecer nesse caminho que juntos começamos a trilhar no início de 2015. Aos demais companheiros que de alguma forma inspiraram minha jornada no PPGAS-UFSCar: Adriana Werneck, Alexandra Almeida, Bruna Potechí, Caroline Mendes, Fabrício Barretti, Gabriel Bertolo, Guilherme Boldrin, Ion Fernandes de las Heras, Karina Biondi, Marcus Vinícius, Marina Defalque, Renan Martins, Thaís Mantovanelli, Victor Hugo Kebbe. A André Soares e Guilherme Christol, sem os quais a Antropologia não teria sido tão encantadora desde o início.

A todas as instituições que propiciaram o suporte necessário à minha pesquisa: Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de São Carlos (DCSo-UFSCar), Núcleo de Documentação da Fundação Nacional do Índio (NUDOC-Funai), Setor de Documentação do Conselho Indigenista Missionário (Cimi) de Brasília e Porto Velho, Biblioteca Otávio Ianni do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (IFCH-Unicamp) e a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela concessão da bolsa de estudo para a realização desta pesquisa. Aproveito, ainda, para agradecer a Fábio Urban e todos os funcionários – secretários, faxineiros, zeladores, entregadores, jardineiros, etc. – terceirizados ou não, pois sem seu suporte este trabalho seria impraticável.

Por fim, ao meu companheiro Petras Antonelli e seus familiares, por todo o apoio que há anos me oferecem. Sem seu afeto, bom humor e nossos intermináveis debates – que me proporcionaram crescimento nas mais variadas questões – eu não teria chegado até aqui. Obrigada por caminhar ao meu lado, Petras.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Folha de Aprovação

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Dissertação de Mestrado da candidata Amanda Villa Pereira, realizada em 10/08/2018:

Prof. Dr. Felipe Ferreira Vander Velden
UFSCar

Prof. Dr. Edmundo Antonio Peggion
UNESP

Profa. Dra. Artionka Manuela Góes Capiberibe
UNICAMP

“Incontáveis fendas, únicas sobreviventes da destruição do tempo, jamais poderão dar a ilusão de um timbre original onde, antigamente, ressoaram harmonias perdidas.”

*Claude Lévi-Strauss
A noção de arcaísmo em etnologia*

Resumo

A presença de notícias na grande mídia divulgando a existência de povos indígenas em situação de isolamento na Amazônia cresceu exponencialmente nos últimos anos. Tal movimento se dá, em grande parte, no quadro de investidas de cunho “desenvolvimentista” que avançam por terras cobiçadas pelo capitalismo predatório, junto de insistentes atividades ilegais em busca de madeira e outros recursos da floresta. Ainda assim, o Brasil é referência em medidas de proteção a tais comunidades indígenas, e muito desse reconhecimento se deve às políticas de demarcação de terras, destacando-se a delimitação de uma terra indígena exclusivamente para um povo em isolamento no ano de 1996: a Terra Indígena Massaco, no estado de Rondônia. Para possibilitar esta demarcação, foi preciso inovar quanto aos procedimentos demarcatórios, que, por via de regra, devem acolher a participação dos próprios indígenas na definição de seus territórios tradicionais. No caso da Massaco, foi por meio dos rastros e vestígios que um grupo indígena – e, por conseguinte, seu território – foram definidos, e sua imagem continua a ser construída a partir de artefatos encontrados, de acampamentos abandonados, das aparições relatadas e das observações à distância: não se pode ouvir, evidentemente, os indígenas na definição de “seu” próprio território. Esta pesquisa pretende explorar os debates em torno da identificação destes grupos para, posteriormente, investigar como se operou a demarcação de suas terras, além de buscar apreender como sua imagem segue sendo continuamente negociada no âmbito da política para povos indígenas isolados em Rondônia e na Amazônia brasileira.

Palavras-Chave: Terra Indígena Massaco; Isolados; Demarcação; Rondônia.

Abstract

The presence of reports in the big mass media spreading the existence of isolated indigenous people in the Amazon forest has grown exponentially over the last years. Such movement is associated mainly due to the onslaughts of a “developmental” nature that is moving forward to lands that are most wanted from the predatory capitalism, along with persistent illegal activities looking for timber and other resources from the forest. Yet, Brazil is a reference when it comes to protection measures to such indigenous communities, and this reputation is due mostly to policies related to demarcation of lands, highlighting the demarcation of an indigenous area exclusively to isolated people in 1996: the indigenous land called Massaco, in the state of Rondônia. In order to enable the land demarcation, it was necessary to create innovations regarding demarcation procedures, in which, as a matter of course, must host the attendance of the indigenous themselves when defining their traditional territory. Regarding the Massaco’s area, it was by the track and traces from an indigenous group that their territory and existence have been defined, while their image is still being designed as an ongoing study of the artifacts found, forsaken Camps, appearance reports and distance observations: they cannot be heard, obviously, therefore they cannot define “their” own territory. The aim of this research is to explore the debates related to the identification of such groups in order to, subsequently, investigate how the land demarcation took place, as well as seeking the knowledge of how their image remains continuously under negotiation at the politics scope for the isolated indigenous people from Rondônia and the Brazilian Amazon.

Key-words: Indigenous land; Massaco; Isolated; Demarcation; Rondônia.

SUMÁRIO

Introdução	16
Primeiros contatos: a pesquisa de campo	16
Estrutura	32
Capítulo 1: Povos indígenas isolados	35
1.1 – Sobre nomenclaturas e definições	46
Um percurso antropológico pela ideia de indígenas em isolamento	55
1.2 – Políticas de proteção: o persistente dilema do contato	60
Capítulo 2: A primeira Terra Indígena para isolados	76
2.1 – Breve panorama histórico e legislativo: caminhos e contextos para a TI Massaco	79
2.2 – Um mapeamento étnico e cultural	92
Capítulo 3: “Os Massaco”	102
3.1 – Há flores sem fala: sobre uma comunicação não-verbal	107
3.2 – E então, o que se vê?	124
Considerações finais	132
Apêndice	137
Anexos	138
Referências	147

Lista de abreviaturas e siglas

APIB – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil

ATL – Acampamento Terra Livre

CGIIRC – Coordenação Geral de Índios Isolados e de Recente Contato

Cimi – Conselho Indigenista Missionário

CTI – Centro de Trabalho Indigenista

Faz. – Fazenda

FBC – Fundação Brasil Central

FC – Frente de Contato

Flona – Floresta Nacional

FPE – Frente de Proteção Etnoambiental

Funai – Fundação Nacional do Índio

Ibama – Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis

IBDF – Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IPEA – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada

IACHR – Inter-American Commission on Human Rights

Ig. – Igarapé

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

OAS – Organization of American States

OEA – Organização dos Estados Americanos

ONG – Organização não governamental

ONU – Organização das Nações Unidas

PCH – Pequena Central Hidrelétrica

PIC – Projeto Integrado de Colonização

Quil. – Território Quilombola

Rebio – Reserva Biológica

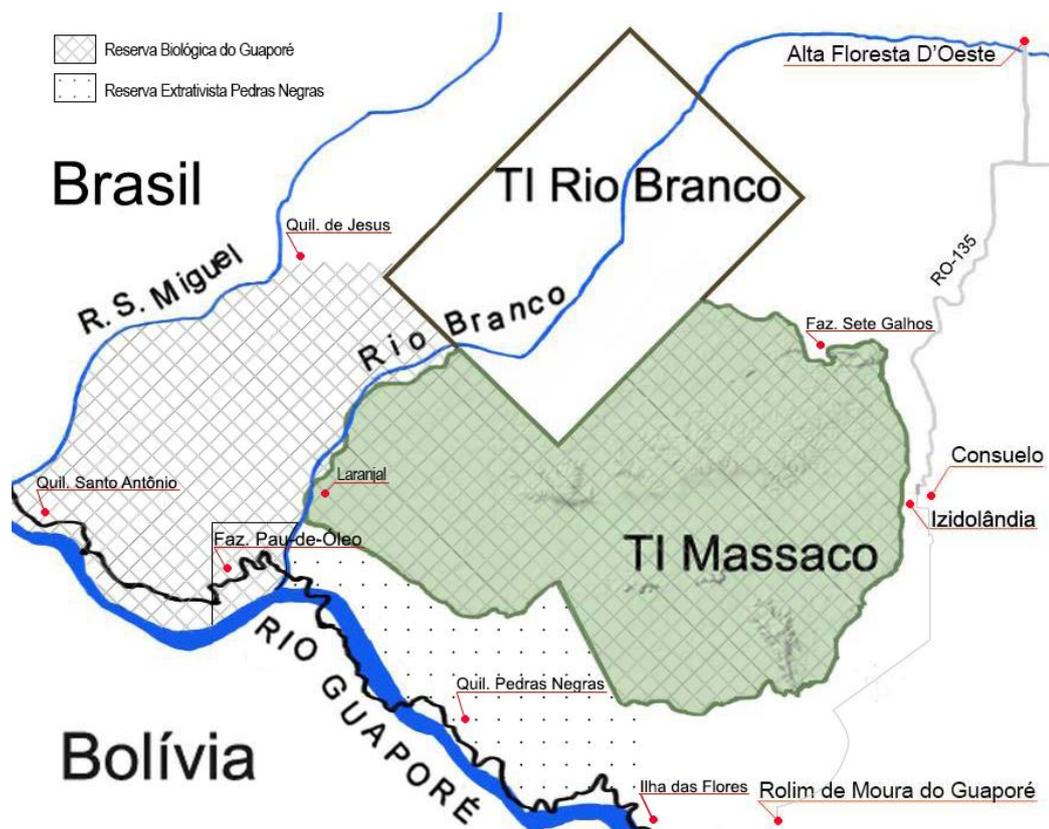
SPI – Serviço de Proteção ao Índio

TI – Terra Indígena

Lista de ilustrações

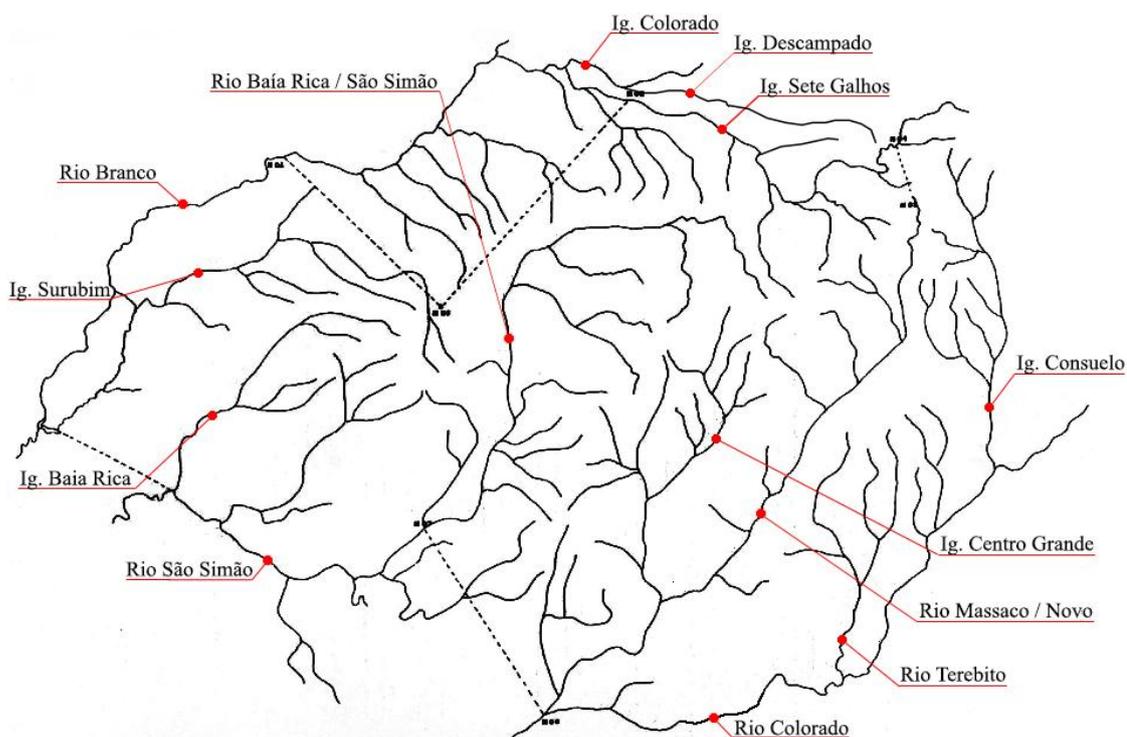
Figura 1 – Mapa da Terra Indígena Massaco e seu entorno	15
Figura 2 – Mapa demonstrativo da rede hidrográfica da TI Massaco	15
Figura 3 – Fileira de estrepes enterrados (Fotografia de Rômulo Fialdini, 1990)	23
Figura 4 – Indígenas não contatados na região de fronteira do Acre (2008)	42
Figura 5 – Indígenas não contatados na TI Yanomami, no estado de Roraima (2016)	42
Figura 6 – Mapa da presença de “índios isolados” no Brasil (2006)	45
Figura 7 – Folheto de Educação Etnoambiental da Terra Indígena Massaco (2010)	73
Figura 8 – Excerto de jornal local noticiando a investigação da Funai	89
Figura 9 – Excerto de uma notícia de página inteira, que denunciava a invasão colonial e extrativista na reserva	89
Figura 10 – Arco Makurap e arco dos isolados da TI Massaco	91
Figura 11 – Terra Indígena Massaco sobre a Carta Etnográfica de Roquette-Pinto	95
Figura 12 – Terra Indígena Massaco sobre o Mapa Etno-histórico de Curt Nimuendajú	95
Figura 13 – Localização dos grupos Maricoxi e Maxubi, segundo Fawcett	99
Figura 14 – Restos mortais Sirionó, transportados durante migrações sazonais	112
Figura 15 – Estrepes expostos na parede do posto na aldeia Figueira	117
Figura 16 – Objetos expostos na parede da base Massaco	118
Figura 17 – Um dos cestos repletos de estrepes coletados em 2014 na base Massaco	118
Figura 18 – Machadinhas de pedra dispostas ao lado da televisão na base Massaco	120
Figura 19 – Ferramentas deixadas na margem do caminho dos indígenas	120
Figura 20 – Marca feita pela equipe em um local de pouso durante uma expedição, em 2010, e placa com o desenho de peixe fixada na entrada da picada que vem do interior da reserva para a base Massaco, em 2014	122
Figura 21 – Visão geral do tapiri número 89 e tapiri número 98	126
Figura 22 – Detalhe de amarração na estrutura interior do tapiri número 75 e estrutura interna do tapiri número 99	126

Figura 1 - Mapa da Terra Indígena Massaco e seu entorno



Fonte: Imagem elaborada pela autora a partir de referências do mapa de Terras Indígenas da Funai (2016), do mapa Multimodal de Rondônia (DNIT, 2013) e Google Maps.

Figura 2 – Mapa demonstrativo da rede hidrográfica da TI Massaco



Fonte: Imagem elaborada pela autora com base no Mapa 4 contido no estudo preliminar de identificação/delimitação da TI Massaco (1995).

Introdução

Primeiros contatos: a pesquisa e o campo

“E aí, cacique, tudo índio?” – foi a saudação que ouvi repetidamente dos funcionários não-índigenas para um funcionário indígena da Fundação Nacional do Índio (Funai). Estava na sede da Coordenação Regional da Funai de Ji-Paraná, em Rondônia, e naquela tarde quente mal consegui recordar os tantos esforços que me levaram até ali. Era difícil conter a euforia após passar por muitos processos para que, finalmente, estivesse a caminho da minha pesquisa de campo. Dois anos antes, havia começado a elaborar uma pesquisa interessada em compreender como a presença dos indígenas em isolamento voluntário na Terra Indígena Massaco vem sendo apreendida, com especial atenção na formalização institucional desses indígenas, e na maneira pela qual sua existência foi e é comprovada (e sua permanência garantida) através dos processos de identificação, demarcação e, atualmente, proteção. Esses processos são baseados essencialmente em relatos e vestígios, e fazem parte de uma experiência inaugural em que um território foi demarcado exclusivamente para um povo indígena sem que houvesse contato oficial do grupo com o órgão indigenista. A saudação jocosa apontava, assim, o começo de um mergulho nas relações travadas entre os servidores¹ estatais e os indígenas na região, meus principais interlocutores nesta jornada.

A ausência de contato, marca fundamentalmente atribuída aos indígenas classificados como isolados, se mostrava presente também em minhas primeiras incursões em busca das informações que interessavam à pesquisa. Desde julho de 2015, quando estive em Brasília para que minha entrada na base da TI Massaco fosse autorizada pela Funai, percebi o receio com o qual a temática de minha pesquisa era recebida. Fui alertada de que meu projeto inicialmente deveria ser avaliado e, ainda que a pesquisa contasse com a anuência da Funai, seus funcionários deixavam claro que as informações a respeito desses povos são, em geral, quase tão protegidas quanto eles próprios. Com essa aura de sigilo e suspense que pairava sobre minhas investigações, aquela tarde em Ji-Paraná marcava um emocionante primeiro contato: ali, eu viria a encontrar o sertanista Altair Algayer, coordenador da Frente de Proteção

¹ O termo *servidor público* foi o que apareceu com maior recorrência durante meu trabalho de campo para a autorreferência daqueles que mantêm vínculo empregatício com o Estado através da Funai, e por esse motivo foi escolhido para designar tais funcionários ao longo deste trabalho.

Etnoambiental Guaporé (FPE)² – responsável pelas ações de proteção aos povos em isolamento e recente contato nas Terras Indígenas Massaco, Rio Omerê, Tanaru, Parque Aripuanã e Enawenê-Nawê (cf. Anexo A para as áreas de jurisdição das FPEs) – e juntos seguiríamos rumo à TI Massaco. Dentre as leituras de referência que antecederam a incursão ao campo, o nome de Algayer aparecia com destaque em pelo menos três importantes obras³. Muito rapidamente nos cumprimentamos pela primeira vez, e, no momento seguinte, já estávamos em uma caminhonete numa estrada de terra, em direção à primeira reserva de terras destinada exclusivamente a indígenas em situação de isolamento. Estava acompanhada do sertanista por quem os livros e histórias me fizeram nutrir grande respeito, e de mais outros três servidores que pareciam ser experientes em seus papéis.

No meio do caminho, fizemos uma parada em Alta Floresta D'Oeste, uma cidade com cerca de 25 mil habitantes, com a finalidade de comprar os suprimentos faltantes para as duas semanas que se seguiriam. Quando chegamos à TI Massaco o sol já havia nos deixado. Imediatamente, Altair instruiu que o único quarto disponível no piso superior fosse separado exclusivamente para mim, a única mulher no local, enquanto aos homens que chegavam comigo estavam reservadas as redes penduradas no alpendre. Os contratados indígenas, por sua vez, desfrutariam de um cômodo localizado nas dependências térreas da casa – a maior parte deles estava ali porque fazia parte do grupo que sairia em uma expedição de fiscalização do território nos arredores da base pelos próximos dias.

O interior da reserva mantém, atualmente, apenas uma construção exógena aos indígenas locais, espaço em que nos encontrávamos naquele momento: uma sede da Fundação Nacional do Índio, pertencente à Frente de Proteção Etnoambiental Guaporé, a Base Massaco. O pequeno terreno descampado em que se localiza esta base conta com uma casa central de madeira construída aos moldes das tradicionais casas de seringueiros (cf. Candido de Lima, 2010), rodeada por uma construção de alvenaria que concentra as funções de um banheiro, por outra pequena casa de madeira em que o gerador de energia se mantém protegido das intempéries, e, dispersos pelo entorno da área, plantas e animais voltados para a manutenção e permanência dos servidores no local.

² Trata-se de uma partição descentralizada da Fundação Nacional do Índio destinada à salvaguarda dos povos indígenas categorizados como “isolados” ou de “recente contato”, que atua localmente e responde à Coordenação-Geral de Índios Isolados e de Recente Contato (CGIIRC-Funai) em Brasília.

³ Ver Carlos Freire (2005), Monte Reel (2011) e Felipe Milanez (2015).

Por volta das nove horas da noite, o sertanista começou a me relatar histórias que vivenciara por ali desde suas primeiras relações com a reserva até o presente – narração que seguiu por cerca de três horas ininterruptas. E assim foram quase todas as noites seguintes, passando, sempre, da hora em que os geradores de energia deveriam ser desligados. A cada uma delas eu aprendia mais sobre a maneira como é feito o trabalho de proteção “à distância” desses indígenas que não devem ser contatados (ou ao menos não do ponto de vista de instituições como a Funai e a ONU), e também sobre a constituição geográfica do local – cada elemento dos relevos e igarapés se tornavam, ao longo da narrativa, uma referência diretamente conectada à construção de como são compreendidos esses habitantes. As histórias narradas ali faziam parte de um apanhado de acontecimentos vivido e compartilhado por muitas pessoas que tiveram a oportunidade de trabalhar na TI Massaco, e a maioria delas se repetia com entusiasmo e uma nítida curiosidade por onde quer que eu fosse. Os relatos presentes neste trabalho, portanto, foram o fio condutor que buscou levar a uma compreensão do contexto histórico da região e da inserção desses indígenas em isolamento voluntário na vida e no imaginário daqueles que vivem nos seus entornos, ou que trabalham para a proteção do território ocupado pelos isolados. Além disso, os servidores da Funai e indígenas da TI Rio Branco entrevistados ocuparam o papel de uma espécie de “dobradiça” nessa etnografia mediada, auxiliando no desvelamento do processo de demarcação e da construção da identidade desses indígenas.

A Terra Indígena Massaco está localizada em uma área cuja proteção ambiental remonta ao início da década de 60, e carrega em seu histórico o marco de ser a primeira terra demarcada exclusivamente para um povo em isolamento voluntário, no ano de 1996, tendo sido homologada apenas em 1998. Nas cercanias da reserva encontram-se hoje pequenos distritos, propriedades privadas rurais, uma reserva em parte biológica e em parte extrativista – em que habitam, nessa segunda parte, algumas comunidades remanescentes de quilombos – e a Terra Indígena Rio Branco – um território demarcado em 1986 para indígenas que já mantinham contato contínuo com a sociedade envolvente (cf. Figura 1). Passando por uma situação um pouco diferente daquela em que se encontrava a área da TI Massaco, a criação da Terra Indígena nos entornos do rio Branco deu-se, segundo a antropóloga Denise Maldí, “quando o processo

de expansão das frentes pioneiras já era irreversível, de tal modo que os seus limites ao sul⁴ já estavam comprometidos com a fixação de colonos” (1991: 210).

Projetada no formato de um retângulo, as linhas retas que delimitam a TI Rio Branco foram traçadas após o deslocamento e a reunião de diversas etnias pelo SPI e por seringueiros, em grande parte com o objetivo de que trabalhassem na coleta de borracha (cf. Caspar, 1958; Maldí, 1991). Os indígenas que habitam a TI pertencem às etnias Aikanã, Arikapú, Aruá, Djeoromitxí, Kanoê, Makurap e Tupari, mas foi apenas por volta da segunda metade do século XX que passaram a viver na região fronteira com a TI Massaco. Se àquela altura os Tupari viviam a leste do barracão – atualmente aldeia – São Luís, hoje habitam, junto a seus tradicionais bons amigos, majoritariamente a região sudoeste (cf. Anexo B), descendo até as proximidades do rio Guaporé. Os estudos de demarcação da Terra Indígena Rio Branco tiveram início em 1982, quando o Serviço Geográfico do Exército registrou, pela primeira vez, o encontro de vestígios de índios isolados. O primeiro comunicado oficial ao Governo, no entanto, data de 1984 – quando um servidor do Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF) relatou à Funai de Porto Velho ter encontrado tapiris abaixo da margem esquerda do rio Branco (Maldí, 1995:18). No decorrer deste trabalho busco trazer mais informações a respeito do processo de “descobrimto” e “construção” desse ou desses povos indígenas em isolamento através de um resgate a respeito de como se deu esse processo, embora informações mais detalhadas a respeito da ocupação histórica das terras em que hoje se encontra a TI Massaco, a exemplo das que foram levantadas através dos esforços da antropóloga Denise Maldí (1989; 1991), nem sempre sejam de fácil acesso – e foi em meio à tentativa de contornar essa dificuldade que me foi atribuído um apelido durante minha primeira incursão de trabalho de campo.

“Pesquisadora insistente”. Foi assim que fui apelidada em julho de 2015, quando estive em Brasília em busca de referências bibliográficas e documentais e autorizações governamentais, de modo que pudesse seguir tranquilamente para o trabalho de campo no estado de Rondônia no ano seguinte. O apelido, contudo, partiu de Aida Cruz – que respondia ali pelo Setor de Documentação da organização não governamental Cimi, o Conselho Indigenista Missionário. Alguns meses antes de minha chegada, eu havia me comunicado por

⁴ Ainda que o sul da área delineada contasse com a presença de alguns barracões de seringa e arrendamentos de terra em curso, os limites da porção norte da Terra Indígena se encontravam mais efetivamente ocupados, como ainda hoje é possível notar através de imagens via satélite. Por esse motivo, e porque a TI Massaco se encontra na fronteira da porção sul da TI Rio Branco, acredito que a autora tenha se confundido com a direção apontada.

e-mail com a ONG católica, solicitando autorização para uma investigação por qualquer conteúdo de seu acervo que falasse a respeito da Terra Indígena Massaco. Fui desenganada dessa possibilidade ainda à distância, mas insisti em buscar algo pessoalmente. “*Ai, ai, ai, pesquisadora insistente! Você verá como não há nada aqui...*” – disse a atendente, que veio a se provar com a razão. Estava errada, no entanto, quando disse que seria diferente na sede de Rondônia. Apesar da participação ativa do Cimi para que as primeiras investigações no território fossem realizadas, através da propagação de informações a esse respeito (Rieli Franciscato, entrevista pessoal, 2016), também no acervo do Cimi de Porto Velho - RO não havia nada disponível sobre essa reserva indígena.

As questões não paravam de surgir: como é possível que, tratando-se de um marco inaugural que permanece enquanto referência para as políticas e estratégias em defesa dos povos em isolamento, tão pouco esteja acessível a seu respeito? Por que motivo, em uma Terra Indígena que é berço de um “sertanismo-referência”, tão pouco é sabido sobre seu pertencimento étnico e linguístico? Na sede da Funai em Brasília, por sua vez, a dificuldade estava relacionada não à inexistência de material em seu acervo, mas, ao contrário, a uma proteção desconfiada dele; devido à exposição e vulnerabilidade “dos Massaco” que poderia ser proporcionada através dos detalhamentos contidos nessa base de dados, meu acesso esteve submetido ao julgamento do projeto de minha pesquisa. A escassez de dados disponíveis sobre o histórico da TI Massaco tornou-me ainda mais insistente: reforçava a ideia de que a pesquisa poderia contribuir em alguma medida com os estudos etnológicos e historiográficos da região, conquanto, a partir do diálogo iniciado com a CGIIRC, estava agora dentre meus objetivos com a escrita que houvesse a cautela necessária para que este trabalho não pudesse servir de instrumento àqueles que são contrários ao direito desses indígenas de existir e habitar o território demarcado.

Somando às informações e autorizações concedidas pela Funai de Brasília, e das demais pesquisas bibliográficas – textos disponíveis que tratam da região – e documentais – majoritariamente a partir da concessão de relatórios da Base Massaco –, os relatos e descrições que aparecem nesta dissertação foram possíveis através de uma incursão de trabalho de campo no estado de Rondônia realizada durante julho e agosto de 2016, e do diálogo com alguns importantes interlocutores que pôde ser mantido desde então. Ao longo desses dois meses dividi minha estadia entre os arquivos da Biblioteca Municipal de Porto Velho e as duas bases pertencentes à duas Frentes de Proteção Etnoambiental; também tive a oportunidade de visitar quase que em sua totalidade as aldeias da TI Rio Branco, com o auxílio de Dalton Tupari, então

líderança da associação indígena local Doá Txatô, no intuito de apreender um pouco a respeito das imagens concebidas na região sobre esse povo fronteiriço vivendo em isolamento. O tempo que passei junto às bases Massaco (FPE Guaporé) e Bananeiras (FPE Uru-eu-wau-wau) possibilitou que me aproximasse do trabalho realizado por servidores envolvidos com “os Massaco”, obtendo, assim, acesso a relatos e documentos que ajudaram a compreender os processos relativos à maneira pela qual são identificados esses indígenas e como se deu a demarcação dessas terras. Para além de uma compreensão mínima do funcionamento de outra base destinada à proteção de grupos em isolamento, a incursão na base de Bananeiras teve como objetivo dialogar com seu coordenador, o sertanista Rieli Franciscato, que esteve envolvido com os primeiros trabalhos de localização dos indígenas “da Massaco”. Dito isso, devo explicitar que algumas informações a respeito da Terra Indígena Massaco poderão aparecer, vez ou outra, sem uma creditação direta de sua fonte, porque estão alicerçadas em um apanhado de dados que obtive ao longo de meu trabalho de campo, partindo especialmente dos relatos dos sertanistas e dos indígenas que trabalham como mateiros contratados, e travam constantemente uma relação direta território adentro.

Essa experiência proporcionou que eu escutasse diversas histórias envolvendo momentos de aproximação dos indígenas em isolamento, que remontavam desde o começo do século passado até os últimos anos deste século. Nenhuma delas, no entanto, se repetiu em todos os lugares em que passei como a que ocorreu no dia 27 de fevereiro de 2014, dia em que o servidor Paulo Pereira da Silva encontrava-se sozinho na Base Massaco. Enquanto preparava um café no meio da tarde, Paulo ouviu o barulho de algo sendo batido contra o chão do terreiro, e, ao se aproximar da janela, avistou “dois índios isolados em frente à Base, um furando o chão e o outro agachado, pondo estrepes nos buracos recém furados” (entrevista, 2017). Agindo de acordo com os preceitos de não-contato da Fundação – consequência de críticas às práticas de intervenção e atração dos indígenas, sobre as quais tratarei mais adiante – o servidor saiu para a varanda fazendo gestos com a mão para que os indígenas se afastassem, e dizendo, em português, que fossem embora. Ao chegar na varanda avistou outros quatro homens, todos agachados e próximos aos tocos da Base. O pedido de afastamento foi atendido imediatamente, e os seis homens deixaram seu feixe de estrepes e embiras⁵ no chão (Anexo C). Antes que chegassem à margem da capoeira, a cerca de 30 metros da Base, outros quatro homens surgiram

⁵ Embira ou envira é o nome, cuja origem linguística supostamente remonta ao tronco Tupi, genericamente atribuído pelos servidores às longas fibras extraídas da casca ou entrecasca de algumas árvores, muito utilizadas para amarração e transporte de caça, ou, nesse caso, para o transporte de uma grande quantidade de estrepes.

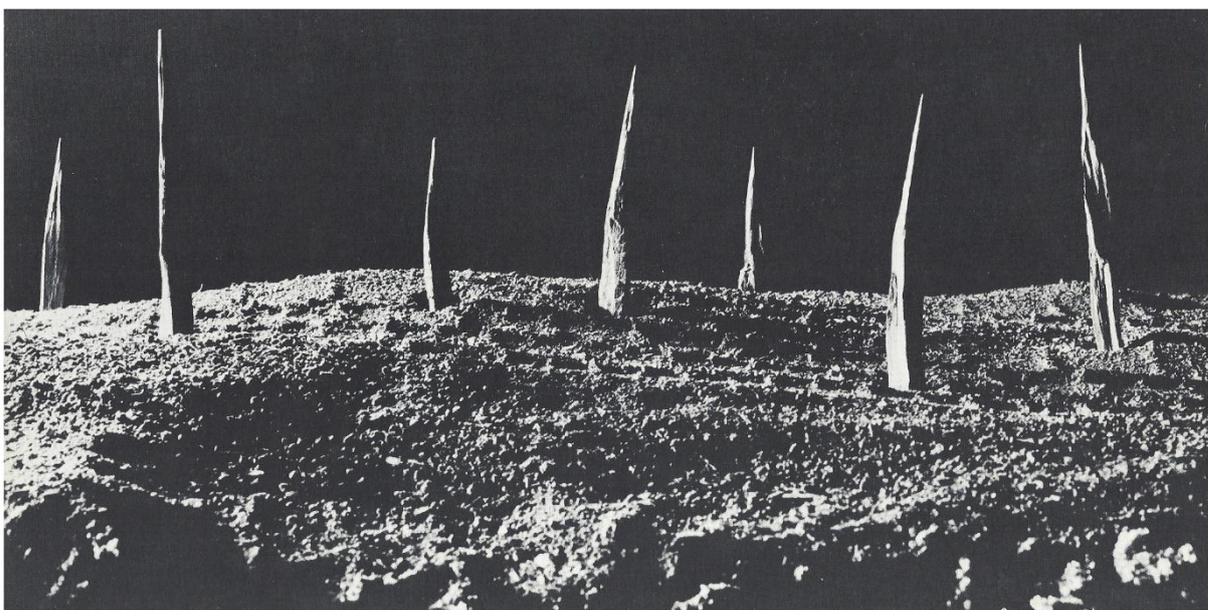
da extremidade oposta da casa, correndo para juntar-se ao grupo e deixando para trás outro feixe de estrepes soltos – Paulo acredita que estes quatro estavam distraídos observando as painéis dentro de um quarto dos fundos através da janela, e não tiveram tempo de colocar nenhum dos estrepes antes do flagrante. Todos foram embora rapidamente, por uma “picada” aberta pela equipe de servidores em 2010, sem dizer palavra alguma e nem mesmo manter contato visual – com a exceção de um deles, aparentemente um pouco mais velho, que o encarou durante todo o tempo. A visita contou com um total de dez indígenas, todos jovens e do sexo masculino.

Não portavam arco e flecha, somente um índio carregava uma lasca de palmeira (paxiúba ou pupunha) tipo uma borduna. Outro índio estava portando algo embrulhado em folhas de pacova e os demais carregavam um pedaço de madeira utilizado para perfurar o chão para pôr os estrepes. Não tinham adornos corporais ou pinturas, todos com cabelos longos cobrindo os ombros e um único índio usava uma embira, com uma largura de 2 a 3cm, amarrada em torno da cintura. Nenhum deles usava proteção peniana. Não levaram nenhum objeto nosso. Os dois cachorros que ficam na Base não latiram, ficaram junto com os índios durante a presença deles e o Paulo teve que chamá-los de volta, pois estavam acompanhando os índios quando saíram. [...] Todos ficaram surpresos com o acontecimento, da ousadia dos índios em se aproximarem e se exporem dessa forma. No início dos trabalhos da Frente em 1988 com esse povo, quando a Frente instalou a Base no centro da reserva, os índios vinham constantemente pôr estrepes até o terreiro do acampamento, mas sempre procuravam não serem notados. O mesmo acontecia na época nas estradas dos madeireiros, colocações de seringueiros e barracos de posseiros dos invasores. Era constada a presença dos índios, mas somente os estrepes e vestígios. Raro o contato visual, quando surgia era à distância e os índios correndo, se afastando (Frente de Proteção Etnoambiental Guaporé, jan-mar 2014a:24).

Durante o processo de identificação e demarcação da área, grupos de posseiros e madeireiros disputavam aquelas terras com os indígenas a quem hoje elas são reservadas, mas ainda assim poucos foram os relatos de avistamentos registrados no local. Seus vestígios, por outro lado, foram parte fundamental no rastreamento desses indígenas, com especial destaque aos estrepes – uma característica marcante desses habitantes, por se tratar de um mecanismo de defesa amplamente utilizado desde que se tem notícia de sua existência. Constituídos por lascas de madeira afiadas em uma das extremidades, em geral com o uso de dentes de cotia, os estrepes são enterrados com cerca de doze centímetros de profundidade no chão, de modo que a terra não ceda e a perfuração – de pés descalços e calçados, e mesmo pneus de grande porte – seja inevitável. O evento narrado acima foi considerado um marco de ousadia e coragem dos indígenas em isolamento e veio à tona durante meu trabalho de campo diversas vezes,

mencionado tanto por servidores da Funai quanto por indígenas moradores da Terra Indígena adjacente, a Rio Branco. A inspeção realizada no território aponta que os “isolados” chegaram e retornaram no mesmo dia, utilizando uma picada feita pela equipe e que segue da Base até o centro da reserva. Mais de 300 estrepes foram encontrados ao longo do trecho percorrido naquele dia, e ainda hoje alguns dessa mesma visita são encontrados, vez ou outra.

Figura 3 – Fileira de estrepes enterrados (Fotografia de Rômulo Fialdini, 1990)



Fonte: Imagem exibida em uma mostra intitulada “Armadilhas Indígenas”, e cópia digital disponibilizada por Antenor Vaz.

O servidor Paulo, personagem em destaque até aqui, travou sua primeira relação com as terras da Massaco no início dos anos 1980, quando o INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária) recortava o terreno concedido à Reserva Biológica do Guaporé em vista de uma possível regularização futura da ocupação nestas terras. Desde essa época, quando Paulo e sua família ainda acreditavam que receberiam do Estado uma porção desse território, era possível notar os vestígios do povo que ali estava: pegadas, redes de tucum e mesmo os tapiris⁶, sua morada – indícios todos negados veementemente e, segundo Paulo (entrevista, 2017), com bastante malícia pelos latifundiários dos entornos. “São só os seringueiros”, diziam. “Mas descalços?” – era a pergunta que permanecia sem resposta, e

⁶ Tapiri é uma palavra derivada do tronco linguístico Caribe, mas utilizada amplamente pelos servidores da Funai para designar os abrigos temporários construídos pelos indígenas isolados de todo o país. Segundo Koehn e Koehn (1995), a tradução em português para a palavra *tapyi (s)* da língua apalaí, pertencente ao tronco linguístico Caribe, é casa.

acabava por funcionar como uma categoria de diferenciação entre indígenas e não indígenas através da ausência de sapatos ou sandálias, fato que se nota pelos vestígios das pegadas. Após algumas denúncias destas presenças fugidias na região, foram iniciadas as investigações da Funai através da criação da Frente de Contato Guaporé, em 1988, para que sua existência fosse confirmada e sua proteção garantida. A intenção dessa proteção surge, no entanto, no bojo das reivindicações de autonomia e autodeterminação expressadas pelos movimentos indígenas (Gallois, 1992:125), que, no ano de 1987, culminaram no advento do Primeiro Encontro Sertanista, uma reunião que viria a mudar os preceitos da Fundação em relação aos povos indígenas não contatados. Proposto pelo então Coordenador de Índios Arredios, Sidney Possuelo, o Encontro também foi resultado do descontentamento de servidores frente aos resultados da política brasileira de atração de indígenas “arredios”, e tinha como finalidade a análise dessa política

[...] objetivando reunir subsídios baseados na experiência dos servidores especialistas no assunto, visando definir uma nova postura da FUNAI no tocante a sua própria conduta neste setor (Funai, programa do Encontro, 1987, *apud* Freire, 2005).

A partir de então suas práticas passaram a ser regidas por uma política que busca evitar o contato e desenvolver técnicas mais eficazes dentro dos novos termos para a proteção destes povos, orientação que perdura até os dias de hoje. A nova prática, contudo, nunca chegou a ter uma definição muito clara de como deveria ser executada – confidenciou-me Rieli Franciscato:

Em setembro de 1988 foi quando começou o trabalho ali [na TI Massaco], com a criação da Frente de Contato Guaporé, que naquela época ainda era chamada assim. O que deu consistência foi a qualidade e a quantidade de informações que foram colhidas, né. Porque anteriormente quando a Funai sabia da existência de um grupo indígena fazia uma ação de contato, e com essa mudança da política se buscava vestígio. Naquele momento a gente trabalhava numa perspectiva de localização, uma política que se consolidou na prática. A metodologia era colocar a mochila nas costas e percorrer igarapé por igarapé, serra por serra, levantando informações com esse trabalho de campo e com os habitantes que estão ali próximos (entrevista pessoal, 2016).

Nesta época, iniciava-se a prática de uma proteção territorial que deveria ocorrer, idealmente, tão logo o grupo em isolamento fosse localizado. A preservação da autonomia

indígena era planejada em torno de três pontos fundamentais: “garantir a sobrevivência territorial, física e sócio-cultural” (Gallois, 1992:125). A longa história de trágicas experiências de contato tornaram inquestionável a necessidade da proteção territorial e física, que passou a ser “programada a partir de princípios *a priori*, que dispensam a participação dos índios” (*ibid.*). Ao mesmo tempo em que a nova postura frente aos indígenas em isolamento voluntário vinha sendo formulada em Brasília, essas ações estavam em curso na Reserva Biológica do Guaporé, inicialmente chefiadas pelo sertanista Francisco Assis Costa, com a ajuda de funcionários que desenvolviam suas primeiras atividades na Funai. Havia, assim, uma dificuldade não apenas na configuração metodológica do desenvolvimento destas ações, mas também no preparo daqueles indigenistas que as executariam em campo. O desafio aparece, para Assis, devido à sua ampla experiência com situações de “atração” dos indígenas “arredios”, motivo pelo qual era difícil conceber um modo de conduzir suas atividades sem que o fim delas fosse o contato. Por conta da ausência de um treinamento que preparasse os servidores, novatos ou aqueles de longa data, era através da prática que esses profissionais se formavam; portanto também os novos e inexperientes imaginavam, em 1988, uma situação de contato porvir, como era o caso de Rieli Franciscato (cf. Cabral; Vaz; Silva, 2016).

O sertanista Rieli Franciscato atua hoje como coordenador da FPE Uru-Eu-Wau-Wau, sendo responsável pelas ações de proteção aos povos indígenas em isolamento na Terra Indígena de mesmo nome. Sua proximidade com os povos indígenas de Rondônia teve início, no entanto, quando vivia com sua família nas proximidades da Terra Indígena Rio Branco. Nascido no Paraná, foi para o estado de Rondônia em 1985, com dezenove anos, em busca, “como tantos outros” (*id.*:136), de adquirir um pedaço de terra. Sua família exercia tradicionalmente atividade agricultora⁷, e assim Franciscato adquiriu desde cedo o que chama de “conhecimento de mata”. Devido às dificuldades de acesso dos indígenas à cidade, somado ao abandono e à corrupção da Funai no local, Franciscato acabou se aproximando dos habitantes da TI Rio Branco: “eles precisavam de muitas coisas e acabavam por procurar a gente, que era o vizinho mais próximo” (*id.*:137). Além disso, o sertanista passava a reformular a imagem “preconceituosa” que tinha a partir do que ouvia a respeito dos povos indígenas, e a consolidar uma relação com aquela comunidade, chegando a ajudá-los com a proteção de sua terra contra a extração ilegal de madeira em curso (*ibid.*). Como consequência da boa relação, os habitantes

⁷ Utilizo aqui o termo “atividade agricultora”, uma categoria êmica, tendo em vista que o termo adotado pelo próprio sertanista auxilia adequadamente na diferenciação entre a atividade agrícola de pequenos produtores e aquela exercida em grande escala.

da TI Rio Branco teriam, de acordo com as palavras de seu Anísio Aruá, antiga liderança da aldeia São Luiz, “colocado o Rieli para dentro da Funai” (entrevista pessoal, 2016).

Quando a equipe da Frente de Contato (FC) Guaporé estava se formando, buscaram, no núcleo da Funai do município de Ji-Paraná, indicação de pessoas com familiaridade com a mata e a região, e foi assim que Assis chegou à porta de Franciscato para convidá-lo a se juntar à equipe (Cabral; Vaz; Silva, 2016:139). A proposta de Assis incluía que, ao fim do trabalho na Reserva Biológica do Guaporé, Franciscato continuasse trabalhando na Funai, assumindo o posto da Terra Indígena Rio Branco – e assim teve início sua longa trajetória na Fundação. Segundo seu Anísio Aruá (*op. cit.*), a equipe passou “seis meses perseguindo os isolados”, apostando fortemente na oferta de brindes: “os espelhos sempre restavam, quebrados, no mesmo lugar. Acho que se assustavam”. Com a chegada do sertanista Antenor Vaz, mais fortemente ligado às novas resoluções de não buscar o contato, as ações da FC Guaporé mudaram de abordagem,

A abordagem inicialmente passou a ser a localização dos isolados (localizá-los não só geograficamente, mas em todos os sentidos) e o abandono das técnicas de “namoro” com colocações de brindes, a estilo Rondoniano. Nessa oportunidade também iniciamos um levantamento sistemático do processo de invasão e esbulho da Rebio Guaporé. A questão da desintrusão surge quando percebemos que o contexto (sócio-político-geográfico) nos mostrou que não existia autodeterminação dos isolados sem seu território livre (Vaz, entrevista pessoal, 2018).

Neste contexto, em 1992, o atual coordenador da Frente de Proteção Etnoambiental Guaporé, Altair Algayer, estabelecia sua primeira experiência de trabalho com a Funai. Assim como Franciscato, o sertanista Altair Algayer chegou em Rondônia no ano de 1985, ainda menor de idade. Vindo de Santa Catarina, chegou com sua família tarde demais para que ganhasse uma gleba daquelas que foram distribuídas pelo Estado. Desse modo, passaram a trabalhar “na terra dos outros, como era antes” de sua mudança, mas agora com a dificuldade acrescida por conta do período de chuvas amazônico, que dificultava a locomoção e até mesmo o estabelecimento da família: “fizemos uma casa de paxiúba e cobertura de tabuinhas e lona. Passamos um ano assim” (Algayer, 2015:355). A terra em que inicialmente se fixaram ficava na beira do rio Branco, nas proximidades da Terra Indígena de mesmo nome e a cinquenta quilômetros de Alta Floresta d’Oeste. Nessa época, Alta Floresta era uma vila recém emancipada, fundada por madeireiros que abriam serrarias na região. Assustados com a

recorrência com a qual vinham sofrendo de malária, Algayer e sua família mudaram-se do campo para a vila, onde este passou a exercer a atividade econômica predominante no local, tornando-se madeireiro. Trabalhou em uma pequena madeireira em Alta Floresta d'Oeste até 1989, quando acompanhou a transferência do maquinário para uma propriedade a onze quilômetros da Reserva Biológica do Guaporé. Em meio ao trânsito de madeireiros que retiravam madeira ilegalmente da Rebio, e das recém-iniciadas incursões de busca da Funai, Algayer teve seus primeiros contatos com a equipe da Frente de Contato Guaporé (*id.*:356-7).

Era de praxe, entre os colonos da região, que negassem a existência dos indígenas em isolamento voluntário na Rebio Guaporé, e também Altair Algayer se posicionava de modo cético quanto ao assunto. Isso mudou quando Antenor Vaz e sua equipe foram até a serraria em que trabalhava, e lhe exibiram fotografias dos vestígios encontrados: “As coisas que ele me mostrava eram muito surpreendentes. Aquilo me impressionou” (*id.*:358). Interessado nas atividades realizadas pela Funai, Algayer se ofereceu para trabalhar junto à equipe quando uma oportunidade surgisse, e em fevereiro de 1992 foi chamado para iniciar suas atividades. Apesar do conhecimento acumulado durante o tempo em que trabalhou nas roças de sua família ou na extração de madeira, a experiência necessária para as tarefas realizadas pela Funai foi adquirida por Algayer ao longo dos anos – assim, hoje, detém o saber sobre a fauna e a flora locais, além da paciência necessária e da grande estima com a qual se relaciona com os indígenas com que trabalha (Freire, 2002:239-40). Em decorrência de sua trajetória, Algayer e Franciscato tornaram-se informantes privilegiados desta pesquisa: os dois sertanistas não apenas possuíam contribuições valiosas a respeito das atividades exercidas pela Funai na Terra Indígena Massaco, mas também estão entre as maiores referências do órgão no trabalho com indígenas em isolamento voluntário.

Este trabalho, assim, está fortemente marcado pelas relações de vizinhança. Foi através da relação entre vizinhos, como tomo a liberdade de definir aqueles que habitam em certa proximidade territorial, que a carreira de importantes nomes na Funai teve início. Provém dos vizinhos – indígenas ou não indígenas – a imagem dos “isolados” que busco acessar, e é na iniciativa de proteção dos vizinhos que muitas vezes está depositada a segurança desses povos. A proximidade territorial aparece aqui representada por relações travadas indiretamente entre os funcionários da Funai, os indígenas contatados e os indígenas em isolamento, que aos poucos apresentam, no rastro dos acontecimentos políticos e dos registros etnohistóricos, como se deu o contexto que propiciou a demarcação e permite atualmente a proteção da Terra Indígena Massaco. Escrevo, portanto, sobretudo a respeito do modo pelo qual os sertanistas da

Funai e os “vizinhos” da Terra Indígena Rio Branco pensam, concebem e entendem os indígenas em isolamento, e tomo emprestado seus termos enquanto categorias nativas, por serem as únicas possíveis de serem acessadas, já que nada sabemos daquelas utilizadas pelos próprios “Massaco”.

A experiência dos indigenistas destacada até aqui nos introduz, ainda que brevemente, à ocupação devastadora de Rondônia – característica que salienta o caráter surpreendente da existência de diversos grupos em isolamento no estado. A região sudoeste da Amazônia brasileira, onde se localiza o território de Rondônia, foi só muito lentamente conhecida e ocupada ao longo dos séculos que levaram à demarcação final das fronteiras nacionais; sua colonização torna-se mais intensa a partir da segunda metade do século XIX, mas é só a partir da década de 1970 que suas terras passam a ser brutalmente devassadas, num dos processos de ocupação e exploração mais violentos da história recente do Brasil. Com a construção de estradas que facilitaram as conexões do estado ao resto do país, e também a partir de acordos governamentais que iniciavam parcerias com grandes empresas multinacionais, a exploração do território deixa de acontecer em uma escala colonial e realiza “em um ano o que teria levado um quarto de século para ser feito por expedições de levantamento convencionais” (segundo as palavras do presidente da Divisão de Serviço Aéreo, em 1972 [*Oil Daily*, 10 out. 1972 *apud* Davis, 1978:92]).

Desde antes de receber o apoio de fundos internacionais e uma importante assistência técnica estrangeira (Davis, *id.*:91), no entanto, eram gritantes os casos de violência cometida pela Funai através de alguns de seus agentes – como nas denúncias de violência sexual contra os Panará (*id.*:94), ou de negligência quanto a epidemias (Chiapino, 1975 *apud* Davis, *id.*:115) – e de suas políticas públicas ora em consonância com o governo desenvolvimentista, ora tendo sua ação limitada por ele; também marcava forte presença a violência que partia dos colonos, a exemplo do caso do “Massacre do Paralelo Onze”⁸. A chegada massiva das companhias

⁸ O massacre ocorreu em 1963, quando garimpeiros e pistoleiros contratados por uma firma de borracha chamada Arruda e Junqueira alugaram um avião e atacaram com dinamites as aldeias dos Cinta Larga, que estavam em meio a um importante cerimonial. Essa foi apenas uma de muitas incursões de caça aos indígenas realizadas pela empresa, que pautava suas ações nos interesses sobre posses de terras e minerais do território (Davis, *id.*:107-108). Também esses Cinta Larga, de acordo com o Relatório Figueiredo, foram vítimas de envenenamento por estricnina

nacionais e internacionais em Rondônia se dá com a descoberta de grandes depósitos de cassiterita, elemento-chave na produção de estanho, em seu território – permitindo, assim, que a década de 1970 tivesse início com o volume desse mineral-minério atingindo níveis de auto-suficiência nacional. A mineração em reservas indígenas contava com a autorização da Funai, e vários campos de pouso haviam sido construídos em territórios como o Parque Indígena Aripuanã: “no fundo, os Cinta Larga e os Suruí eram apenas os primeiros a sentirem os efeitos do novo *boom* de mineração que estava ocorrendo em toda a Bacia Amazônica” (Davis, *id.*:116). Nesse mesmo período, o Governo proporcionava a ascensão da agroindústria na região através do Programa Poloamazônia, criado em 1974 para “aproveitar o potencial representado pela Amazônia, principalmente para trazer uma contribuição positiva ao aumento do Produto Interno Bruto” (Long, 1975).

A veloz devastação de Rondônia se deu, é importante lembrar, simultaneamente através de diversas frentes. Em julho de 1970, dois dos missionários mais ativos do *Summer Institute of Linguistics* (SIL) no Brasil, Carolyn Bontkes e Willem Bontkes, iniciaram suas atividades na área dos Suruí Paiter; segundo relataram à Funai, presenciaram uma grande epidemia em que “várias centenas” de indígenas Suruí teriam perdido sua vida (Valente, 2017:71). De acordo com o apanhado de informações organizadas pelo jornalista Rubens Valente, epidemias de sarampo, gripe e tuberculose teriam, em decorrência da atração desses indígenas e da ausência de medicamentos durante esse processo, dizimado cerca de um terço de sua população até o ano de 1974 (*ibid.*). Entre os seiscentos Suruí primeiro contatados durante a ditadura militar, a antropóloga Betty Mindlin aponta que pelo menos duzentas mortes teriam ocorrido de 1971 a 1973 (Mindlin, 1985 *apud* Valente, 2017:71). A crise de saúde que explodia na primeira metade da década de 1970 “tinha relação com a política dos militares de expansão da agricultura na Amazônia e expunha as dificuldades do governo em lidar com o direito dos índios de permanecerem em suas terras” (*id.*:202). Por conta de uma resolução criada em 1969 pela Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (Sudam), a liberação dos incentivos fiscais e financiamentos na região estava vinculada à não existência de indígenas nas terras em questão, o que fez com que a presidência da Funai se tornasse “uma máquina de concessão de ‘certidões negativas’” (*ibid.*), que contava com o pagamento de quantias de dinheiro ilícito.

“adicionada ao açúcar, enquanto os mateiros os caçam a tiros de ‘pi-ri-pi-pi’ (metralhadora) e racham vivos, a facão, do púbis para a cabeça, o sobrevivente” (Comissão Parlamentar de Inquérito, 1968:4917).

No final dos anos 1970, o território viveu um impressionante *boom* populacional, que pareceu a Mindlin “um faroeste de acirrados conflitos pela terra” (*id.*:267), passando de 85 mil habitantes nos anos 1960 para 490 mil no início de 1980. Com a demora da Funai em definir os limites das áreas de ocupação indígena, e a pressa do governo em seu programa de assentamentos – muitas vezes somado à distribuição ilegal de lotes, como no caso da Companhia Colonizadora Itaporanga –, foi gerado um “cenário de terra arrasada” (*ibid.*). Em 1981, um grande projeto denominado Polonoroeste, sobre o qual voltarei a tratar ao longo deste trabalho, foi criado pelo governo federal com a finalidade de “desenvolver” o Noroeste brasileiro, colocando em prática o maior índice de desmatamento visto na região amazônica e um dos maiores já registrados na história mundial. A partir da pavimentação da rodovia hoje nomeada de BR-365, foi transposta uma grande barreira às migrações de colonos da região sul do país, e um “desmatamento explosivo” foi gerado em Rondônia (Fearnside, 1987:48). Ao se deparar com o não cumprimento dos requisitos exigidos pelo Código Florestal brasileiro, o biólogo estadunidense Philip Fearnside (1987:51) denuncia:

A tendência a rescindir compromissos com as reservas é potencialmente uma ameaça à diversidade das plantas e animais da região até maior do que a atual marcha rápida do desmatamento. Os mapas do governo dos planos de construção de estradas em Rondônia mostram estradas que cortam através de seis reservas indígenas e duas biológicas (Fearnside & Ferreira, 1985). Uma dessas, **a Reserva Biológica do Guaporé**, deve ser cortada por três estradas diferentes. Mapas oficiais recentes de dezembro de 1985 indicam que os planos de construção de estradas continuam sem mudanças (Brasil, Governo de Rondônia, Seplan 1985). [...] Quando se constroem estradas em reservas, a invasão e o desmatamento destas áreas tornam-se inevitáveis. A construção de estradas nas reservas também viola a legislação brasileira. Se os compromissos com as reservas continuarem a ser rescindidos sempre que a terra for desejada para desenvolvimento, pode-se esperar que a floresta Amazônica remanescente no noroeste brasileiro sucumba à ameaça representada pelos imigrantes do POLONOROESTE. (grifo meu)

Com a reincidência das atividades de arrentamento de terras, garimpo, retirada de madeira e substituição da mata nativa pela agropecuária e agricultura, o estado de Rondônia passou de uma área de desmatamento equivalente a 2% de seu território, em 1978, para um percentual de 28,5% em 2007, colocando-o em posição de destaque no *ranking* de deflorestamento das regiões amazônicas⁹. Entre os anos de 2001 e 2011, esse desmatamento foi

⁹ Informação disponível em: <http://g1.globo.com/Noticias/Brasil/0,,MUL2399-5598,00-RONDONIA+E+O+ESTADO+MAIS+DEVASTADO+DA+AMAZONIA+APONTA+A+NOVA+COLETANE A+DO+I.html> – acesso em 04 jul. 2017.

identificado com um novo padrão: aparece agora com maior recorrência nas áreas destinadas a Unidades de Conservação e Terras Indígenas (Piontekowski *et al.*, 2014). Assim sendo, como é possível que ainda haja indígenas em isolamento voluntário em um estado cujo território se encontra esquadrihado e ocupado quase que em sua totalidade, com apenas algumas poucas áreas de floresta remanescente?

O isolamento, aqui, faz referência à condição em que grupos se encontram na história recente (Vander Velden, 2016; Reel, 2011), e não ao mito colonial relacionado a uma espécie de intocabilidade desses povos (cf. Milanez e Shepard Jr. 2016; Cuche, 2012; Kuper, 2005). Em meio ao “milagre” do desenvolvimento econômico (Davis, 1978), quais as relações das políticas tutelares (Oliveira, 2016; Possuelo, 2015) e protecionistas (Gallois, 1992) com a condição do isolamento? Qual a influência que o contexto político do país e as condições sociais, políticas e econômicas em Rondônia exerceram sobre essa situação? Ainda que as invasões exploratórias nas reservas não cessem, registra-se repetidamente apelos desses indígenas para que sejam “deixados em paz” – seja através de esparsos casos de contato com a sociedade envolvente ou com outros indígenas que vivem em proximidade a seus territórios (cf. Diniz, 2017; Gow, 2011; Arisi, 2007). Como é possível, então, respeitar sua autonomia (Yamada & Amorim, 2016)? Em que medida sua existência pode ser confirmada e compreendida, e sua proteção assegurada, a partir de rastros e vestígios materiais (cf. Pandya, 2009; Politis, 1996)? Essas são algumas das questões com as quais esse texto dialoga, em busca de contribuir com uma temática pouco explorada pela produção antropológica até os dias de hoje, que trata dos povos em isolamento em meio aos esforços de cunho desenvolvimentista e das políticas de demarcação de terras e proteção a esses indígenas.

O trabalho será, portanto, permeado pelas perspectivas trazidas através do trabalho de campo, buscando analisá-las conjuntamente com a bibliografia, com a documentação e com a teoria antropológica disponíveis. Nesta pesquisa dedico-me a delinear a maneira pela qual se deu o inédito processo de demarcação de terras, realizado a partir dos novos preceitos institucionais, exclusivamente para um povo em situação de isolamento voluntário, ocasionando a criação da Terra Indígena Massaco, localizada no sudoeste do estado de Rondônia. Caberia a este espaço inicial enunciar também os povos indígenas de quem trato neste trabalho; de quem se fala aqui, entretanto, é parte do cerne da investigação, e as concepções que hoje se têm a seu respeito serão desenvolvidas com o amparo daqueles que os cercam, a saber, das pesquisas e instituições que argumentam em torno da proteção de sua existência, e dos povos que, por razões geográficas, estão aqui compreendidos como sendo seus

vizinhos – ainda que nada saibamos, obviamente, sobre como essa coexistência – e como tudo mais – seja entendida pelos “Massaco”.

Estrutura do texto

O percurso desta pesquisa tem como objetivo central compreender como se demarcou uma terra sem contatar ou ouvir os indígenas que nela vivem, já que o posicionamento dos povos autóctones a respeito da definição do que entendem como sendo seu território tradicional (ou terras tradicionalmente ocupadas) vem sendo procedimento básico para a definição formal desses mesmos territórios. Esse paradoxo percorrerá o trajeto de 1) falar quem são esses indígenas que vivem em isolamento nos dias de hoje e como se vem lidando com eles; 2) discutir o histórico da legislação de demarcação territorial que possibilitou a criação da TI Massaco, e apresentar um breve panorama etnohistórico concernente a essa região; 3) mostrar como esses indígenas são compreendidos e se fazem compreender, tendo como ponto principal os rastros e vestígios deixados em sua terra – já que é através da sua ocupação territorial e dos vestígios materiais que se dá a construção de quem são, e a aplicação institucional de sua proteção.

Início esta dissertação, assim, atribuindo ao Capítulo 1 a importante missão de contextualizar os indígenas em isolamento na contemporaneidade: o que se sabe a respeito de quem e quantos são, da conjuntura histórica por trás de sua condição atual, da maneira pela qual se dá o que é visto enquanto sua resistência diante das persistentes levadas expansionistas e desenvolvimentistas nacionais e internacionais, e sobre quais são os desafios de sua permanência apartados da sociedade envolvente; além disso, busco trazer os debates acerca de como são definidos e denominados por diferentes atores, institucionais ou não, relacionados à ou interessados em sua situação.

Abundante em um aspecto de contextualização, o Capítulo 2 se ocupará de aprofundar uma investigação a respeito da ocupação etnohistórica do território em que hoje se encontram os indígenas em isolamento na TI Massaco, somando, às fontes documentais e bibliográficas, a experiência etnográfica dos servidores da Funai, que auxiliaram no processo de demarcação legal da Terra Indígena em questão. Aqui, tais registros aparecerão visando a uma elucidação dos processos que levaram ao amplo reconhecimento de que a área deveria ser demarcada, além dos métodos de demarcação e proteção territorial sem que houvesse contato estabelecido, e da

maneira pela qual se define e protege povos isolados. As leis e os ritos demarcatórios habituais serão, portanto, confrontados com o vínculo estabelecido entre esse povo e a terra em questão sem que nem mesmo sua etnia ou sua língua fossem (e sejam) (re)conhecidas.

Em tempo, tomará fôlego, no Capítulo 3, a “identidade” dos “Massaco” a partir dos relatos das experiências institucionais e das populações adjacentes, combinadas com as discussões etnológicas referentes à região, bem como pela bibliografia que especula sobre eles e seus objetos, com o intuito de compreender como os interlocutores desta pesquisa compreendem quem são esses indígenas. Ao contrário do que se defende hoje, é impossível que essa identidade aqui seja auto-atribuída. Tudo o que se pode saber até agora é que a “identidade” ou o “pertencimento” dos Massaco é apreendida a partir de critérios exógenos a eles. Sua língua, cultura material e os mapas etnográficos e históricos da região – ou seja, o que se conhece sobre os indígenas que viveram e vivem ali e nas imediações – são os guias para esta atribuição. Tais relações entre língua, cultura material e etnicidade são comumente criticadas, no entanto, em áreas como a arqueologia e a linguística, por ignorarem a complexidade dos processos históricos de persistência, transformação e contato cultural (cf. Hornborg, 2005; Jones, 2005). Pretendo contribuir, neste capítulo, com um apanhado dos trabalhos que buscam localizar étnica e geograficamente o pertencimento (ou a “identidade”) desses indígenas, ao dosar o que se tem de registro desde o início dessas especulações institucionais – como os estudos preliminares e relatórios referentes à reserva – com os registros históricos e etnográficos existentes sobre a região, junto da memória oral e da cultura material de que se dispõe. Quanto a análise dos rastros e vestígios desses indígenas, faço referência a uma abordagem etnoarqueológica, e não à antropologia material mais atualmente em debate (cf. Ingold, 2012), porque a relação entre esse ambiente e essa materialidade se dá de forma indireta, através de uma análise dos relatos de quem lida com ela. Essas abordagens permitirão, enfim, que o capítulo traga um adensamento das informações coletadas a partir do trabalho de campo.

O fato de que o trabalho de proteção na Terra Indígena Massaco seja realizado à distância faz com que muitas dúvidas permaneçam em aberto: não se pode afirmar com alguma certeza, nem mesmo, se é de apenas um grupo étnico que se trata – embora seja essa a aposta mais provável que se depreende dos vestígios materiais que podem ser observados. Tendo em mente essas limitações, e evocando as palavras de Claude Lévi-Strauss na epígrafe que escolhi para abrir este trabalho, espero fazer ressoar um pouco das harmonias emitidas por esses indígenas, que não devem ser encaradas enquanto “resquícios originais” e tampouco como se estivessem perdidas, mas que ecoam à sua própria maneira ao longo de todo esse território.

O caminho percorrido por este texto busca contribuir com a temática dos indígenas em isolamento em três chaves: em primeiro lugar, ao discutir quem são esses povos e como é possível que estejam resistindo às forças envolventes da sociedade capitalista, almeja somar minimamente com os esforços de compreensão da sua situação, e com desmantelamento de alguns pré-conceitos comumente propagados, como aqueles que fazem referência ao seu desconhecimento completo dos bens industrializados ou mesmo à hipótese de uma “produção” destes grupos por parte de ambientalistas ou de “frentes interessadas em estancar o desenvolvimento”. Em segundo lugar, e me utilizando do caso específico da Terra Indígena Massaco, procuro trazer ao conhecimento de antropólogos e não-antropólogos a maneira pela qual se realiza atualmente o processo de demarcação e proteção de um território definido exclusivamente para indígenas em isolamento, e qual o conhecimento etnográfico que se pode extrair dessas práticas indiretas de investigação de um grupo indígena, focalizando na abordagem daqueles que pensam esses indígenas – como os funcionários da Funai e os habitantes dos arredores. Por fim, e diretamente conectado aos demais eixos, debruço-me em um esforço de divulgação das técnicas empregadas na proteção desses povos – fazendo uma espécie de etnografia das Frentes de Proteção –, visando a instigar um debate a respeito do caminho percorrido por essas práticas, de modo que o trajeto que ainda resta para se percorrer possa ser beneficiado por essa reflexão.

Capítulo 1 – Povos indígenas isolados

“And when the catastrophe is over, we American Indian peoples will still be here to inhabit the hemisphere. I don't care if it's only a handful living high in the Andes. American Indian people will survive; harmony will be reestablished.”

(Russel Means, 1980)

A história e as redes de relações pré-colombianas, mesmo após os esforços de diversas pesquisas sobre o tema, é de difícil conhecimento; sabemos, contudo, que a chegada do europeu às terras americanas afetou muito mais do que seus registros permitem mensurar. O impulso homogeneizante trazido pela metrópole imprimiu um duplo movimento nos povos indígenas – ao mesmo tempo em que promovia uma perda de diversidade cultural, acentuava o fracionamento étnico (cf. Taylor, 1992). Todavia, os esforços de onipresença ao longo do globo não bastaram: nos registros historiográficos reivindicam a “descoberta” da América de modo que a existência dos povos nativos figura um transtorno contornável através do genocídio, o extermínio de seus corpos, e do etnocídio, a destruição de sua cultura (cf. Jaulin, 1970; Clastres, 1974). É contra a soberania do pensamento dessa Europa, que deu origem ao “povo da mercadoria”¹⁰ e permanece produzindo consequências devastadoras, que indígenas como Ailton Krenak, Daniel Munduruku, Davi Kopenawa, Raoni, Russel Means, Sônia Guajajara, dentre muitos outros, vêm propalando suas denúncias. Embora mais de cinco séculos de conflitos violentos se perpetuem, foi apenas a partir da primeira metade do século XX que o contexto brasileiro propiciou a formulação da ideia de isolamento que se tem hoje a respeito do modo em que vivem alguns grupos de indígenas, especialmente na região amazônica.

Iniciando com as incursões de implementação de linha telegráfica no Oeste e, posteriormente, no Norte brasileiro, o século XX é marcado pelas atividades de contato com grupos indígenas promovidas pelo marechal Cândido Rondon, uma atividade até então majoritariamente realizada pelas frentes extrativistas da borracha (Oliveira, 2016:178). Se durante a Primeira Guerra Mundial o surgimento da ideia de transferência da capital para o

¹⁰ Termo cunhado por Davi Kopenawa (Kopenawa & Albert, 2015) para designar a civilização capitalista.

interior do país incentivava a venda de lotes no Brasil central, o advento da Segunda Guerra impulsionou a efetivação desse expansionismo, alentado pelo próprio Estado através da Fundação Brasil Central (FBC) e da Marcha para o Oeste (Villas Bôas & Villas Bôas, 1994:24) – promovida por Getúlio Vargas com o intuito de integrar as regiões Norte e Centro-Oeste à economia nacional. Na segunda metade do século, com o aumento das iniciativas desenvolvimentistas, como aquelas executadas em decorrência do Plano de Metas do governo de Juscelino Kubitschek, e mais tarde pelo “milagre econômico” do regime militar (cf. Davis, 1978), tornou-se notável a existência de povos que recusavam (e ainda recusam) como podem o contato, em geral refugiados nas regiões de floresta menos exploradas. O destaque atribuído a essa situação acontece, possivelmente, porque neste momento se percebe que o número de grupos em isolamento passa a ser menor do que aqueles contatados. Trata-se dos sobreviventes, ou “remanescentes” (cf. Milanez & Shepard, 2016), que se mantêm distanciados da assim chamada sociedade envolvente ainda nos dias de hoje. As definições que permeiam esse distanciamento são, contudo, pouco homogêneas.

Neste capítulo, busco trazer a tona um apanhado geral a respeito do que se tem notícia sobre a existência dos povos indígenas em isolamento, para que essa contextualização permita a compreensão dos debates a respeito da nomenclatura empregada para definir estes grupos, e também da maneira pela qual as políticas nacionais, especialmente no caso brasileiro, optam por lidar com as questões de territorialidade e proteção. Para isso, evidencio inicialmente as diferentes noções a respeito do isolamento, e as mudanças que sofreram as concepções que se tinha no passado e aquelas de hoje em dia, tendo em vista que tais questões serão tratadas com mais vagar adiante.

Bastante comuns no século XVI, dominavam as noções de selvageria ou pureza, mas em geral de intocabilidade primitiva, sobre as quais retornarei mais adiante; essas noções serviam de modelo para o pensamento das populações citadinas ainda no começo do século XX (Ribeiro, [1970] 1986:128). Mais tarde, os argumentos em torno da integração dos indígenas à sociedade passam por conceitos pessimistas de “aculturação” (Eduardo Galvão, 1957; 1959; Schaden, 1969), e “fricção interétnica” (Cardoso de Oliveira, 1962; 1963), que ainda “não provêm um esquema metodológico para explorar teoricamente o valor explicativo das situações de interação entre sociedades nacionais e etnias tribais que a realidade brasileira proporciona copiosamente” (Ribeiro, *op. cit.*:11). Além disso, esses argumentos, que corroboram com a ideia de um purismo cultural quase estático, são contemplados com uma perspectiva catastrófica ao observarem o fato de que as experiências de contato são muitas vezes precedidas

por contatos indiretos, como é possível observar pelos relatos dos Yanomami sobre as epidemias esporádicas e os objetos não-indígenas, especialmente os de metal, com os quais tiveram que lidar muito antes do efetivo encontro com os brancos (cf. Albert, 1992). A esse respeito, Darcy Ribeiro havia discorrido e acrescentado suas considerações no tocante da dicotomia “pureza” vs. “contato”:

A civilização atinge e afeta os grupos tribais antes mesmo dos primeiros contatos diretos com a sociedade nacional, na forma de uma competição de nível ecológico que os envolve, provocando profundas mudanças em sua vida, antes de começar a atuar o processo de aculturação. Por força deste modo de interação não existe tribo alguma virgem da influência da civilização. (1986:263)

Devo ressaltar, contudo, que os conceitos de aculturação e assimilação citados acima evocam uma complexa temática de autenticidade (Oliveira, 1998:68), inadequada em termos antropológicos mais atuais, enfaticamente pelas reivindicações do multiculturalismo – que, de acordo com Andrea Semprini (1999), pode ser compreendido como “um sintoma das grandes mutações em curso nas sociedades pós-nacionais que se veem obrigadas a redefinir o lugar das diferenças no interior do seu sistema social” (Montero, 2012:82-3). Para escapar da armadilha da autenticidade cultural, “alguns autores (Barth 1984; 1988; Hannerz 1992; 1997) sugerem abandonar imagens arquetípicas de sistemas fechados e se passar a trabalhar com processos de circulação de significados, enfatizando que o caráter não estrutural, dinâmico e virtual é constitutivo da cultura” (Oliveira, *op. cit.*:69). Assim, o reconhecimento da fluidez das sociabilidades presente em todas as culturas, ainda que em maior ou menor frequência, somado à percepção de que formas intermediadas de contato estão em constante curso, auxilia na compreensão de que os povos vivendo em isolamento não devem ser retratados enquanto resquícios últimos de uma legítima cultura ameríndia. As sociedades humanas, como nos lembra Claude Lévi-Strauss, nunca se encontraram completamente isoladas, e a diversidade de suas culturas é “menos função do isolamento dos grupos que das relações que os unem” ([1952] 2006:3).

O afastamento geográfico de alguns grupos, ainda assim, é definido atualmente de acordo com as diretrizes da ONU como “povos indígenas em isolamento voluntário” – em uma referência àqueles que não mantêm contatos regulares com a população majoritária, e que costumam evitar toda sorte de contato com pessoas alheias a seu próprio grupo (ONU, 2012:8).

No Brasil, a Funai – órgão oficialmente responsável pela política indigenista do governo federal – utiliza a denominação “povos indígenas isolados” para fazer referência especificamente a grupos indígenas que não mantenham relações permanentes com as sociedades nacionais, ou, ainda, que as mantenham com pouca frequência de interação, seja com não-índios ou com outros povos indígenas¹¹. É interessante ressaltar, também, que o setor da Funai responsável pelo conjunto das ações administrativas e das unidades operacionais por meio das quais é efetuada a política do Estado brasileiro de proteção a esses povos está concentrado na CGIIRC – Coordenação-Geral de Índios Isolados e de Recente Contato. Dessa forma, há duas grandes categorias tratadas em conjunto, sugerindo grande semelhança entre o contato recente e o não contato. Mais do que temporalidade, proximidade ou recorrência de interações físicas, a categoria do contato aparece marcada por uma variável dos graus de autonomia subjetivamente mensurada. A “integração” permanece, do ponto de vista do Estado, bastante semelhante ao que apontava Darcy Ribeiro em 1970 (*op. cit.*:14), indicando

modos de *acomodação recíproca* e de coexistência entre populações etnicamente distintas que, no caso dos grupos indígenas, podem ser medidas pelos graus de interação e de dependência que mantêm com respeito à sociedade nacional (isolados, contato intermitente, contato permanente e integrados).

A situação de isolamento, no entanto, não é uma exclusividade do território brasileiro. Em introdução ao relatório *Indigenous Peoples in Voluntary Isolation*, produzido pelo *International Work Group for Indigenous Affairs* (IWGIA), Dinah Shelton apresenta estimativas que indicam a existência de aproximadamente 200 grupos indígenas em isolamento nas Américas. Posto que se trata de pessoas que recusam o contato “oficial”, é difícil saber ao certo quantos indígenas são, quem são e onde eles vivem; estima-se que haja cerca de 10.000 pessoas vivendo em isolamento voluntário em certas regiões na Bolívia, Brasil, Colômbia, Equador, Paraguai, Peru e Venezuela, especialmente em partes da Amazônia de difícil acesso (Shelton, 2013). Para além das Américas, há registros de povos vivendo em isolamento também na Oceania e na Ásia. Na metade indonésia da Nova Guiné, ilha pertencente à Oceania, as províncias da Papua e Papua Ocidental (Papua Barat) abrigam um número estimado em mais

¹¹ Segundo consta na página da Fundação: <http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-acoas/povos-indigenas-isolados-e-de-recente-contato> – acesso 11 jan. 2018.

de 40 grupos nativos em isolamento¹², embora as condições deste isolamento sejam aparentemente quase nada referenciadas. O continente asiático, por sua vez, abriga as Ilhas Andaman – arquipélago pertencente ao Estado da Índia –, onde se localiza a pequena Ilha Sentinela do Norte (North Sentinel) com seus habitantes, os quais se convencionou chamar “Sentinelese”, famosos por uma histórica e agressiva resistência à colonização. Não é raro encontrar o nome dos Sentinelese atrelado ao título de “povo mais isolado do mundo”, fator quase invariavelmente atribuído às reações violentas desse ou desses grupos contra os que tentam se aproximar de seu pequeno território insular (Pandya, 2009:329).

Afastados da “sociedade nacional” ou “envolvente”, assim como de um convívio contínuo com sociedades indígenas e não indígenas vizinhas, esses povos residem em regiões que permanecem marginalmente exploradas. Com o avanço de medidas “desenvolvimentistas” sobre estas últimas áreas – aliado à grande expansão das mídias e das comunicações – emerge um constante “aparecimento” destes povos ditos isolados. A ideia de que esses grupos “aparecem” induz a uma noção de que somem de quando em vez, quase sempre em densas florestas consideradas vazias demograficamente. Esse “aparecimento” está, em geral, atrelado à categoria de “relatos” muito utilizada pela Funai, sendo a história oral e as fotografias aéreas sua forma mais comum. Ao pensar o mundo visual e material na história das ilhas Andaman, Pandya (2009) analisa o uso dos registros aéreos imagéticos desses povos em isolamento através de uma noção semiótica de “fotemas”, uma unidade visual cuja função estrutural pode ser comparada aos mitemas de Lévi-Strauss (1963:143). No caso referido por Pandya (2009:337), as fotos aéreas configuram tão somente fragmentos de realidade, os “fotemas”, que não descrevem os Sentinelese, mas as relações entre eles e os *outsiders*¹³, definidas pela administração e manipulação desses registros de sua história imagética que estrutura a imaginação da realidade dos Sentinelese para o “mundo exterior”.

Essas “aparições” também estão presentes nos registros fotográficos e midiáticos realizados no Brasil, como no caso dos Isolados do Riozinho, do Xinane e do Humaitá/Envira, no Acre (Biblioteca da Floresta, 2010), dos Kawahiva e dos Piripkura no noroeste do Mato

¹² Números divulgados pela ONG *Survival International*, sem a disponibilização de sua fonte, no endereço *online*: <http://www.survivalinternational.org/articles/3122> – acesso 09 jun. 2017.

¹³ Este termo, emprestado da língua inglesa, será evocado algumas vezes ao longo deste trabalho para designar todos aqueles que não são considerados como pertencentes aos grupos dos indígenas em isolamento aos quais estarei me referindo. Trata-se não apenas da sociedade nacional, mas também de outros povos indígenas, sejam eles contatados ou não, mas invariavelmente exógenos ao grupo em questão. Este “não pertencimento” ao grupo em isolamento é, contudo, definido não por eles, mas por outros. No caso deste texto, coube a mim inferir, através de meus interlocutores, quem são e quem não são os isolados.

Grosso¹⁴, dos Korubo¹⁵ no Vale do Javari (cf. Arisi, 2007), e em outros lugares da América Latina, como os casos dos Mashco Piro, no Peru (cf. Gow, 2011), e dos Ayoreo, no Paraguai (cf. Bessire, 2014), entre outros que, via de regra, têm sua aparição midiática relacionada a situações conflituosas nas quais, quase sempre, se encontram acudados. Da mesma forma como “aparecem” divulgados em algumas notícias, não é incomum que esses indígenas desapareçam, especialmente de documentos e projetos de ocupação, exploração e colonização que são beneficiados ao ignorarem sua existência, a exemplo do “sumiço” ocasionado pelo massacre indígena ocorrido em 1985 na Fazenda Santa Elina, município de Corumbiara, em Rondônia, empreendido pelos fazendeiros com o intuito de evitar a demarcação dessas terras pela Funai. O caso está registrado no filme documentário “Corumbiara”, de Vincent Carelli (2009), em que o desaparecimento estratégico desses indígenas conta com o respaldo de um advogado que também faz as vezes de porta-voz dos latifundiários, e que permitiu – tanto pela violência contra os índios como pelo apagamento dessa mesma violência – a abertura das terras naquela região para a colonização. Também no Vale do Guaporé, onde está localizada a TI Massaco, há relatos de esforços idênticos que visam a eliminação dos indígenas para o uso de suas terras, como veremos no segundo capítulo desta dissertação.

Este capítulo tem o intuito de tratar não apenas a respeito do grande interesse demonstrado pelos territórios ocupados por esses povos, mas também por sua condição atual de vida em isolamento voluntário, e também das políticas de tutela atualmente mandatórias a estes, além do debate que circunda sua existência e resistência em tempos que a civilização global prenuncia sua própria ruína (Danowski & Viveiros de Castro, 2014). Sabe-se que o esquadramento desenfreado de terras durante a ocupação colonial implantou uma lógica de contato contínuo e englobante em relação aos povos nativos, mas que, por motivos diversos, esta iniciativa, assim como a exploração das terras sul-americanas, não se concluiu em sua totalidade ainda nos dias de hoje. Meu interesse com o tema que desenvolvo teve início há alguns anos, quando passei a notar a crescente presença de notícias que a grande mídia circulava a respeito de indígenas em situação de isolamento, majoritariamente relacionadas ao encontro

¹⁴ “Indígenas recentemente registrados em vídeo por funcionários da FUNAI”: <http://g1.globo.com/mato-grosso/noticia/2013/08/apos-cenas-de-tribo-isolada-vereador-nega-que-haja-indios-em-cidade-de-mt.html> e “Funai proíbe acesso à terra indígena onde 2 índios vivem isolados em MT”: <http://g1.globo.com/mato-grosso/noticia/2017/02/funai-proibe-acesso-terra-indigena-onde-2-indios-vivem-isolados-em-mt.html> - acesso 24 fev. 2017. Mais informações a esse respeito estão compiladas no documentário “Piripkura” (2018).

¹⁵ Vale do Javari: doenças e mudança de aldeia podem ter causado um “choque” entre Korubo e Matis <http://amazoniareal.com.br/vale-do-javari-doencas-e-mudanca-de-aldeia-podem-ter-causado-um-choque-entre-korubo-e-matis/> - acesso 22 ago. 2016.

nada casual promovido pelo avanço de empreendimentos em terras que permaneciam economicamente inexploradas.

No ano de 2008 deparei-me com a ampla divulgação de uma foto aérea inédita realizada por uma Frente de Proteção Etnoambiental da Funai durante uma expedição no estado do Acre, próximo à fronteira com o Peru (Figura 4). Na época em que as fotografias circularam, o Peru estava debatendo se devia expandir a exploração de petróleo e de madeira nas proximidades de sua fronteira com o Acre, justamente na região do território em que se encontravam os povos indígenas fotografados. A divulgação do registro estaria, portanto, ligada a um contra-argumento promovido pela Funai às questões colocadas sobre a veracidade da existência desses povos, como feito pelo então presidente peruano Alan García (Reel, 2011:232). Hoje, uma década mais tarde, a abordagem midiática que essa fotografia representa permanece em voga, como ilustra a constante e ampla divulgação de imagens aéreas de povos que permanecem em isolamento. Aconteceu ao menos duas vezes só em dezembro de 2016, quando uma aldeia isolada Yanomami foi registrada durante uma operação da Funai¹⁶ (Figura 5) e também com o encontro de “pura sorte” do fotógrafo Ricardo Stuckert, enquanto sobrevoava a floresta acreana¹⁷. Tais divulgações atingem um amplo público e possuem um caráter controverso, provocando certo desconforto mesmo dentro do próprio órgão que provê a maior parte deste material¹⁸. O alvoroço gerado pela divulgação das imagens que fotografam ou filma gente que não quer ser registrada, constituindo uma espécie de “violação de privacidade” que também é definida por nós, aponta para uma tentativa de “controle” governamental sobre o uso dessas imagens – mas quais seriam as razões para isso?

¹⁶ Disponível *online*: “Indígenas isolados do povo Yanomami foram registrados em operação da Funai” – <http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/4046-isolados> (último acesso 21 jun. 2017).

¹⁷ A notícia foi originalmente publicada sob o título “*Exclusive: Stunning New Photos of Isolated Tribe Yield Surprises*” – <http://news.nationalgeographic.com/2016/12/uncontacted-tribe-amazon-brazil-photos/> (último acesso 21 jun. 2017).

¹⁸ Devido à falta de autorização provida para aqueles que realizavam o sobrevoos na área, e incutindo um despreparo técnico na ação – ainda que José Carlos Meirelles, indigenista do órgão por quarenta anos, estivesse presente durante o ocorrido –, a Funai divulgou uma nota ressaltando o caráter indevido, além de ilegal, na publicação de imagens de um povo indígena em isolamento voluntário – <http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/4056-nota-sobre-a-publicacao-de-imagens-de-povo-indigena-isolado> (último acesso 21 jun. 2017).

Figura 4 - Indígenas não contatados na região de fronteira do Acre (2008)



Fonte: Gleison Miranda/Funai/Survival, disponível em <https://goo.gl/mEM2E1> (último acesso 04 jun. 2017)

Figura 5 – Indígenas não contatados na TI Yanomami, no estado de Roraima (2016)



Fonte: Acervo da Funai/FPE Yanomami e Ye’Kuana, disponível em: <https://goo.gl/FjLuPc> (último acesso 15 jun. 2017)

Muitas das notícias veiculadas sobre indígenas cuja presença é, por definição, fugidia, relatam sua saída do “isolamento” em vários países da América do Sul por conta da pressão exercida pelas múltiplas frentes de expansão, acalorando o debate acerca das possibilidades de permanência do isolamento, bem como dos rumos que as políticas públicas devem tomar no que tange essa questão. Essas presenças também mobilizam um conjunto de indagações a respeito de quem são esses indígenas, do aspecto primitivesco ou de pureza muitas vezes atribuídos a eles, do que consiste o isolamento ou o contato, entre outras problemáticas. Apesar da recorrência dos registros de “aparecimento”, a existência dos povos em isolamento segue

colocada em xeque por alguns setores, como demonstra o questionamento do antropólogo do Ministério de Minas e Energia peruano, Carlos Mora Bernasconi, ao sugerir que outros antropólogos e grupos indígenas empenham-se em alterar evidências intencionalmente com o objetivo de “estacionar o desenvolvimento” dos países, impedindo seus projetos que avançam sobre áreas de proteção (Lawler, 2015:1075) ¹⁹.

O “índio de verdade”, ou o “melhor índio” para a veiculação de mídias, e de acordo com algumas compreensões que apontarei adiante, aparece paradoxalmente como aquele que é tão arredo e isolado que não pode ser visto – o que, para os colonizadores, atesta sua inexistência. Essa armadilha aparece de forma similar àquela imbricada na noção inatingível de pureza, e que, portanto, torna-se um estado negável. Nesse sentido, é interessante notar a recepção de notícias em portais digitais nos quais há espaço para que os leitores expressem suas opiniões, como propiciou a veiculação da controversa matéria em que a *National Geographic* divulgou fotos aéreas de indígenas em isolamento²⁰. Se algumas manifestações, especialmente em *sites* estrangeiros, exibem leitores advogando para que os povos indígenas nas matas amazônicas sejam “deixados em paz”, o teor dos comentários nos portais nacionais, em geral, contesta o *status* de isolamento conferido a índios que portam ferramentas de metal, além de questionar seu corte de cabelo, sua dificuldade em “evoluir”, dentre outras demonstrações de desconhecimento da conjuntura e de esforço para deslegitimar seus direitos e sua própria existência, parte de um discurso de ódio nada incomum que parece em muito se justificar pelo “fornecimento” de terras da nação aos povos indígenas.

“No início do século XVII, o Galileu inventava o telescópio. Em pleno século XXI, 400 anos depois, esses índios aí mal sabem criar um arco e flecha.”;

“Precisamos falar de Jesus para esse povo!”;

“Não creio que sejam tão isolados assim... Afinal de contas, de onde ele tirou o facão que carrega nas mãos?”;

¹⁹ O “obstáculo”, no entanto, poderá ser tacitamente contornado, como é comum que aconteça, já que o Estado peruano promulgou, em janeiro de 2018, uma lei que declara como prioridade e interesse nacional a construção de estradas nas zonas de fronteira e a manutenção de ramais trafegáveis em uma zona de cabeceiras de rios entre o Peru e o Brasil, impactando diretamente áreas de reservas ambientais e terras indígenas em que se localizam grupos em isolamento, como o Parque Nacional Alto Purus e a reserva Madre de Dios. Mais detalhes podem ser encontrados na página: <https://www.theguardian.com/environment/andes-to-the-amazon/2017/dec/22/new-highways-in-remote-amazon-risk-ethnocide-say-peruvians> - acesso 01 mar. 2018.

²⁰ Disponível em: <http://www.nationalgeographic.com.au/people/exclusive-stunning-new-photos-of-isolated-tribe-yield-surprises.aspx> - acesso 05 jan. 2017.

“Isolados, isolados eles não estão não. Ou eles já dominaram a técnica de forjar o ferro (facão na mão do índio) ou eles já tiveram sim contato com a civilização.”;

“Enquanto há 500 anos os europeus já dominavam o aço e faziam grandes embarcações, esses aí ainda ficam correndo pelado com arco e flecha. Evolução 0 em 500 anos!”;

“Sei muito bem que são isolados, facão na mão, e cabelo raspado...”;

“Toda essa área poderia estar sendo aproveitada para dar recursos para o país, mas não, é deixada para esses vagabundos ficarem correndo pelados. Absurdo.”;

“Ainda existe isso? Vamos botar trabalho nesse corpo, parar de caçar nossos animais e desmatar a mata!”²¹.

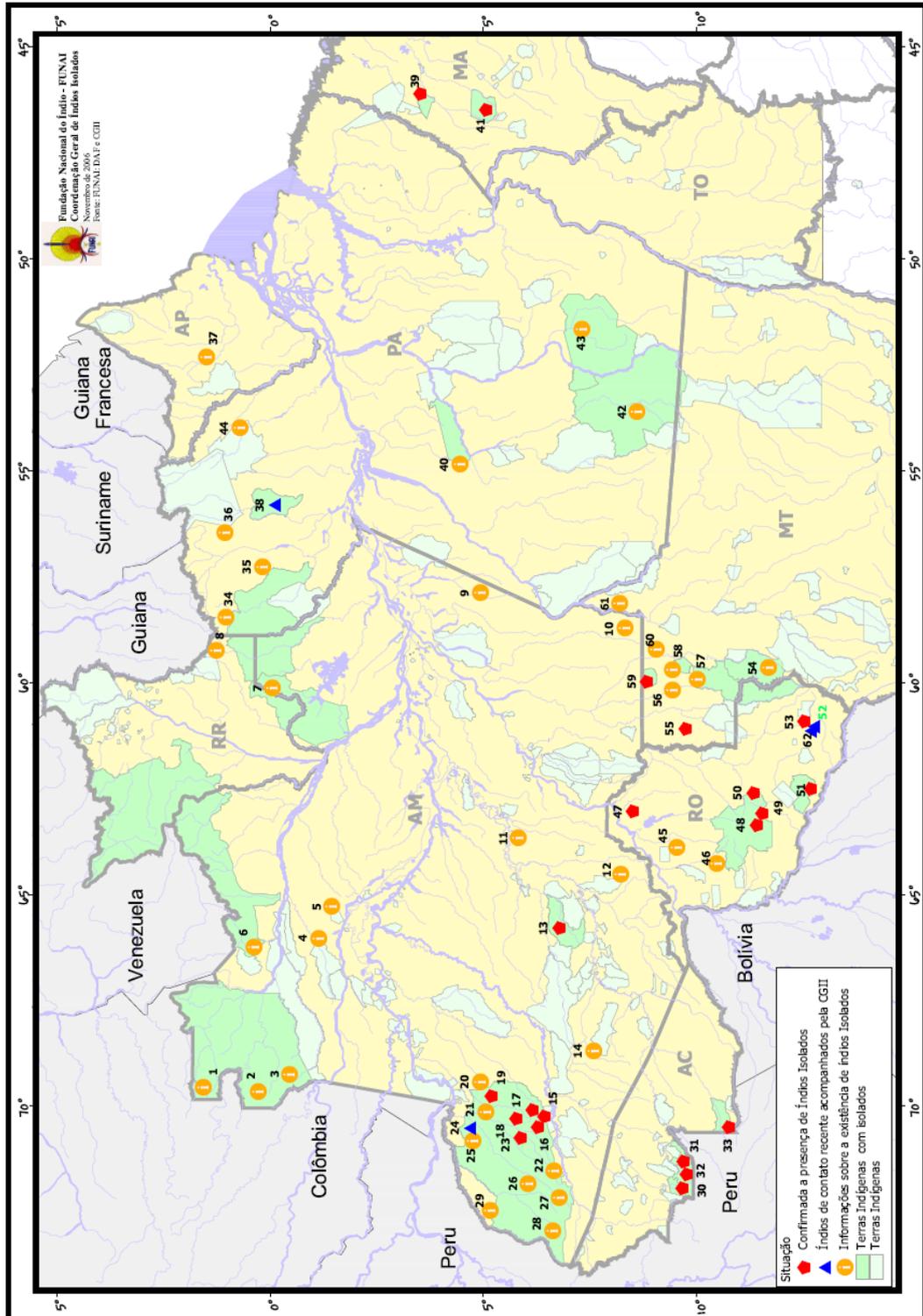
Se, por um lado, a Funai e outros atores – como ONGs e antropólogos engajados com a questão – precisam “fazer” esses povos, justamente porque não é possível saber como eles próprios se fazem enquanto “povos”, outros atores lutam por “desfazê-los”, negando que existam índios em isolamento e, menos ainda, que possam possuir ferramentas industriais como facões. A invisibilidade e a neutralização da diversidade dos povos indígenas no Brasil são parte de um processo histórico que tem início desde os primórdios da invasão colonial, e aparece recentemente na forma de uma “onda bandeirante” que está sendo revivida. Segundo Oiara Bonilla e Artionka Capiberibe (2015), esse bandeirismo repaginado de hoje continua considerando os índios como um empecilho ao desenvolvimento, acrescentando um novo dualismo aos que já são tradicionalmente utilizados: o do “índio isolado” e do “índio do Cadastro Único” – estes últimos os que são caracterizados como parte das famílias nacionais de baixa renda pelo Ministério do Desenvolvimento Social. Insistindo em ignorar as inúmeras nuances existentes entre as mais de 300 etnias registradas no país²², a postura adotada pelo governo federal reitera um aspecto unicamente dicotômico entre indígenas em situação de isolamento e os povos que mantêm contato permanente. Mesmo entre os 107 registros da presença de indígenas vivendo em isolamento por toda a Amazônia Legal brasileira, das quais 26 são consideradas confirmadas (Amorim, 2017), o isolamento pelo qual esses povos estão categorizados não se passa sempre da mesma maneira. A importância desses discursos está diretamente atrelada à formação de representações desses indígenas que tais conceitos elencam,

²¹ Uma amostra dos discursos contidos em uma página nacional, que está disponível em: <http://g1.globo.com/ac/acre/noticia/2016/12/fotos-revelam-novas-caracteristicas-de-indios-isolados-na-fronteira-do-acre.html> – acesso 05 jan. 2017.

²² Segundo as informações coletadas pelo Censo de 2010, há 305 etnias no Brasil. Disponível em: <http://www.brasil.gov.br/governo/2012/08/brasil-tem-quase-900-mil-indios-de-305-etnias-e-274-idiomas> - acesso 12 mar. 2017.

o que pode ter consequências concretas, sejam elas diretas ou indiretas, nas medidas e políticas tomadas a seu respeito (Opas, 2016:141). Por esse motivo é necessário ressaltar, a exemplo de Glenn Shepard Jr. (2016:135), que a escolha de palavras e categorias, é, sim, bastante relevante.

Figura 6 – Mapa da presença de “índios isolados” no Brasil (2006)



Fonte: Fundação Nacional do Índio: DAF e CGII – disponível em: <https://goo.gl/ohUWox> (acesso 26 nov. 2017)

1.1 – Sobre nomenclaturas e definições

Demarcar os limites das palavras e seus conceitos tem sido um desafio incessante na antropologia, parte de uma tradição de invenção que, como inferiu Roy Wagner ([1975] 2010), pertence a uma dialética de convenção continuamente reinterpretada – a um conjunto de convenções que por serem compartilhadas permitem a compreensão das novas “construções”, ou “invenções”. As dificuldades, aqui, em tratar de como se nomeou e definiu até hoje os povos autóctones do ponto de vista colonial é precedida por certo apuro em que nos encontramos ao buscar definir a sociedade em que vivemos, e que usamos como contraponto para delimitá-los.

A ideia de sociedade, conceito sobre o qual os antropólogos são “notavelmente vagos”, como uma entidade, é criticada desde 1961 por Edmund Leach (2010:16). Partindo das limitações destacadas por Leach, Marilyn Strathern (2014) ressalta que o uso teórico de “sociedade” acaba por vezes tornando invisíveis as relações sociais ou, ainda, revelando indivíduos como se constituíssem entidades autônomas, acarretando sempre em compreensões relacionais binárias. Em suma, o conceito carrega consigo, segundo a autora, o insistente uso de oposições dicotômicas entre a sociedade e as pessoas que a compõe, o que acaba por torná-lo teoricamente obsoleto. Tratando-se do modo pelo qual designamos o que até aqui chamei de “sociedade envolvente”, as dificuldades em definir o que é esta “sociedade” que se opõe aos povos indígenas sugere que não temos definições muito claras do que se fala, ou, ainda, que haja uma falência dessa noção de “sociedade moderna” que tem nos servido, até hoje, de contramodelo (Viveiros de Castro, 2011:315). No caso dos povos indígenas, por outro lado, o conceito é muitas vezes bastante pertinente na busca de direitos e reconhecimento: para que a TI Massaco pudesse ser demarcada, por exemplo, foi necessária a construção de uma sociedade, ou povo, a partir de seus vestígios e de um conjunto de ideias sobre o que os constitui. Somando aos desafios pré-existentes, as críticas postas pela antropologia ao conceito de “sociedade” assumem, para dar conta dos povos em isolamento, um novo desafio: não é possível, aqui, abandonar a noção de “sociedade”, ou de “cultura”, em prol das percepções e conceituações nativas, uma vez que não há acesso possível a tais conceitualizações. Uma noção de “sociedade” acaba por ser inventada de modo que dê conta da oposição que o conceito de “isolamento” requer, pois não se pode privilegiar relações em casos, como esses, em que elas são inexistentes ou conflituosas, ou conhecidas pela definição de apenas um de seus lados.

São muitos os termos utilizados para denominar, de forma generalizante, tudo o que existe em consonância com os efeitos da expansão europeia e as subseqüentes revoluções industriais – culminando no efeito arrebatador do capitalismo sobre boa parte das práticas e recursos mundiais. Sociedade nacional, pós-nacional, global, hegemônica, capitalista, moderna, contemporânea, judaico-cristã e mesmo “ocidental” serão alguns dos termos que poderão aparecer nesse sentido ao longo deste trabalho. “Sociedade envolvente”, no entanto, será privilegiado por sua capacidade de ilustrar a característica avassaladora de seus “agentes”, assim como por sua alta recorrência nos âmbitos institucionais – o termo, aliás, de acordo com Arisi e Milanez (2017), teria sido cunhado pelos servidores da própria Funai, embora tal informação ainda se mostre insuficientemente embasada. A partir desse fator, tomo o termo nativo como categoria analítica, justamente porque pretendo, aqui, dar voz a como os servidores da Funai pensam a questão, já que parte do órgão a definição de quem são os indígenas isolados e também os recém contatados. O movimento envolvente dessa sociedade, ademais, inclui a tudo, como os pequenos bolsões de isolamento em que vivem os “isolados”: acossados por todos os lados, a ideia se mostra apropriada para compreender a pressão exercida sobre as reservas ambientais e territoriais e sobre esses povos que podem ser entendidos como isolados também no sentido de estarem separados de tudo o mais pelo envolvimento capilar da “sociedade envolvente”. Nesse sentido, “isolamento” e “envolvimento” constituem dois processos interligados, em que o primeiro é produzido pelo segundo, este que ganha sentido apenas por meio da produção do primeiro.

O termo *outsiders*, citado anteriormente, no entanto, acaba por ocupar um papel ainda mais geral do que se pretende “sociedade envolvente”, uma vez que busca agregar não apenas aqueles sujeitos oriundos de um agrupamento social tomado pelos ideais e projetos desenvolvimentistas do capitalismo “ocidental”, mas também aqueles grupos indígenas e quilombolas que não são vistos enquanto pertencentes ao grupo em isolamento em questão. *Outsiders*, assim, reúne todos aqueles que estão fora do “nós” dos indígenas da TI Massaco, em mais uma definição arbitrariamente produzida por quem os pensa. Ademais, é importante ressaltar que a pertinência deste e de todos os termos aqui tratados deverão ser levadas a um processo de contínua reflexão quanto à sua adequação, uma vez que todos os *outsiders* também envolvem, em alguma medida, a esses indígenas em isolamento.

Por sua vez, as nomenclaturas específicas de cada grupo autóctone (os etnônimos) e que se pretendem internas aos próprios indígenas acabam sendo produzidas, em larga medida, no contexto da interação com o etnógrafo (Viveiros de Castro, 1996): as categorias de identidade

coletiva ameríndia que passaram à literatura são, em sua maioria, etnônimos – frequentemente pejorativos – conferidos por outros povos, e assim caracterizam nomes que partem de terceiros (e.g. Erikson, 1990, a respeito de casos entre povos da família linguística Pano). Ao invés de registrar nomes próprios, que se originam de dentro, os etnônimos “pertencem à categoria do ‘eles’, e não à categoria do ‘nós’” (Viveiros de Castro, *op. cit.*), sendo em geral pronunciados “não por seus portadores, ou em sua presença, [uma vez que] nomear é externalizar, separar (d) o sujeito” (*ibid.*). As auto-referências entre os ameríndios, dessa forma, são comumente relacionadas a pronomes pessoais, “registrando o ponto de vista do sujeito que está falando, e não nomes próprios [coletivos]” (*ibid.*). No caso dos grupos indígenas em isolamento, a nomenclatura pela qual acabam por ser chamados se dá, em geral, a partir de etnônimos atribuídos por seus “vizinhos” que mantêm contato com a sociedade envolvente – como os Korubo, cuja denominação teria partido dos Matis (cf. Arisi, 2007) – ou, ainda, por características de seu comportamento, tipo físico ou do local em que se encontram – é o caso, respectivamente, dos “flecheiros” do Vale do Javari, dos “baixinhos” na região dos Karitiana (cf. Vander Velden, 2016) e dos “Massaco”, cuja nomenclatura parece se dar ao encurtamento de uma referência geográfica a este povo.

“Os Massaco”, como por vezes venho me referindo aos indígenas em isolamento voluntário que se encontram atualmente dentro dos limites da Terra Indígena Massaco, são assim chamados por muitos dos *outsiders* indígenas e servidores da Funai. Esse movimento faz referência aos relatos históricos do local em que esse grupo mais aparece espacialmente atrelado: o rio Massaco. Desde as primeiras buscas por registros que denotem a existência desse povo, seus característicos estrepes são descritos como fator impeditivo, por exemplo, do estabelecimento de um barracão para a retirada de borracha naquelas imediações. Além disso, a região se mostra ainda constantemente ocupada por esses indígenas, a despeito de seu trânsito contínuo por todo o território demarcado.

Parte de um movimento aparentemente contínuo de retomada da autonomia dos povos indígenas, os Manxineru que habitam a Terra Indígena Mamoadate, uma região amazônica fronteira com o Peru, passam por reuniões e debates ao longo de pelo menos os últimos dez anos com o objetivo de discutir a existência de seus parentes que vivem em isolamento. Trata-se, do lado peruano, daqueles indígenas amplamente conhecidos enquanto Mashco-Piro, e nomeados de *Yine Manxinerune Hosha Hajene* (“os parentes que vivem na mata”) pelos Manxineru habitantes do lado brasileiro. Além disso, Machineri *et al.* (no prelo) apontam para a decisão coletiva de que esses indígenas em isolamento sejam referidos enquanto “parentes

desconfiados”, uma vez que enxergam na prática deles uma demonstração de que “decidiram por não acreditar nas pessoas estranhas”: “eles não sabem qual é o destino de todas as pessoas que vêm ao seu encontro, e por isso encontram-se ainda isolados e estariam desconfiados dos outros que não os conhecem” (Manchineri *et al.*, no prelo).

Se os etnônimos de grupos indígenas “contatados” enfrentam uma dificuldade em sua adequação devido a tratarem de um discurso dos “*outros dos outros*” (Coffaci de Lima & Córdoba, 2011), a maneira pela qual são denominados os povos autóctones que vivem sem manter uma relação constante com a sociedade envolvente também guarda uma relação direta com as imagens concebidas por quem evoca sua existência. Isto é, o nome escolhido para se referir a essas pessoas está intrinsecamente conectado à “relação” ou “intenção” do interlocutor em seu discurso, a depender se deseja evocar uma imagem utópica, evidenciando admiração e a necessidade de proteção, por exemplo, ou ainda uma imagem pejorativa, desqualificando possíveis direitos que lhes sejam garantidos: são intitulados de “índios bravos”, “arredios”, “hostis”, “nus”, “selvagens”, “nômades”, “não contatados”, “isolados”, “povos livres ou excluídos”, “povos em isolamento voluntário ou forçado”, “*chunchos*”²³, “autônomos” (cf. Ribeiro, 1986; Shepard, 2002:11; Castillo, 2002:21; Parellada & Alcântara, 2007), entre outras denominações que fazem referência a convívios conflituosos – em que os indígenas seriam vistos como violentos (“bravos”, “hostis”) – ou a conceitos de pureza (“selvagens”, “nus”, “isolados”), sobre os quais tratarei mais adiante.

Segundo Thompson e Garcia (2016:145), o termo “não contatado” pode ser utilizado em dois sentidos distintos: o primeiro faria referência ao senso linguístico comum da palavra, a respeito da ausência de uma “proximidade direta” mantida por esses grupos; o segundo, por sua vez, estaria conectado à ausência de “relações pacíficas” com os *outsiders*. Há, também, opções que se pretendem mais autoexplicativas em relação à situação desses indígenas, como a do sertanista Sydney Possuelo, que os chama de “restos”, ou “remanescentes” – com o intuito de evocar um sentido não pejorativo, como ocorre em geral quando o mesmo termo é atribuído a alguns grupos indígenas no Nordeste do país (cf. Oliveira, 1998), mas trágico, que diz respeito ao cenário em que se encontram; segundo Possuelo, sua experiência aponta que esses indígenas são “reliquias”, “o que sobrou” do avanço colonial, ou “aqueles que sobreviveram” (Possuelo, 2015:239). Essa terminologia parece induzir à conclusão de que também esses indígenas em

²³ Termo de origem Quéchua (*ch'unchu*) utilizado para designar “nativos selvagens” (Academia Mayor de la Lengua Quechua, 2005).

isolamento são vistos, ao mesmo tempo, não como prístinos, intocados ou “mais autênticos” – eles são parte daqueles que foram, mas em alguma medida sua qualidade de “restos” aponta que não sejam mais – enquanto o termo “reliquia” aponta na direção de uma concepção de resgate de uma pureza ancestral. Dessa forma, o termo parece ser, ao mesmo tempo, prestigioso e depreciativo, atribuindo historicidade aos isolados às custas da imagem de autenticidade que tanto lhes é evocada.

Há outras noções comumente evocadas que devem ser mencionadas. É interessante notar que há uma referência algo animal quando esses grupos são tratados por “arredios” ou “selvagens”, que devem ser “amansados”. Essa terminologia, no entanto, é comum não apenas em discursos de colonos, mas também naqueles oriundos de povos indígenas contatados: dentre os Tupari, o termo *Hamnô* é traduzido como “povos selvagens” ou, mais recentemente, “isolados”, e é utilizado para designar aqueles grupos indígenas vizinhos de quem se mantinham afastados e que são definidos por sua ferocidade. A denominação “livres”, por sua vez, é passível de uma comparação com aquelas que fazem uma referência utópica; de que são livres, afinal, esses grupos? Ou, ainda, o que opõe a essa liberdade? É possível supor, assim, que ao relacionar essa liberdade aos grupos em isolamento, o locutor esteja inferindo amarras a todos os demais grupos sociais. A própria noção de “isolamento” atribuída aos povos que vivem hoje em um distanciamento geográfico pode ser, no entanto, questionada. Como dito anteriormente, o contato indireto com a sociedade envolvente, realizado através da troca de objetos e mesmo da chegada de epidemias carregadas por grupos indígenas que intermediavam esse contato (cf. Albert, 1992) demonstra a inadequação deste conceito de um isolamento total. Além disso, embora não se possa alcançar as relações históricas de contato, seja ele direto ou indireto, travadas entre os povos que permanecem em isolamento, as histórias relatadas pelos grupos de recente contato apontam para fortes indícios de que muitos dos casos de isolamento sejam posteriores a relações traumáticas de efetivo contato. A esse exemplo, e na mesma região do estado de Rondônia em que se encontra a Terra Indígena Massaco, há os casos de violência e consequente afastamento dos indígenas que se encontram atualmente na TI Omerê (cf. o documentário Corumbiara [2009] para maiores detalhes) e também o do “índio do buraco” (cf. Reel, 2011).

Tendo isso em vista, antropólogos e demais estudiosos que se debruçam sobre a temática dos indígenas que vivem em isolamento tendem a optar atualmente por uma nomenclatura em que se destaca a agência desses povos em relação a seu modo de vida, em detrimento de termos que indiquem desconhecimento dos indígenas a respeito da sociedade envolvente. O

isolamento, enquanto um cenário contemporâneo desencadeado por fatores externos aos grupos, mas determinado por iniciativa indígena, está demarcado nas obras de Beatriz Castillo (2002), Bárbara Arisi (2007), Peter Gow (2011), Casey High (2013) e Glenn Shepard (2002; 2016), em que o termo mais comumente cunhado é o de “indígenas em isolamento voluntário”, embora não seja possível saber como se dá, de fato, a escolha e a vontade desses grupos. Segundo Shepard, essa nomenclatura teve início com o advento de sua carta aberta à empresa de extração de petróleo Mobil, em 1996, que àquela altura fazia incursões nas florestas peruanas. Termos que ressaltem a impermanência da condição desses grupos, como “indígenas em situação de isolamento”, também são amplamente utilizados e nos remetem ao fato de que, muito provavelmente, tais povos não viviam desta mesma maneira antes do avanço civilizatório, mas optaram por ela após um período ou evento de contato, e, possivelmente, apontam também para uma dificuldade na permanência desse modo de viver no futuro. Ademais, é necessário destacar qual a ausência de relação definida pelo referido isolamento: não é raro que esses indígenas mantenham uma relação esporádica com outros povos indígenas – contatados ou não – e também com invasores não indígenas de suas terras, que em geral buscam desfrutar das riquezas naturais ali dispostas.

Não raramente, a nomenclatura adotada reveste-se de uma curiosidade alimentada pelo exotismo, concebendo estes grupos como populações paradas no tempo, involuídas, ou mesmo apontando para uma “sociedade primitiva original”. Nesse contexto, o termo “pacificar” foi amplamente utilizado para definir as ações da Funai e dos órgãos que a precederam²⁴, até que as novas diretrizes de não-contato fossem acatadas, remetendo a uma compreensão de que esses povos estariam em estado de selvageria e de conflito permanente – e à clássica ideia hobbesiana da “guerra de todos contra todos” – enquanto não fossem, finalmente, domados. A imagem de povos exóticos e “reliquias” do passado conjura uma grande empolgação para o momento chamado de “contato” – mas a própria noção de “contato”, é, segundo Milanez e Shepard Jr. (2016:131), um mito colonial criado por cientistas e reproduzido por jornalistas do hemisfério norte com o propósito de interferir e iluminar as políticas das nações tropicais. O “contato”, para Shepard Jr. (2016:135), é um termo que evoca imagens cinematográficas de encontros com civilizações estrangeiras, ou ainda “alienígenas” – uma relação entre mundos que talvez sejam considerados tão inalcançáveis quanto aqueles abordados por Stefan Helmreich a respeito do

²⁴ Como o SPI e a Fundação Brasil Central.

oceano profundo (em seu livro *Alien Ocean*, de 2009), que apenas mais recentemente vem sendo explorado.

Internamente aos povos indígenas contatados, é comum que as imagens a respeito dos grupos em isolamento que se encontram próximos às regiões em que habitam sejam evocadas enquanto representações do que foram eles próprios em um tempo passado, anterior ao contato com a sociedade envolvente. Entre os Tupari da TI Rio Branco, embora não suspeitem de que os isolados da Massaco sejam descendentes de sua mesma etnia, a condição desses vizinhos é comumente associada à época em que ainda não haviam travado contato, “no tempo da maloca” – em uma negação de sua *coetaneidade*, termo proposto por Johannes Fabian para conceituações que negam um caráter contemporâneo entre sociedades, como veremos mais adiante. Para os Karitiana e Puruborá, tal qual evidenciado por Felipe Vander Velden (2016), há um questionamento recorrente, se não uma aposta, sobre a origem em comum entre eles e os isolados que habitam as regiões em que vivem ou viveram antes do contato; a pergunta proposta por Vander Velden em seu título, “serão eles o que fomos?”, pode ser ampliada, ainda, para outros casos. É dessa forma que os Awá-Guajá, no Maranhão, encaram os grupos Awá vivendo em isolamento – que, de acordo com Uirá Garcia (2010), são identificados enquanto aqueles Awá que ainda se encontram no “tempo da floresta”, em uma imagem perfeita do passado autônomo outrora vivenciado pelos Awá-Guajá contatados. Há que se pensar, no entanto, se essa referência a uma conexão passada pode ser transportada a uma conexão presente, já que esses “parentes distanciados” são tratados, em geral, como tendo se *desconectado* do grupo presente – a exemplo das falas Waorani, quando se referem aos Taromenani isolados (Casey High, 2013:197). Ainda, é possível que fatores como o tempo atribuído a essa “desconexão” entre grupos possua um caráter decisivo quanto ao seu pertencimento: para os Araweté, a separação com três décadas de duração de alguns membros do grupo, que fugiram devido a um ataque de indígenas Kayapó, foi elencada enquanto um risco potencial de que tivessem se tornado inimigos, já que estavam “quase esquecendo seu modo de ser” (cf. Viveiros de Castro, 1992). Desse modo, e aparentemente de maneira paradoxal, aos indígenas que ficam na mata e são constantemente associados a um passado “autêntico” dos grupos contatados é que se atribui o esquecimento do modo de ser, em um discurso que parece desvincular os conceitos de autenticidade e pertencimento.

No âmbito institucional, há duas categorias que hoje são reconhecidas no Brasil para a situação desses grupos, sendo elas “indígenas isolados” e “indígenas de recente contato” – da mesma forma, no Peru, as categorias são denominadas “povos em isolamento voluntário” e

“povos em contato inicial” (Shepard, 2016:135). As duas categorias, no entanto, vêm sendo notadamente insuficientes para a administração estatal, que por vezes encontra dificuldade em categorizar a situação de tais grupos. Para Minna Opas (2016:141), o caso dos Mascho-Piro, no Peru, evidencia a necessidade de uma terminologia mais variada do que a linha (evolutiva, em certo sentido) “não contatado – em recente contato – contatado” para se referir aos processos que os envolvem. Ainda sobre o cenário peruano, Shepard Jr. elucida um momento em que um representante do Ministério da Cultura indagou especialistas brasileiros a respeito da criação de uma nova divisão categórica, como “povos em contato esporádico”, em um aparente contorcionismo de palavras com o intuito, segundo o autor, de encontrar modos de desrespeitar o inviolável princípio do não-contato (Shepard, *ibid.*)²⁵. Essa vontade de se acrescentar uma nova categoria se assemelha à maneira pela qual a questão da atração era tratada no Brasil durante a década de 1960, quando o antropólogo Darcy Ribeiro aponta para a possibilidade de se medir a integração dos grupos indígenas a partir dos “graus de interação e dependência que mantêm com respeito à sociedade nacional” (1986:14), sendo eles divididos entre: isolados, em contato intermitente, em contato permanente e integrados. No percurso da política indigenista nacional, a diminuição de categorias parece ter proporcionado uma maior abrangência e maleabilidade nas divisões atribuídas aos grupos indígenas: nesse sentido, é interessante notar que desvendar os critérios que definem a categoria “de recente contato” pode representar um grande desafio. Segundo disponibilizado na página da Funai, são considerados “de recente contato”

[...] aqueles povos ou grupos indígenas que mantêm relações de contato permanente e/ou intermitente com segmentos da sociedade nacional e que, independentemente do tempo de contato, apresentam singularidades em sua relação com a sociedade nacional e seletividade (autonomia) na incorporação de bens e serviços. São, portanto, grupos que mantêm fortalecidas suas formas de organização social e suas dinâmicas coletivas próprias, e que definem sua relação com o Estado e a sociedade nacional com alto grau de autonomia.²⁶

A categoria “recente contato”, assim, não aponta para uma questão temporal ou de frequência do contato – prova disso é o fato de que grupos como os Zo’é (cf. Gallois, 1992) e os denominados “povo do Xinane” partilham desta mesma classificação. Enquanto os primeiros

²⁵ A referida inviolabilidade consta nos termos de respeito à autodeterminação dos povos indígenas, que neste caso concerne à escolha de se manter em isolamento, e está registrada na declaração dos direitos dos povos indígenas da ONU (2008) e da OEA, através da Comissão Inter-Americana pelos Direitos Humanos (IACHR, 2013).

²⁶ Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-acoas/povos-indigenas-isolados-e-de-recente-contato?start=1#> – acesso 20/06/2017.

travam contatos esporádicos desde pelo menos os anos 1960, e mais recorrentemente, ou, “permanentemente” desde 1987, “os Xinane” iniciaram seu processo de contato e estabelecimento de uma relação contínua com a Funai no ano de 2014. Desse modo, a definição da interação “recente” utilizada pelo órgão do Estado está conectada não ao tempo ou à frequência em que se dão essas relações, mas às dinâmicas próprias a cada cultura, que seriam conservadas mais intactas do que aquelas abaladas pela situação de dominação colonial – “e não necessariamente um acervo de traços originais” (Carneiro da Cunha, 1986). Traços esses, aliás, que a etnologia há décadas vem demonstrando serem inatingíveis, uma vez que a cultura também “não é nada mais que uma dinâmica em constante reelaboração” (Gallois, 1992:123). Mas até que ponto as dinâmicas desses povos, acuados de diversos modos, se mantêm próprias à sua cultura? O contato a que se refere as categorizações indígenas da Funai parece fazer referência a algo que pode acontecer, então, através de diferentes graduações de intensidade, e até mesmo a partir de relações indiretas.

Atuando como uma espécie de contato indireto, outra maneira de aproximação a ser considerada está na recorrente apropriação de materiais provenientes de barracões, residências e acampamentos temporária ou forçosamente abandonados, cuja função teria sido a de fornecer suporte à extração de borracha, à madeireiros ilegais ou caçadores não-índios, além de incursões dos povos em isolamento à fazendas, bases da Funai e aldeias de indígenas “contatados” nas vizinhanças ou nas proximidades de seus territórios. Desse modo, boa parte dos indígenas em isolamento voluntário acaba por fazer uso de objetos manufaturados pela sociedade envolvente, tal como apresentam as polêmicas fotografias aéreas divulgadas pela grande mídia. Há, ainda, uma iniciativa, que por vezes é adotada de acordo com as diretrizes mais recentes das Frentes de Proteção Etnoambiental (FPE) da Funai, em que são realizadas expedições às Terras Indígenas com o objetivo de fornecer ferramentas de metal aos grupos em isolamento. Ações com esse caráter buscam evitar que os grupos isolados, uma vez que tenham se adaptado ao uso das ferramentas que lhes são inacessíveis de outro modo, recorram ao contato unicamente com a finalidade de adquiri-las – uma prática que remete à velha tática do oferecimento de “brindes”, objetos como ferramentas e alimentos, aos índios arredios, muito recorrente nas expedições de exploração das terras brasileiras que visavam a aproximação pacífica com estes povos (Villas Bôas; Villas Bôas, 1994). O oferecimento desses brindes estaria, no entanto, agora repaginado e imbuído de uma finalidade justamente oposta: ao invés da atração, a permanência do isolamento pelo maior tempo possível, o que sugere que a “agência” destes objetos não seja tão crucial, quanto a intenção com a qual são oferecidos – ou, ainda, que essa agência possa mudar

de sentido: se antes esses objetos eram utilizados para atrair os indígenas, hoje têm por objetivo mantê-los afastados. Desse modo, o momento de oferta de brindes, que ficou conhecido como “namoro” nos anos 1960 e 70, em que a sociedade isolada e a sociedade envolvente estavam em um processo de se conhecerem mutuamente, passa agora por um estágio em que o ápice não está em um trágico “casamento”, mas no oferecimento de uma proteção efetiva.

O contexto e o processo que envolvem esse gesto dos servidores da Funai serão trabalhados no decorrer dos capítulos 2 e 3, quando a etnografia elaborada entre duas FPEs do estado de Rondônia tomará fôlego e apontará para diferenças classificatórias utilizadas pelo órgão como “referências” e “confirmadas”; e, se é sobre nomenclaturas que se destina a falar esta parte do texto, é relevante lembrar que o termo “referências” é utilizado internamente à Funai como uma maneira não apenas de classificar numericamente as informações obtidas, mas de constar em seus registros uma nomenclatura própria que acaba por ter um caráter permanente sobre cada grupo: mesmo após sua confirmação, os Massaco continuam a ser referidos nos relatórios produzidos pela Funai enquanto “Referência 51”, assim como Vander Velden (2016) aponta sobre os isolados na região em que habitam os Karitiana – “Referência 45” – e aqueles que vivem na TI Uru-eu-wau-wau – a “Referência 49”. Dessa forma, os grupos em isolamento voluntário seguem continuamente causando o efeito de referir, contar, relatar de maneira distanciada à Funai sobre sua existência, até o momento em que, por algum motivo, o advento do contato possa permitir que sua nomenclatura seja autodeterminada.

Um percurso antropológico pela ideia de indígenas em isolamento

Se é a partir de uma perspectiva de resistência que a situação de isolamento é encarada por muitos daqueles que pensam tal condição, a persistente resistência dos povos indígenas do Brasil às invasões, da colônia à república, pôde ser notada em todas as capitânicas (depois províncias e estados) e, segundo Darcy Ribeiro (1995), fez com que grandes esforços fossem necessários para a dominação de cada região. Conflitos territoriais foram aprofundados nesse contexto, mas a ideia dos europeus de que estavam diante de mundos pré-existentes à racionalidade hegemônica, ou ao que o senso comum denomina “civilização”, conferiu a tais populações um caráter excêntrico duradouro. Não são raras as referências que, ao tratar de povos indígenas que não travam uma relação constante com a sociedade nacional, evocam imagens de “pureza” e fazem referência à nudez e inocência destes. Caracterizam-nos pela ausência – de pudores, ferramentas, modos, escrita, Estado, história, entre muitos outros

aspectos – e insistem em um estado primitivesco ideal. A bibliografia sobre o tema é vasta, e está distribuída por textos produzidos desde a dominação, pelos europeus, desse Novo Mundo até os dias de hoje. A carta de Pero Vaz de Caminha ([1500] 1968) ao rei dom Manuel apresenta uma narrativa que, já àquela altura, contemplava muitos dos escritos de seus pares europeus – viajantes ou escritores ficcionais – mas foram autores franceses como André Thévet ([1558] 1978), Jean de Léry ([1578] 1972), e Michel de Montaigne ([1580] 2009; cf. Lestringant, 2006), que se debruçaram em defesa do que o termo “selvagem” deveria representar em relação aos povos nativos do Brasil.

“Eles são selvagens, do mesmo modo que chamamos selvagens os frutos que a natureza, por si e pelo seu progresso ordinário, produziu: assim, na verdade, eles são aquilo que nós temos alterado pelo nosso artifício e desviado da ordem comum, que deveríamos chamar propriamente selvagens.”
(Montaigne, [1580] 2009:20)

Quase dois séculos mais tarde, Jean-Jacques Rousseau ([1755] 1999) viria a reforçar essa defesa do “selvagem” ameríndio; lamentando que grandes homens de seu tempo não tenham se dedicado ao estudo dos povos no continente americano, o autor sugere que uma viagem ao Novo Mundo seria capaz de obrigá-los a rever suas próprias teorias, senão todo o seu modo de pensar. A pesquisa de campo entre os Iroqueses na América do Norte, no entanto, serviu como base para o pensamento “evolucionista” de Lewis Henry Morgan ([1877] 2014). Ao distinguir a humanidade em três estágios, o antropólogo situou a selvageria como estado primordial, seguida pela barbárie e, por fim, a civilização, compondo, desse modo, a imagem da existência de uma “sociedade original” que era contemporânea à sua época. O evolucionismo cultural surge em um ambiente teórico até então dominado pelas ideias de poligenia, racismo científico e criminologia determinista, e cumpre o importante papel de combater estes pensamentos, mas dissemina uma concepção que ainda mantém uma base assimétrica e preconceituosa a respeito das diferenças entre os povos do Velho e dos “novos mundos” (Kuper, 1988:3). O estudo das sociedades primitivas durante a segunda metade do século XIX foi considerado como um ramo do conhecimento jurídico, motivo pelo qual autores-chave como Henry Maine, John F. McLennan e Morgan eram advogados de formação. Por consequência, as questões investigadas eram concebidas como questões legais – o desenvolvimento do casamento, da família, da propriedade privada e do Estado (*ibidem*: 4). A ideia de sociedade

primitiva alimentou uma variedade de posições ideológicas, protagonizadas por autores como Friederich Engels, Sigmund Freud, Émile Durkheim e Piotr Kropotkin.

Ao se tornar mais acadêmica, a antropologia buscou afastar-se da influência de fatores ideológicos, mas a ideia de sociedade primitiva sustentou-se por forças internas à disciplina, garantindo sua sobrevivência como objeto da antropologia social por Maine e seus contemporâneos através de questões estratégicas como a origem da família, do Estado e da religião (*ib.*:6). O distanciamento físico e social do “outro” estudado permitiu que fossem instituídas, no saber antropológico, as primeiras categorias analíticas reprodutoras da negação da *coetaneidade*²⁷, nos termos de Johannes Fabian (2013), como “primitivo”, “arcaico”, “selvagem”, “bárbaro”, “civilizado”, entre outros. O estudo das culturas ditas “primitivas” na etnologia acarretou, segundo Roger Bastide (1963), em um relativo retardamento dos estudos das relações de contato na antropologia. As atenções estavam voltadas ao que Bastide chamou de “superstição do primitivo”, ou, ainda, “mito do primitivo” – trabalhos que partiam da premissa de que as formas “primitivas” de vida social e cultural eram capazes de oferecer respostas acerca da origem das sociedades complexas, como formas elementares da vida social e cultural. Além disso, o autor também faz referência à comum idealização de “pureza” atribuída aos povos sem contato, reforçando, conseqüentemente, a imagem exótica almejada pela concepção do fazer etnológico até então. A temática do contato desde os primeiros etnógrafos, segundo o antropólogo Egon Schaden (1969), foi tratada como objeto de investigação periférico nas etnografias, uma vez que a maneira pela qual os indígenas seriam afetados, ou, nas palavras do autor, a mudança cultural, não era a preocupação maior de tais produções. Essa marginalização da questão, no entanto, chama a atenção para a utilização majoritária dos paradigmas das ciências biológicas para o estudo dos fenômenos da cultura, destacando a naturalização da sociedade como principal marca do que se estabelecia enquanto tradição antropológica (cf. Oliveira, 1988). Parte dessa força da biologia talvez possa ser encontrada, ainda, nas definições dos povos isolados: embora possivelmente convivam com artefatos e doenças exógenas, e certamente em ambientes alterados por agência dos não-indígenas, se não houver contato físico, interpessoal, a concepção de seu isolamento segue intacta.

²⁷ Termo que acopla os conceitos de contemporaneidade e simultaneidade, ou sincronicidade. Empregado por Fabian (2013) para ressaltar o etnocentrismo teórico da antropologia, que até então negava a *coetaneidade* entre sociedades consideradas mais ou menos complexas, e propagava uma hierarquia do saber – e de poder –, o termo sugere que as sociedades deveriam estabelecer um diálogo verdadeiramente dialético.

Nos idos do século XX, Claude Lévi-Strauss atacou o evolucionismo e a ideologia do progresso, vertentes em que a história da humanidade é pensada dentro de um âmbito unitário e idêntico (Dosse, 2001:157). Opondo-se caracteristicamente às perspectivas biologizantes cunhadas no darwinismo social, e à visão eurocêntrica de superioridade da cultura ocidental, Lévi-Strauss recusa as atitudes que outrora dominaram os estudos antropológicos, advogando, acima de tudo, que entre “nós” e “eles” existem diferenças “paralelas num outro terreno”, apoiadas em um âmbito cultural (Lévi-Strauss, [1952] 2006). Ao vilipendiar o conceito de progresso, enfatiza a pluralidade dos caminhos, das civilizações e das temporalidades. Afirma, assim, que todos os povos compartilham da mesma “mente”, com a mesma lógica, as mesmas categorias, os mesmos requisitos de ordem e rigor; ou seja, infere que são as mesmas capacidades de compreensão que operam na criação dos sistemas de parentesco, na classificação das espécies naturais, na organização das narrativas míticas e nas mais elaboradas formas de nossa ciência (Hénaff, 1998:26). Esse caráter estruturalista é encarado por Johannes Fabian como uma abordagem que ainda nega a *coetaneidade* para que faça valer suas ferramentas de análise da forma do pensamento. Em sua obra crítica, “O tempo e o outro”, atribuída hoje ao conjunto daquelas que marcaram o início de uma certa meta-etnologia pós-moderna nas décadas de 70 e 80, Fabian (2013) aponta que as três escolas clássicas de antropologia – estadunidense, francesa e britânica – persistiram em negar a *coetaneidade*, e, segundo o autor, careciam até então de esclarecer, através da escrita, a ação comunicativa, e a reconhecer a *contemporaneidade* entre pesquisador e pesquisado.

A despeito dos debates promovidos acerca da “natureza” e da definição dos povos indígenas no final do século XX, a terminologia empregada já na década de 90 para fazer referência aos grupos que permaneciam vivendo apartados da sociedade nacional continha resíduos da idealização de um estado primitivo ligado a essa condição. O termo mais frequentemente utilizado a essa altura, segundo Shepard Jr. (1996), era “indígenas sem contato”, o que o autor postula ser uma referência a

[...] imágenes românticas de grupos cazadores y recolectores que no han evolucionado desde miles años, gente que vive en la ‘edad de la piedra’; que no saben de la existencia del mundo de afuera, del hombre blanco; que son ‘salvajes nobles’ o simplemente ‘salvajes’, inocentes y primitivos representantes de una etapa pasada de la evolución social de la raza humana. (Shepard, 1996:3-4).

Os discursos de caráter protecionista da época, no entanto, já vinham defendendo que se evitasse o contato, não apenas devido aos desafios que enfrentava a sobrevivência desses povos em decorrência das medidas desenvolvimentistas do Estado, mas também como consequência a incursões de pesquisadores pautadas em um discurso cientificista, que visavam a alcançar uma sociedade “intocada” (cf. Tierney, 2002). Ainda assim, como apontado por Shepard, a nomenclatura até então adotada para fazer referência aos indígenas em isolamento participava de uma categoria analítica relacionada à “pureza” destas pessoas, seja ela biológica, social ou cultural. Foi em meio a este panorama que o termo “indígenas em isolamento voluntário” foi cunhado e adotado por muitas das ONGs e instituições que tratam a respeito da proteção destes povos, a exemplo da Organização dos Estados Americanos, do *World Rainforest Movement* e da Organização das Nações Unidas – que a partir dos anos 1990 voltavam sua atenção simultaneamente às questões ambientais, como apontam o Eco-92 e a criação do Protocolo de Kyoto, e às questões indígenas, comportando a primeira versão da Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas e a criação do Fórum Permanente dos Assuntos Indígenas. O termo também vem aparecendo com alguma frequência, embora menos recorrente, em textos publicados pela Funai e por ONGs envolvidas com o assunto, como a *Survival International*, o Centro de Trabalho Indigenista e o Conselho Indigenista Missionário.

Não apenas a conceitualização da situação de isolamento é uma preocupação relativamente atual, mas a mudança da política de contato no Brasil também é bastante recente, tendo acabado de completar trinta anos em junho de 2017. Dessa forma, ainda são poucos os trabalhos dedicados exclusivamente à temática do isolamento nos termos mais atuais. Trata-se de um exercício de dedicação desafiadora: o trabalho de campo deve ser feito pelos entornos, junto das instituições responsáveis, dos registros midiáticos e daqueles que sustentam alguma proximidade com esses povos, ou seja, ocorre sempre de maneira mediada. Os grupos indígenas em isolamento voluntário aparecem, assim, como aqueles que, segundo a legislação brasileira em vigência, devem ser protegidos, mas de quem se possui, para tanto, apenas elusivos rastros. É possível contar com artefatos, imagens, vestígios, pegadas, mas não se dispõe de um componente fundamental do modo como concebemos as relações humanas apropriadas: uma comunicação direta por meio da linguagem. Um dos maiores desafios, portanto, em se nomear esses grupos de indígenas que evitam o contato está justamente na ausência da comunicação linguística; elencada como grande desafio da antropologia, a comunicação ou “tradução” entre culturas soma-se, aqui, à ausência de um diálogo direto. Essa relação se dá, com os agentes indigenistas da Funai, através de uma interlocução baseada não em palavras, mas na oferta de

“brindes” e na maneira pela qual estes são recebidos, ou, ainda, no que objetos como os estrepes e demais “vestígios” lhes parecem dizer ou comunicar. É tendo como base essa comunicação não-verbal que as medidas de proteção do órgão têm se desenvolvido, utilizando como argumento central, atualmente, a vontade demonstrada por esses grupos através de suas atitudes “arredias”.

1.2 – Políticas de proteção: o persistente dilema do contato

“Estamos na verdade sendo pontas de lança de uma sociedade complexa, fria e determinada [...] Estamos invadindo terras por eles habitadas, sem seu convite, sua anuência. Estamos lhes inculcando necessidades que jamais tiveram. [...] Estamos lhes tirando o sossego. Estamos os lançando num mundo diferente, cruel e duro. Estamos muitas vezes os levando à morte”

(Documento final do I Encontro dos Sertanistas, 1987)

As principais características das práticas de “atração” dos povos autóctones realizadas desde Cândido Rondon revelaram, de acordo com Alcida Ramos (1998), origens coloniais em seu método. Essa característica também foi atribuída, mais amplamente, às formas de poder governamentalizadas que controlam as ações indigenistas, sobre as quais Antonio Carlos de Souza Lima (1995) se debruçou ao construir a noção de “poder tutelar”. O exercício desse poder, oriundo do Estado, e também o conjunto de saberes das táticas e estratégias para essa finalidade, seriam atributos inextrincáveis do indigenismo brasileiro (Lima, 2002a). A “pacificação” de povos indígenas que não mantinham relação com a sociedade envolvente foi tomada como forma típica de atuação do indigenismo republicano do século XX, e o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) consolidou suas intervenções pretensamente fraternas nos supostos primeiros contatos entre as frentes de expansão da economia nacional e as comunidades

indígenas isoladas, ameaçadas de extermínio (Oliveira, 2016:322). “Atrair” ou “pacificar”²⁸ consistiram, assim, em um conjunto de ações derivadas das guerras de conquista – ou domínio –, e a execução dessa gestão dos povos indígenas encontrar-se-ia centrada nos técnicos indigenistas e em sua “tradição sertanista” (cf. Lima, 2002b).

O termo “sertanista” vem sendo associado eventualmente, segundo Carlos Freire (2005:27), àqueles que realizam expedições de atração, pacificação e apresamento de índios no Brasil desde o século XVII (cf. Monteiro, 1992; 1994), e também foi atribuído, de forma genérica, aos que possuíam conhecimento e experiência em lidar com os “gentios”. O conjunto de saberes e fazeres atribuídos ao termo sofreram alterações ao longo do tempo, mas podem ser reportados, de acordo com Lima, ao início da exploração portuguesa do continente africano, notadamente dos espaços afastados do litoral, que eram chamados desde o século XV de “sertões” (2012:810). O “sertão” a que faz referência essa nomenclatura, portanto, possui uma característica polissêmica, e envolve uma associação anacrônica com a concepção atual do termo no Brasil, formalmente atribuído apenas à regiões do interior nordestino. Embora a nomenclatura tenha sido amplamente utilizada ao longo dos séculos subsequentes (cf. Freire, 2005; Hemming, 2003), a carreira ou função de “sertanista” foi criada oficialmente apenas a partir dos anos 1960, quando a Funai reuniu servidores que executavam diferentes funções, porém possuíam familiaridade com a realização de atividades de atração de povos indígenas.

A Funai, quando de sua criação em 1967, reuniu e incorporou os recursos materiais e humanos do SPI, da Fundação Brasil Central e do Parque do Xingu (Possuelo, 2015:219), de forma que as práticas indigenistas do novo órgão em muito pouco se diferenciavam daquelas executadas pelos seus antecessores. As primeiras turmas de servidores concursados incorporados à Fundação foram encaminhadas para o estágio inicial de sua carreira no começo dos anos 70; entre esses servidores estava Sidney Possuelo, direcionado para o Posto Indígena Guaporé – justamente nas redondezas da fronteira do Brasil com a Bolívia, em Rondônia, onde se localiza hoje a TI Massaco. Segundo Possuelo (*ibid.*), a região contava com uma forte demanda – eufemismo para a pressão direcionada anteriormente ao SPI – pela remoção dos indígenas que se encontravam nas nascentes dos igarapés, de modo que várias etnias foram

²⁸ Ao longo da última década a expressão “pacificação” vem ficando marcada pelas ações de unidades específicas da polícia (Unidade de Polícia Pacificadora - UPP) em favelas do Rio de Janeiro. Trata-se da repetição de uma categoria administrativa de natureza policial-militar e unilateral, que reflete o ponto de vista dos colonizadores, e que representa a intervenção do poder público na gestão de populações e territórios – nos quais, comumente, erros não são investigados e punidos, e desmandos são maquiados e esquecidos pela corporação (Oliveira, *op. cit.*:342).

concentradas em um só lugar, liberando o espaço necessário para as “estradas”²⁹ utilizadas pelos seringueiros e seringalistas. Foram os emissários desses seringalistas que, em grande medida, realizaram os primeiros contatos com os povos dessas terras. Segundo Franz Caspar (1957:148), foi em 1927 que um empregado, acompanhado de indígenas já “amansados”, entrou pela primeira vez nas malocas dos Tupari, habitantes das terras vizinhas às da TI Massaco, e levou consigo um grupo de homens para que trabalhassem na coleta de borracha silvestre. Muitos desses grupos foram atraídos, também, pelo SPI, para que servissem de mão de obra no seringal São Luís – local que hoje se tornou a aldeia central da TI Rio Branco – onde Franz Caspar estima que cerca de 400 indígenas de diversas etnias tenham contraído doenças e falecido³⁰.

Internamente aos funcionários, sertanistas e indigenistas, houve, ao longo dos anos, divergências a respeito do *modus operandi* empregado em suas ações. Herdeiro direto das ideias e práticas inauguradas por Rondon, a quem, aliás, boa parte das bases e postos da Funai ainda faz referência através de frases e imagens, o sertanismo da segunda metade do século XX foi fracionado entre as visões dos irmãos Villas Boas e as de Francisco Meirelles. As duas linhas são distinguidas por Possuelo (*op. cit.*:220-221) a partir da velocidade que apontavam como ideal para que a “integração” dos povos ainda em isolamento ocorresse. Embora ambas tivessem como objetivo central a defesa dos povos indígenas, condizente com seus “papéis heroicos” (cf. Freire, 2005), os servidores adeptos da vertente disseminada por Meirelles acreditavam que a integração deveria ocorrer de forma rápida, enquanto a visão dos Villas Boas apoiava uma absorção pela sociedade envolvente em longo prazo, defendendo uma lenta adaptação às novas situações. Em ambos os métodos, entretanto, o contato ou a “pacificação”³¹ involuntária não eram colocados em questão: tratava-se de uma necessidade demandada por muitas frentes, uma realidade encarada como inevitável. Toda a história do indigenismo brasileiro desde sua origem estava cerceada pela atração, através das frentes de contato, e era disso que se tratava a principal função a ser executada. Desde pelo menos o início dos anos 1970, no entanto, o panorama desastroso das pacificações vinha sendo denunciado (cf. documentário A Guerra de Pacificação da Amazônia, 1973), ainda que de forma sufocada por um discurso que promove a liberação de áreas para fins de exploração econômica.

²⁹ Ainda de acordo com o relato de Possuelo, “estrada” é o nome conferido aos caminhos que ligam as árvores das quais se retira a borracha.

³⁰ Informação extraída da página: <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/tupari/1088> - acesso em 22 jul. 2017.

³¹ Para aprofundamento das categorias de “atração” e “pacificação”, conferir Regina Erthal (1992).

As frentes de contato observaram ao longo de algumas décadas as tragédias decorrentes da atração, infortúnios que ocorriam com certa assiduidade desde quando a prática teve início com Cândido Rondon. Em março de 1987, o Regimento Interno da Funai (Decreto n.º 99, de 31 mar. 1987) criou a Coordenadoria de Índios Arredios, subordinada à Superintendência-Geral, e estabeleceu que a ela caberia “coordenar as ações relativas a atração e contato com grupos indígenas arredios, a serem desenvolvidas pelas Superintendências Executivas Regionais” (Diário Oficial, 06 abr. 1987, seção 1, p.4920). Devido à estafa da mórbida rotina, em que grandes epidemias acabavam por reduzir consideravelmente os índices populacionais, e fazendo proveito de sua nomeação enquanto Coordenador de Índios Arredios, Sydney Possuelo propõe à presidência da Funai, então ocupada por Romero Jucá, a realização do primeiro Encontro dos Sertanistas, que ocorreu entre os dias 22 e 27 de junho de 1987 e impulsionou a criação de duas portarias (Bigio, 2007:59). A primeira delas promove, em substituição à Coordenadoria de Índios Arredios, a criação da Coordenadoria de Índios Isolados, além de conceber o Departamento de Índios Isolados e estabelecer suas diretrizes, segundo as quais

A constatação da existência de **Índios Isolados** não determina, necessariamente, a obrigatoriedade de contactá-los. Criar-se-ão sistemas específicos e diferenciados de proteção conforme a situação de cada caso (Portaria n.º 1.900/1987, grifo no original).

A segunda portaria (n.º 1.901/1987) visava a execução desta nova política, através da criação do Sistema de Proteção ao Índio Isolado – que foi regulamentado apenas no ano seguinte, com a promulgação da Portaria n.º 1.047/1988. Este Sistema continha três subdivisões, responsáveis por tratar separadamente da localização, da vigilância e do contato desses povos, e deveriam contar com indigenistas experientes, uma vez que o contato com índios isolados poderia ser casualmente estabelecido. Tais portarias foram sugeridas em decorrência das questões discutidas durante o Encontro dos Sertanistas, cuja pauta propunha tratar, de acordo com Carlos Freire (2005:108), sobre o histórico das frentes de atração, a análise crítica da política de atração, os aspectos ecológicos, a defesa do território, a saúde dos grupos arredios e recém-contatados, a segurança, os aspectos administrativos, a preservação cultural, os funcionários envolvidos, os equipamentos, a localização dos grupos arredios, a estrutura operacional das frentes de atração, o comportamento ético, dentre outras questões possíveis.

Descendente da “linhagem” de Orlando Villas Boas, também Sidney Possuelo defendia que os povos indígenas não deveriam ser forçosamente integrados à sociedade envolvente, e relata seu incômodo, desde cedo, com as estratégias de transferência dos povos de suas terras para outras (cf. Possuelo, 2015); neste citado Encontro, porém, teve a oportunidade de propor estratégias que buscavam evitar o contato e atribuíam aos sertanistas funções que diziam respeito mais estritamente à proteção e vigilância das terras em que os indígenas em isolamento se encontrassem, resguardando ações de contato para situações em que fosse identificado risco à sobrevivência desses povos. A proposta surgiu em meio a uma onda de demandas por autonomia das associações indígenas (cf. Gallois, 1992) e no bojo do crescimento de movimentos ecológicos – que culminaram na Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento no Rio de Janeiro, conhecida como Eco-92 –, e contou com o apoio de outros indigenistas experientes, como Afonso Alves da Cruz, Fiorello Parisi e Wellington Gomes Figueiredo³², fartos das inúmeras mortes noticiadas a respeito tanto dos indígenas contatados quanto dos servidores e, em menor número, dos colonos nas cercanias, interessados por aquelas terras ou trabalhadores de diversos empreendimentos nas áreas em questão (cf. Milanez, 2015). Contudo, para que a nova diretriz de não-contato fosse implementada, era necessário conceber seu modo de ação, a exemplo da realização de um levantamento de todas as referências de índios isolados existentes no Brasil – prática que consolidou o uso de uma lista, ainda em elaboração, na qual as referências desses grupos aparecem enumeradas. Um folheto de instruções também foi distribuído voluntariamente pelo sertanista Cícero Cavalcanti de Albuquerque durante o Encontro Sertanista, indicando que as Frentes de Atração deveriam passar a

contar com pessoas experientes, vacinação necessária, escolha de intérprete, identificação de conflitos com regionais, após o contato *já* afastar o *silvícola* do seu local de aldeamento, instalar o Posto Indígena próximo ao lado da aldeia, ampliar cultivos, etc (Freire, 2005:110).

A revisão dos “conceitos, causas e consequências” (Doc. final I Encontro, 1987 *apud* Freire, 2005:114) do trabalho realizado pelos sertanistas culminou no encaminhamento, ao então presidente da Funai, Romero Jucá, das conclusões básicas desse debate (cf. Anexo D). Junto aos encaminhamentos, havia um apelo para que Jucá adotasse tais medidas com urgência,

³² Assinaram o documento final da reunião, ao todo, quinze sertanistas, dois antropólogos, um linguista e um técnico indigenista (Freire, 2005:111).

o que o faria ser reconhecido por sua “grandeza” e “entrar para a história” como responsável por uma tomada de posição, que, de acordo com o texto, traria “uma forma moderna e atual de sistematizar a proteção de índios isolados” (*idem*). A partir da entrada em vigor das reformulações propostas e da aplicação das Portaria n.º 1.900/1987 e 1.901/1987, a elaboração e a execução de políticas para os índios isolados tornaram-se tarefa exclusiva da Funai, e qualquer atividade de exploração econômica nas terras em que estes grupos habitavam (ou, em vários casos, ainda habitam) passou a ser vetada. Assim, foi determinado que as equipes de vigilância deveriam cuidar da proteção física dos isolados, controlando o acesso a seu território e preservando-o, e que os postos de fiscalização deveriam ser instalados em regiões distantes o suficiente para evitar o contato, e perto o bastante para garantir uma efetiva fiscalização. Este foi o contexto das políticas da Fundação que propiciou o início da investigação e, posteriormente, a demarcação, da Terra Indígena Massaco, respectivamente em 1988 e 1996, em uma medida inaugural que, não por acaso, a tornou protagonista escolhida para essa pesquisa. A partir da política inaugurada em 1987, os sertanistas da Funai viram-se obrigados a pensar novas estratégias de trabalho não apenas no que diz respeito a uma proteção à distância dos indígenas em isolamento, mas também ao convencimento – especialmente do Estado – de que essas vidas (e sociedades) realmente existiam.

A situação de isolamento frente à sociedade envolvente, no contexto de extrema conexão global deste século, favorece que a dúvida quanto a esse isolamento, como já vimos, seja algo frequente. Era comum, durante o período de meu trabalho de campo que, quando indagada a respeito de minhas atividades no estado de Rondônia, seus habitantes se demonstrassem surpresos ou incrédulos a respeito da existência desses grupos, em muito devido à destruição ampla e generalizada proporcionada no território, como dito anteriormente. No caminho entre a descrença devido ao contexto histórico de avanço colonial e o descrédito baseado em interesses econômicos, encontram-se as mais diversas idealizações a respeito desses povos. O surgimento de novos “primeiros contatos” no final do século XX e início do século XXI conta com imagens construídas sobre esses indígenas em muito estimuladas, de acordo com Lucas Bessire (2014), pelas publicações de Pierre Clastres, em que, segundo o autor, os indígenas aparecem como máxima expressão do que muitos desejam encontrar, na forma de imagens intrinsecamente opostas à “civilização ocidental”.

O isolamento desses indígenas seria, para além de uma ilusão, visto sob uma ótica repleta de utopias, ou ainda como “a mais mítica das entidades”, modo como Peter Gow (2011) descreve a construção da imagem de um povo indígena amazônico em isolamento voluntário.

Não é raro, também, que povos autóctones em isolamento sejam considerados como uma amostra de exemplares conectados diretamente à “Idade da Pedra”. É assim que os Sentinelese, habitantes da Ilha Sentinela do Norte (North Sentinel, uma das ilhas Andaman), são comumente apresentados (cf. Pandya, 2009). Também essa é a forma pela qual dez aldeias Yanomami “descobertas” em agosto de 1990 foram noticiadas (Tierney, 2002:28): na ocasião, o controverso (para dizer o mínimo) antropólogo Napoleon Chagnon, junto do naturalista venezuelano Charles Brewer-Carías, clamaram terem passado por “uma das últimas experiências do tipo no século XX”, evocando os 500 anos da “descoberta” das Américas em contraste com a situação³³ – tratava-se de apenas mais 3.500 indígenas dos tantos Yanomami contatados pelas expedições de Chagnon ao longo de décadas.

A condição de isolamento e a suposição de “intocabilidade” levaram diversos atores a buscarem contato com esses povos com diversos intuitos. Para além dos olhares ambiciosos sobre as terras amazônicas e as riquezas que elas escondem, muitas dessas investidas tinham como propósito a catequização desses grupos remanescentes, como no caso da atuação dos missionários da Missão Novas Tribos (*New Tribes Mission*³⁴) entre os Zo’é, e de outros grupos carismáticos para os quais a volta de Jesus Cristo e o começo de um novo Reino de Deus ocorrerão apenas quando toda a humanidade for alcançada pela palavra de Deus (Opas, 2016:142). Segundo Minna Opas (*ibid.*), o papel de algumas vertentes religiosas nos processos de contato é frequentemente subestimado – na experiência da autora, a presença predominante dessas visitas ocasionais na área em que se encontram os Mascho-Piro, no Peru, é de vertentes evangélicas (pentecostais) e da católica Ordem Dominicana, que atesta estar preocupada apenas com uma espécie de “democratização” do contato, em que os indígenas devem estar completamente cientes dos benefícios da “civilização” de que poderiam vir a desfrutar. Os missionários dominicanos possuem uma longa história de evangelização, influenciada em suas ações mais contemporâneas pelas políticas de “inculturação”, especialmente após o Concílio Vaticano II, realizado na primeira metade dos anos 1960 (*ibid.*). O termo inculcido a essas políticas carrega a ideia de que todas as culturas estão aptas a apresentar e reformular a fé cristã

³³ Como ressalta Tierney (2002), a situação provocou uma enorme disputa para sua cobertura midiática. O *New York Times* publicou diversas matérias a esse respeito, e os relatos citados estão disponíveis na reportagem “*In an Almost Untouched Jungle, Gold Miners Threaten Indian Ways*”: <http://www.nytimes.com/1990/09/18/science/in-an-almost-untouched-jungle-gold-miners-threaten-indian-ways.html?mcubz=1> – acesso 20 jun. 2017.

³⁴ Fundada em 1942, sua doutrina tem como pretensão central expandir sua ideologia ao alcance de toda e cada pessoa. Com o objetivo de implantar-se entre os povos nativos não contatados, a igreja oferece ajuda a outras igrejas locais para treinar, coordenar e enviar missionários para essas missões. Atualmente, a *New Tribes Mission* mudou o seu nome para *Ethnos360*. Informações disponíveis em: <https://ethnos360.org> – acesso 10 jun. 2017.

em seus próprios modos e termos, e parece estar muito presente em diversas partes do Brasil, a exemplo do que nos mostra Manuela Carneiro da Cunha (2016) em seu artigo sobre as apropriações e reapropriações do cristianismo católico na região do Rio Negro, no estado do Amazonas.

Algumas pesquisas biomédicas repletas de objeções éticas também aparecem tendo como pano de fundo uma compreensão de povos em isolamento enquanto últimas amostras “puras” da humanidade, proeza atribuída à concepção de um estado “primitivo” mantido graças a seu isolamento. Essas investigações são parte da caça por genes e pelas informações supostamente contidas no DNA inaugurada em meados dos anos 1980, em que o cenário histórico de relativo isolamento desses povos em Rondônia, onde uma rica diversidade étnica aparece aliada a uma colonização tardia, pareceu ideal para pesquisas genéticas (Vander Velden, 2004:35). Apenas em Rondônia, segundo Vander Velden (*ibid.*), “6 grupos – Suruí, Karitiana, Wari’, Cinta-Larga, Gavião Digüt e Zoró – tiveram amostras de sangue e tecidos coletadas nos anos 80 e 90; pode haver outros, não sabemos”³⁵. Há, também, o notório caso da epidemia de sarampo entre os Yanomami em 1968, “experenciada” – seja essa experiência “natural” ou “provocada”³⁶ – pelo antropólogo Napoleon Chagnon e pelo geneticista James Neel em meio a uma competição científica para “observar o sarampo numa população que fosse ‘um solo virgem’” nos quesitos de imunidade à doença (Tierney, 2002:86). Milhares de amostras de sangue também foram coletadas entre os então recém contatados Yanomami ao longo dos anos subsequentes, caso que gerou uma controvérsia amplamente divulgada e contou, finalmente, com a repatriação do material em março de 2015 – mais de 45 anos após o início da coleta e envio do sangue Yanomami para os Estados Unidos³⁷.

Os Yanomami configuram possivelmente o caso mais clássico em que o isolamento foi fortemente afetado pelas associações com um estado de “primitivismo” ou de “pureza”. Para além das questões denunciadas por Patrick Tierney (*op. cit.*), essa concepção de uma sociedade prístina teria influenciado no trabalho de Pierre Clastres e sua ideia de “sociedade primitiva”,

³⁵ Alguns desses grupos, vale notar, tinham sido “pacificados” havia bem pouco tempo, como é o caso dos Wari’, dos Suruí Paiter e especialmente dos Zoró; os dois primeiros iniciaram uma relação de contato permanente com a Funai a partir de 1969 e os últimos apenas em 1977.

³⁶ As denúncias de Patrick Tierney (2002) foram investigadas pela *American Anthropological Association*, e o relatório final está disponível em: http://anthroniche.com/darkness_documents/0598.pdf – acesso 20 jun. 2017.

³⁷ Os 2.639 frascos de sangue devolvidos foram enterrados na aldeia Piaú (TI Yanomami), localizada no estado do Amazonas, próxima da divisa com o estado de Roraima e a Venezuela. A cerimônia foi registrada em vídeo e um pequeno trecho está disponível da reportagem: <http://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2015/04/sangue-yanomami-repatriado-dos-eua-e-enterrado-em-aldeia-indigena.html> – acesso 20 jun. 2017.

através de sua incursão ao extremo sul da Venezuela junto de seu amigo Jacques Lizot (cf. Clastres, 2004:29). A demarcação dos mais de 9 milhões de hectares da área Yanomami pelo presidente Fernando Collor, em 1992, também esteve diretamente conectada às pressões internacionais contra a violação dos direitos desses indígenas, e teve seu parecer divulgado durante a reunião da ECO-92. Nele, haviam informações gerais sobre os Yanomami, com suas características de ocupação territorial e uma descrição da maneira em que ocorreu a demarcação pelo governo federal. As manifestações ambientalistas dessa época destinavam aos indígenas em isolamento uma espécie de função de “guardiões” e “ícones” da natureza.

A despeito das pontuais demarcações que passaram a ser realizadas com o preceito de que se evitasse o contato, elas são precedidas por muitas imagens catastróficas evocadas pelas etnografias que circundam os momentos de contato estabelecido. Assim como vivido pelos sertanistas citados anteriormente, diversos antropólogos tiveram suas pesquisas inundadas pelas imagens de situações trágicas subsequentes aos primeiros encontros. A calamidade desse panorama se deve não apenas às questões de imunidade biológica desses indígenas, mas também aos interesses – e desinteresses – econômicos que envolvem rapidamente suas vidas, e isso muitas vezes mesmo antes do “contato”. Desde o extenso relatório de Darcy Ribeiro (1957), pelo menos, os efeitos genocidas da expansão agrícola, pastoril e especialmente a extrativista apontam para dados assombrosos, como as 73 “tribos” que o autor registra terem sido “destruídas” em um período de menos de 60 anos. As denúncias ao trabalho do SPI contidas no Relatório Figueiredo, de 1968, o “milagre econômico” impulsionado durante a ditadura militar, e os diversos programas de desenvolvimento econômico – como o Polamazônia, anunciado pelo presidente Geisel em 1974, e o Polonoroeste, pelo presidente João Figueiredo em 1981 – também são alguns dos marcos que remetem às tantas atividades com tais consequências genocidas que ocorreram no Brasil (cf. Davis, 1978). Com o fim da ditadura militar no país no ano de 1985, a consolidação de uma nova Constituição Federal, em 1988, marcou o reconhecimento da natureza pluriétnica do Estado brasileiro. Infelizmente, ainda assim as ações de cunho desenvolvimentista continuam acontecendo a despeito dos ônus que implicam aos povos autóctones: os anos de 2017 e 2018 vêm sendo marcados por diversas manobras políticas que, fortalecidas pelo grande número de parlamentares ligados ao

agronegócio, parecem buscar abrir espaço para a diminuição de reservas ambientais e indígenas, além de legalizar a extração de minérios dentro destes territórios³⁸.

Por sua vez, o vasto histórico de interações hostis e epidemias que circunda os povos indígenas em isolamento voluntário incitou Robert Walker e Kim Hill (2015) a publicar, na prestigiada revista *Science*, um polêmico texto indicando que a manutenção do isolamento a longo prazo é inviável, colocando em questão também o desejo desses povos, em caso de “conhecimento de causa”, de que o contato seja realizado – argumento esse bastante semelhante ao dos dominicanos supracitados. Defendem, assim, uma política de contato controlado, atualmente rechaçada pela Funai – que se pronunciou contra o artigo através de uma carta pública³⁹ –, por povos indígenas e ONGs⁴⁰, além de uma gama de acadêmicos envolvidos com o tema (cf. Thompson & Garcia, 2016; Milanez & Shepard Jr., 2016; Shepard Jr., 2016). No mesmo volume da revista *Science*, a jornalista Heather Pringle (2015) se utiliza de críticas estruturais referentes à Funai para colocar em questão a permanência da atual política de proteção não-contatual. Inegavelmente, a “era dos impactos” (cf. Mantovanelli, 2016) que presenciamos apresenta um fluxo multifacetado de invasões às áreas remanescentes de floresta, que colocam em risco a vida dos grupos em isolamento. Alguns dos servidores mais experientes da Fundação Nacional do Índio clamam, no entanto, que a manutenção da atual política de não contato como uma ação viável exige que mais verbas sejam destinadas às Frentes de Proteção responsáveis (Rieli Franciscato, entrevista pessoal em 2016; José Carlos Meirelles, em entrevista para Felipe Milanez [Milanez & Shepard Jr., 2014]), ou, em outras palavras, que haja uma maior “vontade política” do governo para que os recursos necessários sejam destinados e a legislação seja devidamente cumprida (Milanez & Shepard Jr., *ibid.*). Tais recursos são necessários para aprimorar as incursões de fiscalização que visam a manter as áreas destinadas aos povos isolados livre das invasões de madeireiros, traficantes, e de toda sorte de pequenas iniciativas ilegais, dentre outros aspectos mais específicos de proteção e preparo essenciais às

³⁸ Para a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), de acordo com a carta final do Acampamento Terra Livre (ATL) de 2018, “os povos indígenas vivem o cenário mais grave de ataques aos seus direitos desde a redemocratização do país”, disponível em: <https://goo.gl/yrqVYV> - acesso 07 mai. 2018. A esse exemplo, em 2017 o presidente interino Michel Temer tentou extinguir através do decreto 9.147/17 a Reserva Nacional de Cobre localizada entre os estados do Pará e Amapá, em uma medida que colocava em risco uma grande área envolvendo reservas ambientais e terras indígenas. Além disso, há projetos de lei a serem votados no senado (PLS 654/2015 e 168/2018) com propostas de flexibilização do licenciamento ambiental e de liberação de empreendimentos em territórios indígenas.

³⁹ Disponível em: <http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/ascom/2016/doc/cartaaberta.pdf> - acesso 10 jun. 2017.

⁴⁰ A ONG britânica *Survival Internacional* divulgou um vídeo, em junho de 2016, em que indígenas da etnia Guajajara rechaçam a ideia de Waker e Hill e defendem o isolamento de seus vizinhos Awá Guajá.

Frentes de Proteção; a finalidade de proteção para a qual a Funai e, mais especificamente, as FPEs foram criadas também enfrenta problemas pragmáticos devido à subordinação ao Poder Executivo federal, ao qual o órgão está submetido. Segundo Antenor Vaz (2014), as políticas indigenistas estão subordinadas aos planos de defesa nacional, construção de estradas e hidrelétricas, expansão da agropecuária e do agronegócio e a extração de minérios – para autor, a Funai está limitada a “mitigar os efeitos de uma política da qual é refém”.

A experiência de Lucas Bessire (2014) junto aos então recém contatados Ayoreo, no chaco paraguaio, fez com que o autor questionasse a ideia “descontextualizada” dos indígenas apresentados, por exemplo, por Viveiros de Castro (2011), ao formular sua famosa teoria perspectivista. Ainda que textos como “O ‘Pessimismo Sentimental’ e a experiência etnográfica”, de Marshall Sahlins (1997), e “‘Cultura’ e cultura”, de Manuela Carneiro da Cunha (2009), insistam em um panorama mais otimista a respeito das peculiaridades e ressignificações surgidas quando dos encontros indígenas com a(s) cultura(s) hegemônica(s), algumas forças de interesse por seus territórios fazem com que o lado mais prejudicado por este encontro seja sempre o mesmo. A análise catastrofista de Bessire (*id.*), apesar de crítica aos moldes de institucionalização e tutela direcionadas aos ameríndios, serve de respaldo para a manutenção das políticas atuais de não-contato. O antropólogo, assim como Walter e Hill (2015) – críticos da política de isolamento –, aponta situações em que os primeiros momentos de estabelecimento do contato teriam voltado muitas atenções e cuidados para estes grupos, mas que, logo após a euforia inicial, teriam sido deixados à sua própria sorte, submetidos a novas doenças, entorpecentes, invasão de suas terras e abusos de toda sorte. Esta realidade ulterior aos holofotes, no entanto, é parte essencial do argumento que preza para que os indígenas em isolamento sejam “deixados em paz”. Construída como estado natural ao invés de um produto de relações sociais – ou de uma forma de vida gerada por estágios de “exceção humanitária” (Bessire, 2016:138) –, uma “vida não relacional” com a sociedade envolvente pode ter se tornado, de acordo com Bessire, a máxima expressão dos direitos indígenas para a autodeterminação, cujo paradoxo “*presupposes a legal subject that must remain outside the law itself*” e para o qual “*segregation is the only possible form of solidarity with isolated subjects*” (Bessire, 2012:477-80 *apud* High, 2013:202).

Surgindo no bojo das reivindicações de autodeterminação expressadas pelos movimentos indígenas, a intenção de “proteger e conservar” a autonomia dos grupos isolados passou a ser adotada enquanto obrigação do Estado no final dos anos 1980 (Gallois, 1992:125). A contradição observada por Dominique Gallois apontava para um “protecionismo” que tinha

em suas bases conceitos de uma marginalidade posicionada em gradientes evolutivos, e que visava a conservação de culturas por identificá-las enquanto frágeis (*ibid.*). A concepção “protecionista”, comum aos antropólogos a essa altura (cf. Lima, 1995; Oliveira, 1988), era originada das práticas de dominação da pacificação (Freire, 2005:124), e a mudança de objetivo da Funai a respeito desses povos encontrou “muita resistência em setores administrativos do governo e entre velhos sertanistas” (*ibid.*). As concepções de “protecionismo” e tutela, assim, aparecem como passíveis de existir separadamente, como aponta Orlando Villas Bôas Filho, historiador e filho do sertanista Orlando Villas Bôas, a respeito da concepção de seu pai:

Meu pai, de fato, defendeu o instituto da tutela enquanto este vigorou na legislação brasileira. Sua defesa da tutela, entretanto, se dava no sentido de procurar salvaguardar, por meio da intervenção estatal, direitos e prerrogativas das sociedades indígenas. A tutela é um instituto jurídico do direito brasileiro (que, aliás, não se aplica apenas aos índios) o qual visa resguardar direitos. Ao afirmar que a FUNAI era omissa no desempenho de sua função de tutora, meu pai procurava chamar a atenção para possíveis omissões deletérias aos interesses dos povos indígenas. Contudo, não defendia a tutela em termos peremptórios, como forma de exercício de alguma espécie de paternalismo. É claro que há uma relação de afinidade entre protecionismo e tutela, contudo ela não parece ser necessária. (Villas Bôas Filho, em correspondência a Carlos Freire, 2004:124)

Os sertanistas Altair Algayer e Rieli Franciscato estão entre as principais referências atuantes entre os indígenas em isolamento voluntário ainda hoje⁴¹; respectivamente responsáveis pela coordenação das FPEs Guaporé (que inclui a TI Massaco) e Uru-Eu-Wau-Wau, em Rondônia, afirmam temer o dia em que o contato venha a se tornar inevitável. Não obstante, de acordo com as experiências vivenciadas pela Funai⁴² o lado pragmático da tutela apresenta resultados que, do ponto de vista de seus servidores e da Fundação em geral, apontam a política de não-contato como fortemente preferível às políticas anteriores. A existência de conflitos entre etnias e de invasores nessas terras ainda é uma realidade, mas que tem se mostrado cada vez menos presente através dos esforços de uma pequena e resistente parcela de servidores da Fundação. Como ferramenta importante em campanhas pelos direitos indígenas, o isolamento vem sendo alvo privilegiado de implementação de projetos (cf. High, 2013), e os

⁴¹ Ambos integram o Conselho da Política de Proteção e Promoção dos Direitos dos Povos indígenas Isolados e de Recente Contato, criado pela Portaria da Funai n.º 148, em março de 2017.

⁴² Alguns dos servidores que enfrentaram situações de contato anteriores ao Encontro de 1987 têm seu depoimento registrado no livro “Memórias sertanistas: cem anos de indigenismo no Brasil”, organizado por Felipe Milanez (2015).

recursos são majoritariamente direcionados para a compra de toda sorte de equipamentos de fiscalização das áreas demarcadas⁴³. Para além das importantes incursões de vigilância, também projetos educativos voltados para as populações adjacentes, indígenas e não-indígenas, são desenvolvidos.

Em Rondônia, tive conhecimento de um curso de curta duração oferecido pelos coordenadores das FPE participantes, com o auxílio de servidores de todo o estado que se dispõem a ajudar. Na TI Uru-eu-wau-wau, o curso chegava na quarta edição em 2016, ao mesmo tempo em que na TI Massaco a segunda edição estava sendo preparada. Após um planejamento inicial do percurso teórico (o que será tratado) e prático (os locais em que acontecerá), os servidores se deslocam até alguns órgãos públicos das cidades nos arredores. O público-alvo é escolhido a partir de uma abordagem estratégica: são preferíveis professores e funcionários que lidem com a população rural fronteira, e que possuam, assim, alguma habilidade de “formação de consciência”, especialmente em habitantes mais jovens e que poderão “agir diferente” de seus familiares. As primeiras palestras costumam acontecer nos próprios distritos e cidades, e tratam a respeito da situação dos povos em isolamento, com o importante desafio de comprovar sua existência e apresentar suas necessidades frente a tantos desafios. O ápice do curso está centrado no encontro final, quando uma pequena excursão às bases acontece com o intuito de aproximar a população daquele contexto, tão desconhecido embora esteja tão perto. O curso educativo foi esperançosamente concebido para que noções preconceituosas e competitivas possam dar lugar à boa convivência local.

⁴³ Fato que não impediu, no entanto, que os cortes de verbas mais recentes fechassem cinco das bases atuantes nessas reservas, ligadas às 11 Frentes de Proteção Etnoambiental existentes para todo o país. Informação disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/poder/2017/04/1877379-crise-na-funai-fecha-5-bases-de-protecao-a-indios-isolados.shtml> - acesso 25/01/2018.

Figura 7 – Folheto de Educação Etnoambiental da Terra Indígena Massaco (agosto de 2010)

<p>Meio Ambiente e Terra Indígena</p> <p>ONDE VIVEMOS</p>  <p>O lugar onde moramos faz parte de uma comunidade, que por sua vez se localiza dentro de um município, de um determinado estado e de um país. Todos nós, seres humanos, de todos os países, dividimos o mesmo mundo, o planeta Terra. Este planeta tem diversos recursos naturais que todo ser humano aprendeu a utilizar, alguns com maior ou com menor impacto no meio ambiente que é partilhado por todos os povos. A nossa sociedade vem usando diversas vezes os recursos naturais do nosso planeta, causando impactos e mudanças ao meio ambiente, poluindo a água e o ar, destruindo florestas.</p> <p>AS MUDANÇAS NO NOSSO LUGAR</p> <p>Se ouvirmos as pessoas mais velhas e experientes, vamos perceber que muita coisa mudou radicalmente dos últimos 100 anos para cá. Entre essas mudanças estão aquelas causadas no meio ambiente, por exemplo, alterações do ciclo das chuvas, da temperatura, entre outros. Essas mudanças são causadas pelo mau uso dos recursos naturais. Isso provoca a diminuição e, até mesmo, o desaparecimento de várias espécies na natureza.</p> <p>POVOS INDÍGENAS DO BRASIL</p> <p>O Brasil é um país privilegiado. Nele existem muitos povos tradicionais, entre eles os povos indígenas que já habitavam esse continente quando Cristóvão Colombo “descobriu as Américas”. Os estudiosos calculam que deveria haver uma população de 2 a 5 milhões de índios, quando os europeus chegaram nas terras que formam o Brasil. Hoje em dia, vivem em nosso país cerca de 600 mil índios, distribuídos em 230 etnias e que falam cerca de 180 diferentes línguas. Portanto, hoje, existe menos de 10% da população indígena que era encontrada em 1500, quando Pedro Alvarez Cabral chegou ao Brasil.</p>	<p>ÍNDIOS: HARMONIA COM O MEIO AMBIENTE</p> <p>Os índios, assim como outros povos tradicionais que vivem na floresta, são herdeiros de uma grande sabedoria. Sabem como usar os recursos da natureza sem colocá-la em risco. Eles vivem da caça, pesca, fazem roças, utilizam ervas medicinais para curar doenças, produzem artefatos de palha e cerâmica que usam em suas atividades diárias e constroem suas casas, tudo isso usando a matéria-prima existente na natureza. Por isso são grandes conhecedores da fauna, flora e sabem como ninguém manejar o território onde vivem.</p> <p>ÍNDIOS ISOLADOS</p> <p>TERRA INDÍGENA MASSACO</p> <p>Há mais de 100 anos o governo brasileiro desenvolve uma política de proteção aos povos indígenas que vivem no Brasil. A partir de 1987, a Fundação Nacional do Índio – FUNAI iniciou um trabalho voltado para a proteção dos índios isolados.</p> <p>São considerados “isolados” os grupos indígenas que não se relacionam de forma permanente com a população nacional, ao contrário do que fazem aqueles povos indígenas que já mantêm contato com os não índios há vários anos. A situação dos índios isolados é muito especial, pois eles não conhecem a realidade do mundo atual, não falam a nossa língua e têm uma forma de viver bastante tradicional, característica da vida nas florestas.</p> <p>A política indigenista colocada em prática pela FUNAI</p> 	<p>respeita a decisão do grupo indígena isolado de não estabelecer o contato. Dessa forma, cabe ao grupo isolado a iniciativa de decidir quando e como fazer o contato. O que deve ser feito com muito cuidado, para evitar que eles sejam vítimas de problemas como a transmissão de doenças, incompreensões e conflitos devido as diferenças culturais. Portanto, hoje, a FUNAI trabalha não só com os mais de 220 povos indígenas que já têm contato com a sociedade, mas também desenvolve ações junto aos grupos indígenas que vivem isolados, bem como grupos que apenas há pouco tempo começaram a ter contato com os não indígenas.</p> <p>O GRUPO INDÍGENA ISOLADO QUE VIVE NA TERRA MASSACO</p> <p>Observando a forma como vive esse grupo indígena isolado que habita a Terra Indígena Massaco, percebe-se que sobrevivem da caça e da coleta de alimentos na natureza. Eles se dividem em três subgrupos e, ao longo dos anos, construíram oito acampamentos, dos quais são chamadas “tapiris”.</p>  <p>Este grupo isolado utiliza centenas de quilômetros de caminhos, conhecidos como varadouros. Outra característica é o tamanho de seus arcos e flechas, que medem mais de três metros de comprimento.</p> <p>A equipe da Frente Guaporé já estabeleceu contato visual por 3 vezes com esses índios, mas eles recusam uma aproximação e contato. Apesar disso, a equipe da FUNAI se dedica a proteger e a garantir que esse povo possa continuar vivendo em seu território tradicional, livre de ameaças contra a sua forma de vida e até mesmo contra a sua sobrevivência física.</p>
---	--	---

Fonte: Material recolhido durante pesquisa de campo na TI Massaco, jul. 2016.

Há muito que as políticas tutelares são criticadas por antropólogos e outros especialistas (cf. Ribeiro, 1986; Souza Lima & Barroso-Hoffmann, 2002; Becker & Rocha, 2017), devido à sua “forma de dominação marcada pelo exercício de mediação e ancorada no paradoxo de ser dirigida por princípios contraditórios que envolvem sempre aspectos de proteção e de repressão” (Oliveira, 2016:325), ilustrada por inúmeras tragédias decorrentes de ações empregadas pelos interesses do Estado e de empreendimentos advindos da sociedade envolvente. Assim sendo, admito ter sido esse o panorama que esperava observar quando dei início às minhas atividades de campo para o desenvolvimento deste texto. Devido ao caráter progressista da Constituição promulgada em 1988, no entanto, os povos indígenas “não estão mais na condição de população tutelada, e são objeto de diversas e importantes políticas e programas governamentais na área ambiental, sanitária, educacional, nos planejamentos regionais” (*id.*:266) – e os inúmeros conflitos, internos e externos, que envolvem o cotidiano das bases de atuação da Funai parecem encontrar alguns indivíduos que se destacam por uma

convicção profunda que sustenta a atividade que exercem, e que contribuem com a efetivação dessa nova política proposta há trinta anos (cf. Milanez, 2015; Freire, 2005).

A Funai, ainda que falha em diversos aspectos com os quais tem compromisso, é parte importante de uma ponte de diálogo entre os povos indígenas e o Governo, ou assim me diziam na TI Rio Branco, e dentro dela há servidores que demonstram resistência e resiliência para driblar políticas por vezes propositadamente prejudiciais às funções a que se destina⁴⁴, a despeito de carecerem de um sólido amparo estrutural para que a efetividade de suas ações seja ampliada. Em alguns locais, como no Vale do Javari e no Acre, a iminência do contato aparece como mais alarmante (Franciscato, entrevista pessoal, 2016), e ainda assim o corte orçamentário os atinge. A política de proteção a indígenas em isolamento voluntário no Brasil possui práticas que contam com amplo reconhecimento nos demais países da América Latina; no entanto, o crescente desmonte da agência indigenista (cf. Ribeiro & Amorim, 2017; Amorim, 2017) tem se mostrado parte fundamental de um desmonte que serve aos interesses de grandes mineradoras, da agroindústria e, conseqüentemente, da chamada “bancada ruralista” presente no Congresso Nacional. Em fevereiro de 2017, Fábio Ribeiro e Fabrício Amorim indicaram que 8 das 27 Bases de Proteção Etnoambiental, localizadas em pontos estratégicos da Amazônia Legal, encontravam-se paralisadas por falta de recursos e/ou servidores (2017:198).

Em sua fala de encerramento do IV Embra (Encontro de Antropologia México-Brasil)⁴⁵, o antropólogo João Pacheco de Oliveira destacou a crescente mobilização das comunidades como uma espécie de reapropriação que vem tomando o lugar da espera pelas ações de amparo do Estado – que estaria estruturado, hoje, em uma rede de negócios. Os indígenas em isolamento voluntário, por serem alvos de um resquício último do perseguido “modelo do bom selvagem”, e, assim, contarem com um exotismo explorado pelo turismo e por outros setores organizados como algumas ONGs, estarão a salvo, segundo Pacheco de Oliveira, enquanto for possível que sejam transformados em mercadoria⁴⁶. Nota-se também o efeito protetor de certos laços

⁴⁴ Como mais recente ilustração possível a esse respeito, cito a mudança da presidência da Funai pela segunda vez em menos de um ano, após forte pressão da “bancada ruralista”. Notícia disponível em: <https://goo.gl/EZSRBQ> - acesso 01 mai. 2018.

⁴⁵ A mesa, em homenagem póstuma ao antropólogo e professor John Monteiro, aconteceu sob a temática “Políticas de Estado, indígenas e desafios”, no dia 06 de outubro de 2017. O evento foi realizado na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

⁴⁶ Isso pode se dar, por exemplo, na forma da venda de informações e concessões da imagem desses indígenas para revistas, como a National Geographic, que não raro financia expedições nos territórios desses indígenas, como aquela do sertanista Sidney Possuelo que culminou na publicação do livro “Além da conquista” (Wallace, 2013), entre outras iniciativas de empresas e pessoas interessadas, como o fotógrafo Sebastião Salgado, que publicará em seu próximo livro uma coleção de fotografias de indígenas de “recente contato”.

intangíveis entre “vizinhos” contatados e esses povos, que não apenas servem como barreiras físicas e fronteiriças, mas por vezes utilizam o alcance de sua voz em favor daqueles – como no caso já mencionado dos Guajajara a respeito do isolamento dos Guajá, ou ainda dos Puruborá em Rondônia (cf. Vander Velden, 2016). Há que se atentar, no entanto, para as consequências genocidas que os cortes orçamentários na Funai vêm acarretando⁴⁷, tendo em mente os desafios do alcance possível a uma auto-organização indígena no que tange à proteção dessas comunidades que se mantêm afastadas da sociedade envolvente, sem uma efetiva colaboração governamental.

As políticas de proteção enfrentam, assim, não apenas os desafios das forças progressistas e englobantes, mas também uma série de questões, já mencionadas, inerentes às apostas que se é possível fazer para a salvaguarda desses indígenas, tendo em vista a impossibilidade de que haja uma comunicação linguística entre as partes envolvidas. Além disso, é importante ter em mente a existência de situações específicas e diversas em relação aos grupos em isolamento, que carecem de análises conjunturais, e, conseqüentemente, do desenvolvimento de ações que apresentem adequação às singularidades de cada contexto. As questões explicitadas neste capítulo, em vista de auxiliar em uma compreensão mais global a respeito dos povos indígenas em isolamento voluntário, por esse motivo, possuem um aspecto introdutório ao que se segue no próximo capítulo, imprescindível para que este texto trate de contextualizar historicamente a região em que vivem os indígenas sobre os quais me debruço, “os Massaco”, e a maneira pela qual se deram as políticas de aproximação colonial nessas terras (hoje) rondonienses.

⁴⁷ No dia 21 de setembro de 2017, órgãos da ONU e da OEA denunciaram um “possível massacre” dos indígenas em isolamento no território do Vale do Javari. O aumento das invasões e ataques está diretamente ligado à diminuição de verbas, segundo os dados disponibilizados por Ribeiro e Amorim (2017). É interessante ressaltar, ainda, que as informações a respeito deste e de outros genocídios têm partido de integrantes das comunidades indígenas que partilham integral ou parcialmente os territórios com os grupos vitimados. A notícia está disponível em: <https://goo.gl/bBXHmc> – acesso em 12 out. 2017.

Capítulo 2 – A primeira Terra Indígena para isolados

*Who that has reason and his smell
Would not among roses and jasmine dwell,
Rather than all his spirits choke,
With exhalations of dirt and smoke,
And all the uncleanness which does drown
In pestilential clouds a populous town?
The earth itself breathes better perfumes here,
Than all the female men or women there,
Not without cause, about them bear.*

(Abraham Cowley, “The Garden”, [1667] 2010)

A existência de grupos vivendo em isolamento em relação à sociedade envolvente, assim como os indígenas que se encontram na Terra Indígena Massaco, remetem, entre outros fenômenos possíveis, a uma forma de resistência às iniciativas contínuas de plena ocupação do espaço nacional. Segundo dados divulgados pela Fundação Nacional do Índio, há cerca de 107 registros (conferir Anexo E para detalhamento) da presença desses povos por toda a Amazônia Legal brasileira. Esses números, segundo a Funai, podem variar de acordo com o desenvolvimento dos trabalhos do órgão, bem como devido a acontecimentos diversos⁴⁸. Os 107 registros estão divididos em categorias de “confirmação” e “referências (em estudo)” aos povos isolados, e a diferença entre tais evidências interfere no trabalho de proteção que pode ser garantido, ou não, pela instituição. As fronteiras elencadas para a validade dessas referências, assim como de subdivisões tais qual “em recente contato” e “contatados”, como tratado durante o capítulo 1 e evidenciado por Sheppard Jr. (2016), nem sempre são de fácil definição. Enquanto as referências podem partir de informações oriundas de habitantes indígenas e não indígenas da região, ou até mesmo de organizações independentes ou governamentais que de alguma forma identifiquem alguma dessas referências, a confirmação, por sua vez, depende do direcionamento de verbas e pessoal capacitado para que um trabalho de reconhecimento seja iniciado. A quantidade e qualidade das referências disponíveis podem

⁴⁸ Informações disponíveis em: <http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-acoas/povos-indigenas-isolados-e-de-recente-contato> – acesso 02 dez. 2017.

influenciar na rapidez com a qual esse trabalho será realizado, e a confirmação da existência de povos vivendo em isolamento dependerá, também, do volume e da qualidade das evidências orais e materiais comprobatórias. Em geral, o chamado “avistamento” do grupo indígena – que ele seja visto e, idealmente, fotografado ou filmado – é considerado a coroação do processo de conversão de uma “referência” em uma “confirmação”.

A categoria “isolados” se destina aos grupos indígenas que, em princípio, não mantêm relações permanentes com as “sociedades nacionais”, especialmente com as instâncias formais do Estado, além de não serem contabilizados por instrumentos que detalham a configuração populacional, étnica, cultural, sócio-econômica e linguística do país (a exemplo das estatísticas coletadas pelos institutos federais de Geografia e Estatística [IBGE] e de Pesquisa Econômica Aplicada [IPEA]). Trata-se de povos que, seja tradicionalmente ou em decorrência de encontros prévios de natureza indesejada ou conflituosa, se encontram nas áreas de mata que foram mais tardiamente visadas por empreendimentos desenvolvimentistas, de cunho governamental ou através de iniciativas privadas. Na tentativa de esclarecer como a criação da primeira Terra Indígena destinada exclusivamente à habitação de um povo vivendo em isolamento foi possível, apresento a seguir alguns dados históricos de contribuição notável para a configuração atual deste território. Esses dados, conectados ao contexto amazônico e das políticas governamentais previamente tratados, permitem a compreensão desse panorama.

A configuração espacial dos limites da Terra Indígena Massaco está intrinsecamente conectada ao histórico que levou à criação, alguns anos antes da identificação desses isolados, da Terra Indígena Rio Branco. Por esse motivo, destaco aqui inicialmente um relato a respeito da maneira pela qual os primeiros contatos com não indígenas foram apreendidos pelos habitantes dessa região. Em 1948, o etnólogo suíço Franz Caspar registrou o que teria lhe confidenciado o então cacique Tupari Waitó, que vivia à nordeste da Massaco:

No meu tempo de criança, os Tupari não sabiam que ao oeste viviam homens brancos e pretos. Só nós, os Tupari, vivíamos nesta região, e, à nossa volta, as tribos vizinhas. Éramos todos bons amigos. Nossos pais só travaram lutas ferozes com os selvagens Hamno. Nossos melhores amigos eram os Makuráp, que chamamos Tamo na nossa língua. Íamos sempre visita-los, embora o caminho fosse muito difícil, pois nas grandes savanas o sol queimava nossas cabeças o dia inteiro. [...] Um dia, soubemos pelos nossos amigos terem chegado homens estranhos pelo rio. Uns tinham pele branca outros preta e não andavam nus como nós, mas traziam calças e camisas. Navegavam pelo rio em barcos grandes que lançavam uma fumaça monstruosa. Não caçavam com arco e flecha, mas atiravam com um canudo que fazia um estrondo forte,

lançando carocinhos duros no corpo do bicho. Esses homens falavam uma língua que ninguém compreendia. Logo chegaram até as malocas dos Makuráp. Não eram maus, pelo contrário, deram aos Makuráp muitos colares, espelhos, facas e machados. Depois construíram sua choça, à beira rio, e foram procurar as árvores chamadas por nós de *herub*, com cujo suco fazemos bolas para jogar. Os homens brancos, no entanto, não fizeram bolas de brinquedo com o suco do *herub*, mas grandes bolões que levavam rio abaixo nos seus barcos. [...] Vimos os machados e facas que os Makuráp receberam dos estrangeiros. Estes eram muito mais duros do que os nossos de pedra, com os quais trabalhávamos e não se quebravam com o uso. As facas também eram muito melhores do que as nossas de bambu e talo de cana, com que cortávamos a carne, e as penas das setas. Queríamos também ter tais machados e facas, mas tínhamos medo dos estranhos. Os velhos diziam não serem estes gente, mas *Tariüpa* maus espíritos, portadores de doença que mata as pessoas. Assim, chamamos os estrangeiros de *Tariüpa* e até agora os chamamos assim. Sabemos não serem maus espíritos, embora tenham trazido a doença entre nós. [...] Os *Tariüpa* também foram visitar os Jabuti, Wayoró, Aruá e Arikapu e os levaram para trabalhar nas suas plantações e florestas de borracha. Também eles receberam facas, camisas e calças. Mas também começaram a tossir, sentir dores de cabeça e febre. A maior parte morreu. Poucos sobraram. Por fim, os estrangeiros vieram até aqui. Chegaram dois homens brancos às nossas malocas. Chamavam-se Cravo e Awitchi. Foram trazidos por Bipey, cacique dos Makuráp. Muitos Arikapu carregavam as bagagens. Ainda não havíamos visto um *Tariüpa* e nos assustamos muito. Agarramos nossos arcos e flechas e as mulheres fugiram com as crianças para a mata, ou se esconderam na choça, gritando e chorando. [...] Os *Tariüpa* dizem que devemos ir morar em São Luís. Mas isso não é bom para nós. Queremos ficar aqui. É bom morar nestas choças grandes. Lá com os *Tariüpa* existe muita doença e os seringueiros perseguem todas as mulheres. A vida lá não é boa. Queremos ir a São Luís só quando quisermos machados e facas. Então, trabalhamos para os *Tariüpa* e voltamos, outra vez, para nossas malocas. Assim está bom. (Caspar, 1958:146-9)

De alguma forma, o desejo do cacique Waitó não se concretizou, e anos mais tarde todos os indígenas de sua aldeia passaram a viver mais a oeste, próximos ao barracão de extração de borracha São Luiz (cf. Anexo B), descendo em direção ao rio Guaporé. Embora os Tupari e os povos vizinhos com os quais travavam alguma relação tenham sido deslocados nesse período, um grupo cuja etnia ainda hoje não se pode afirmar permanece vivendo em isolamento naquela região. Esse capítulo pretende, portanto, tratar do histórico acessível a respeito da ocupação do território em que se compreende hoje a Terra Indígena Massaco, de modo que os estudos de identificação que definiram suas fronteiras e a imagem a respeito desses indígenas, que segue em construção, tenham seu pano de fundo esclarecido.

2.1 – Breve panorama histórico e legislativo: caminhos e contextos para a TI Massaco

Constituído sobre uma região que foi, “na maior parte dos últimos cinco séculos, zona de fronteira entre os dois impérios ibéricos na América” (Vander Velden, 2012:46), o presente estado de Rondônia contou com esforços discretos por sua possessão e ocupação nos primeiros tempos da presença europeia no Novo Mundo. O domínio lusitano a leste do vale do Guaporé se consolidou apenas na segunda metade do século XVIII (Meireles, 1989:128), e o primeiro impacto de grande expressividade na região se deu com o *boom* da borracha, na passagem do século XIX para o XX (Melatti, 2016:1). A região, vale ressaltar, tornou-se parte oficial das capitânicas brasileiras no ano de 1748, e definitivamente parte do império português em função do Tratado de Madri, promulgado em 1750 (Meireles, 1989:128-129); muitas dessas sociedades “mantiveram contato com o colonizador no século XVII” e passaram por diversos e esparsos momentos de relação até a intensificação da ocupação na terceira década do século XX, quando houve grande demanda pela borracha (Maldi, 1991:211-214).

As feições atuais do território só tiveram sua definição em 1943, a partir do agrupamento de porções outrora pertencentes aos estados do Amazonas (extremo norte) e do Mato Grosso (centro e sul), na forma do Território Federal do Guaporé (cf. Decreto-Lei 5.812/1943). Em 1956 essas terras foram nomeadas em homenagem a seu mais célebre explorador, o marechal Cândido Rondon, por meio de um novo decreto de lei que mudou a denominação do local, batizado a partir de então de Território Federal de Rondônia. A extensão foi constituída como estado apenas no ano de 1981 (através da Lei Complementar n.º 41, de 22 de dezembro do mesmo ano), e passou por uma rápida ocupação de seu centro, impulsionada por uma variedade de projetos de desenvolvimento econômico. De acordo com Silva (2010:15), “não seria exagero afirmar que, no âmbito das políticas públicas, Rondônia serviu como um verdadeiro laboratório social e territorial do Estado”. A colonização tardou, no entanto, a se ocupar das margens leste e oeste do estado, motivo pelo qual as Terras Indígenas e os grupos em isolamento concentraram-se, ainda hoje, nessas zonas (cf. Price, 1981a).

O “milagre econômico brasileiro”, no início da década de 1970, acarretou na implementação de diversos projetos de desenvolvimento na região (cf. Davis, 1977) – os Projetos Integrados de Colonização (PIC). O sertanista Marcelo dos Santos descreve o território de Rondônia nessa época como “terra de ninguém”, uma vez que passava por um processo desordenado e violento de ocupação, em que estava vigente a lei “do mais forte, a do mais rico, a das influências políticas”:

Estávamos nos estertores da ditadura militar, com sua paranoia de ocupação amazônica a qualquer preço. Havia uma intensa propaganda enganosa do governo militar, principalmente no Sul, de distribuição de terras públicas grátis e de boa qualidade na região Norte, porém não existia um projeto, um planejamento para essa distribuição, nem estudos de fertilidade, muito menos estratégias de ocupação. Foi um caos total. A estrada BR 364, projetada e construída pelo governo de Juscelino em 1961, estava em decadência, abandonada, péssima. Na época das chuvas, intransitável, com atoleiros de quilômetros, comprometendo fluxo de bens básicos, como alimentos, material de infraestrutura etc. Centenas de caminhões carregados de agricultores sulistas eram despejados diariamente a esmo pelas cidades de Vilhena, Cacoal, Ji-Paraná e Pimenta Bueno. Filas intermináveis nas portas do Incra nessas cidades, sem uma informação de credibilidade, sobre localização e condições de transporte, saúde etc, etc. Pela proximidade, acompanhei mais a ocupação do sudoeste rondoniense, principalmente a região de Colorado do Oeste e Cerejeiras. A malária grassava entre os colonos, que sem condições se internavam na floresta totalmente desconhecida, plantavam e não tinham como escoar a produção devido às péssimas condições das estradas. (dos Santos, 2015:323-4)

Dentre os servidores indigenistas que conheci, todos pareciam, no decorrer dos diálogos, entrelaçar o histórico da ocupação local ao seu desenvolvimento profissional: muitos contavam com uma relação de descendência de seringueiros, outros tiveram seu primeiro contato com os indígenas a partir de uma relação de fronteira entre as terras deles e as de sua família, como Franciscato, ou, ainda, chegaram a trabalhar na retirada de madeira, como no caso de Algayer. Este último, atual coordenador da FPE Guaporé, trabalhava em uma madeireira localizada a 11km da Reserva Biológica do Guaporé. A região era rica em mogno e cerejeira, e o indigenista catarinense viu de perto a retirada de toda essa madeira de lei da região, até quando as madeiras “brancas”, menos valiosas, passaram a ser comercializadas – em 1988, mais de 30 madeireiras foram contabilizadas apenas dentro da pequena vila de Alta Floresta d’Oeste (Algayer, 2015:356), o centro mais urbanizado nas proximidades das TI Rio Branco e Massaco ainda hoje.

Os primórdios dos anos 80 marcaram o recém criado estado com um grande projeto denominado Polonoeste, em que o governo federal angariou verbas junto ao Banco Mundial com a finalidade de “desenvolver” o Noroeste brasileiro, colocando em prática o maior índice de desmatamento visto na região amazônica⁴⁹. Como contrapartida exigida pela instituição

⁴⁹ O projeto, de acordo com Philip Fearnside (1987:45), impactou muito além dos estados considerados como “área de influência”, sendo eles o Mato Grosso e Rondônia: “o asfaltamento da rodovia [BR-29, hoje chamada de BR-364], completado em setembro de 1984, removeu uma barreira importante que restringia a imigração para a Amazônia de pequenos agricultores deslocados do sul do Brasil (especialmente do estado do Paraná)”.

financeira internacional, pressionada pela *American Anthropological Association*, medidas de salvaguarda aos povos indígenas da região tiveram de ser tomadas (Price, 1981b), o que ocasionou na demarcação das primeiras Terras Indígenas no estado. Apesar do caráter “pacificador” das incursões encabeçadas pela Funai a essa altura, em que os funcionários responsáveis deveriam contatar e muitas vezes remanejar os indígenas próximos às intervenções, a ação não atingiu o território do estado em sua completude.

Foram muitas as ondas de aproximação e violência que os povos indígenas em Rondônia sofreram, desde as operações de definição de fronteira nos séculos XVII e XVIII (cf. Maldí, 1989), aos fortes ciclos da borracha durante as duas guerras mundiais, a presença insistente de madeireiros, garimpeiros e de diversos grandes empreendimentos como a Estrada de Ferro Madeira-Mamoré, as linhas de telégrafo e, mais recentemente, as usinas hidrelétricas de grande (Samuel, Santo Antônio e Girau) e pequeno (as PCHs, comuns no centro do estado) portes; ainda assim, o número de povos em isolamento voluntário no estado está entre os maiores do país. Atualmente tais presenças são reconhecidas oficialmente nas terras indígenas Tanaru – restrita ao uso do último indivíduo remanescente de uma etnia massacrada, o assim chamado “Índio do Buraco” (Corumbiara, 2009; Reel, 2011; Miller, 2016) –, Uru Eu Wau Wau – com indícios de pelo menos três grupos isolados –, Aripuanã e Massaco, além de outras referências esparsas e de difícil confirmação, a exemplo dos “Baixinhos”, vez ou outra avistados pelos Karitiana no que restou da Floresta Nacional (Flona) do Bom Futuro, ao sul de seu território (Vander Velden, 2015).

Há casos emblemáticos e recentes de violação dos direitos constitucionais indígenas em Rondônia, como os massacres cometidos contra os grupos autóctones dos sete remanescentes indígenas que hoje vivem na TI Omerê⁵⁰, e do “índio do buraco”, na TI Tanaru. Ironicamente, o estado também abriga a primeira Terra Indígena cuja demarcação se deu exclusivamente para um povo em isolamento voluntário: a TI Massaco. Todas as Constituições da era republicana brasileira, ressalvada a omissão da Constituição de 1891, reconheceram aos índios direitos sobre os territórios por eles habitados: as Constituições empregadas até 1966 ressaltavam a permanência dos indígenas em determinada terra para que seus direitos pudessem ser assegurados – em 1967, permanente passou a ser sua posse das terras que habitam, ainda que em nome da União, sendo-lhes garantidos o direito exclusivo de usufruto dos recursos naturais

⁵⁰ Estas pessoas são pertencentes a duas etnias: Akuntsu e Kanoê. A informação fornecida é referente ao número atual de habitantes, e foi retirada do banco de dados: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3939> - acesso em 02 abr. 2018.

e de todas as “utilidades” nelas existentes. Desde 1910, no entanto, com a promulgação do Decreto n.º 8.072 e a consequente criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPI/TN), a legislação brasileira previa a demarcação e regularização das terras indígenas no país:

Como, naquela altura, a titulação de terras consideradas devolutas estava sob atribuição dos governos estaduais, o artigo n. 3 do referido decreto dispunha que tais providências deveriam ser precedidas de um acordo entre o governo federal – por meio do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio, a quem se subordinava o SPI –, e os governos estaduais e municipais, sempre que se fizesse necessário para: a) legalizarem-se convenientemente as posses de terras ocupadas pelos índios; b) confirmarem-se as concessões de terras, feita de acordo com a lei de 21 de setembro de 1860; c) serem cedidas ao Ministério da Agricultura as terras devolutas, julgadas necessárias às povoações indígenas ou à instalação de centros agrícolas. (Santilli, 2001:51)

Durante sua existência, o SPI demarcou 54 áreas indígenas, em um total de 298.595 hectares que atingiram a 35.126 indígenas – apenas 2,4% da extensão de terras demarcada até 1982 (Oliveira, 1982). O processo de demarcação de terras no Brasil sofreu diversas modificações desde a delimitação legal do primeiro território moderno, por assim dizer, exclusivamente para povos indígenas – o Parque Nacional Indígena do Xingu⁵¹, em 1961. A medida, consequência da Expedição Roncador-Xingu, foi parte do processo de interiorização econômica da Marcha para o Oeste e contava com o caráter militarista de contato e pacificação herdeiro de Cândido Rondon. Durante o período da ditadura militar, que tomou a frente de medidas ainda mais fortemente expansionistas e continuou com as iniciativas de contato integracionista dos povos indígenas com os quais se deparava, havia grandes dificuldades em encontrar “critérios razoáveis” para que não fosse prejudicada a entrada de empresas madeireiras e mineradoras nas regiões ocupadas por esses povos (Guimarães, 1989:48).

Com a extinção do SPI e a criação da Funai, em 1967, subordinada ao Ministério do Interior, a demarcação administrativa deveria, agora, ser reconhecida por homologação da presidência da República. Neste ínterim, a criação do Estatuto do Índio (Lei n.º 6.001/1973) define, no artigo 4º, uma classificação dos indígenas segundo seu grau de integração à sociedade, de maneira semelhante a que ainda hoje é realizada pela Funai. Havia, no entanto,

⁵¹ Atualmente, território denominado “Parque Indígena do Xingu”, embora os povos que habitam a área tenham preferido chamá-la de “Terra Indígena Xingu”. Refiro-me a uma “delimitação legal moderna” para diferenciá-la de concessões formais de terra a grupos indígenas feitas anteriormente (como, por exemplo, as terras doadas por D. Pedro II aos Kadiwéu), ainda fora dos quadros do atual indigenismo brasileiro, que nos interessa aqui.

um Projeto de Emancipação que consistia, segundo Eduardo Viveiros de Castro (s/d: VII-1), na criação de um “instrumento jurídico para discriminar quem era índio de quem não era índio”. Desde a promulgação do Estatuto, é instituída uma normatização mecânica demarcatória, que dota a Funai de ampla autonomia administrativa para demarcar e regularizar as terras indígenas, estando sob sua competência o reconhecimento de posse, a identificação territorial, a delimitação e mesmo a redação da minuta do decreto presidencial com o respaldo da demarcação administrativa (Santilli, 2001:52). Com essa alteração legal, a década de 1973 a 1983 contou com a demarcação física de 66 áreas, totalizando 11.996.043 hectares para 50.790 indígenas, embora apenas vinte desse total tenha sido homologado por decreto-lei até 1983 (Oliveira, 1983). Com a edição do Decreto n.º 88.118/1983, respaldada pela política de “abertura” gradual do regime militar promovida pelos dois últimos generais que ocuparam o cargo da presidência da República, uma nova fase do processo demarcatório se inicia, com outra sistemática para a demarcação de terras indígenas: as etapas iniciais do processo demarcatório permaneciam no âmbito da Funai, porém a partir da definição de limites a serem demarcados, a proposta deveria ser submetida ao grupo interministerial composto por representantes do Ministério do Interior e do Ministério Especial de Assuntos Fundiários (Santilli, *op. cit.*). Afunilava-se, assim, de diversas maneiras, o trâmite dos processos demarcatórios, em meio a uma situação profundamente contraditória que se instaurava nos anos 1980.

Se, por um lado, “emergiam na cena política nacional os movimentos indígenas, articulados a organizações indigenistas, voltados a intervir no processo constituinte e aprimorar a legislação indigenista” (Santilli, 2001:52), por outro lado, no âmbito ministerial, o projeto de colonização das fronteiras amazônicas seguia a todo vapor. Após o fim do regime, durante o governo do presidente José Sarney, houve duas modificações somente no ano de 1987 nesta mesma legislação – a segunda e mais duradoura (Decreto n.º 94.946/1987) criou uma divisão entre dois tipos de terras indígenas, sendo elas então fracionadas entre “áreas indígenas” e “colônias indígenas”. As colônias indígenas eram parte de um projeto de exploração das terras que seria definido pelo próprio governo – os índios considerados aculturados deveriam extrair minérios, borracha ou madeira, trabalhar na criação de gado, galinha, porco ou cabrito, ou ainda em plantações de arroz, feijão ou soja. Escapavam da classificação de “aculturados” apenas aqueles indígenas que viviam em isolamento ou que tivessem iniciado o contato há pouco tempo (Guimarães, 1989:60). O crescimento, entre as populações indígenas, de sua auto-organização política, através de uma forte demanda por autonomia e participação nos processos jurídicos que lhes dizem respeito, desenha um complexo panorama na execução metodológica de uma

demarcação de terras sem que haja, obviamente, participação ou sequer conhecimento da situação por parte dos interessados – os isolados – na definição de seus limites.

Nesse contexto político complexo e que, uma vez mais, pretendia incorporar os indígenas o mais rápido possível à sociedade nacional, iniciam-se, em 1988, os estudos preliminares visando a demarcação do que seria identificado enquanto Área Indígena Massaco. O decreto em vigência, elaborado antes da promulgação da nova Constituição Federal, mantinha o objetivo de incorporação dos indígenas à sociedade nacional – de acordo com Guimarães (*op.cit.*:68), vários parlamentares deste governo tentaram “colocar na nova Constituição essa divisão entre índios aculturados e não-aculturados. Na ideia do governo e desses parlamentares somente os índios não-aculturados teriam direitos como índios”. Devido à grande pressão exercida pelos povos indígenas, no entanto, ficou definido na constituinte o oposto: independente do contato e do tempo em que ele ocorre, a organização social, os costumes, línguas, crenças e tradições dos povos indígenas contam com a obrigação de serem respeitados e protegidos (Constituição Federal de 1988, artigo 231). Também o Estatuto do Índio, embora ainda não tenha sido revogado, foi superado pela Constituição de 1988, que retira o caráter integracionista daquele e promove a autonomia e o direito à diferença dos povos autóctones. Assim, foi em meio a essa ambiguidade legislativa que o “estudo preliminar de identificação e delimitação da Área Indígena Massaco” foi entregue, em 1995, elaborado a partir de um grupo de trabalho que contava com a redação da antropóloga Denise Maldini, e a participação da indigenista convidada Maria Inês Saldanha Hargreaves e do indigenista, da então Frente de Contato Guaporé, Paulo Pereira da Silva.

As generalidades da lei e do rito demarcatório são um desafio em sua execução; entretanto, foi a flexibilidade dessa situação que permitiu que novos ritos fossem criados e propiciassem a execução de uma demarcação sem que houvesse efetivamente o contato. A execução da demarcação física, baseada principalmente em expedições de reconhecimento do território e no registro dos vestígios encontrados, foi fundamentalmente agraciada pela introdução dos aparelhos receptores GPS, que substituíam a notação em mapas físicos. De acordo com Rieli Franciscato (entrevista pessoal, 2016), a substituição tecnológica teria sido uma grande aliada para a agilidade e precisão nessa demarcação, baseada quase que exclusivamente no rastreamento dos vestígios materiais e de alterações realizadas por esses indígenas em isolamento que pudessem ser notadas no ambiente. No ano de 1996, quando a Terra Indígena Massaco foi declarada através de portaria, um novo decreto viria a modificar uma vez mais – e estendendo-o até os dias atuais – o procedimento administrativo de

demarcação das terras indígenas. O Decreto n.º 1.775/1996 ameniza as iniciativas inconstitucionais do decreto anterior e infere, no artigo n.º 2, parágrafo 3º, que o grupo indígena envolvido deverá participar do procedimento de demarcação em todas as suas fases, representado segundo suas próprias formas. Também foi a partir desta década que o emprego de antropólogos em processos judiciais no Brasil tornou-se efetivo⁵² (Almeida, 2015:23). Atualmente, quando relatos acerca da existência de povos indígenas em isolamento passam a ser recorrentes e sistematizados, a Funai pode recorrer a algumas ferramentas que servem de amparo para os primeiros passos de sua proteção, de modo que não seja necessário esperar pelo longo processo de homologação de uma Terra Indígena. Esses dispositivos incluem a restrição de terceiros ao uso da área ocupada por esses indígenas, medida amparada no artigo 7º do decreto que oferece as diretrizes legais para o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas (Decreto n.º 1775/96)⁵³, além da legislação existente em defesa dos povos indígenas, como o artigo 231 da Constituição de 1988 e o artigo 1º da lei que institui a criação da Funai (Lei nº 5371/67), em 1967.

Com o precedente histórico inaugurado pela TI Massaco, o Brasil se torna referência no que diz respeito às medidas mais cautelosas de demarcação de terras para povos em isolamento – fato pontuado diversas vezes ao longo do meu trabalho de campo entre servidores da Funai. A partir de então, a política de não-contato estabelecida pelo órgão em 1987 foi fortalecida através de novos métodos de identificação desses povos indígenas, e o trabalho institucional em suas terras realizado através de abordagens que visam ao cumprimento da fiscalização e manutenção do território demarcado para esses povos e suas fronteiras, evitando-se o contato a todo custo. A importante medida democrática que insere, em 1996, a participação dos povos indígenas interessados em todas as fases do processo demarcatório, no entanto, toma dimensões desafiadoras quando se trata da demarcação de uma área ocupada por indígenas com os quais não há contato estabelecido, como inaugurou a homologação da Terra Indígena Massaco no ano de 1998. Foi a partir de um panorama etnohistórico da região do médio Guaporé,

⁵² De acordo com esta lei (art. 2º), a demarcação das terras tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas será fundamentada em trabalhos desenvolvidos por “antropólogos de qualificação reconhecida”, responsáveis pela elaboração do estudo antropológico de demarcação. O grupo técnico especializado, designado para a realização de estudos complementares (de natureza etno-histórica, sociológica, jurídica, cartográfica, ambiental e para o levantamento fundiário necessários à delimitação) também deverá, segundo a legislação, ser coordenado por um antropólogo.

⁵³ Na íntegra, o artigo declara: “O órgão federal de assistência ao índio poderá, no exercício do poder de polícia previsto no inciso VII do art. 1º da Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967, disciplinar o ingresso e trânsito de terceiros em áreas em que se constate a presença de índios isolados, bem como tomar as providências necessárias à proteção aos índios”. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d1775.htm - acesso 21 mar. 2018.

sistemizado junto a informações de história oral a respeito desse local e dos vestígios materiais acessados durante as incursões de reconhecimento da Funai que a delimitação da área foi concebida.

A representação legal desse povo – ou desses povos – se deu, assim, partindo de uma comunicação não-verbal, ou, ainda, dos esforços de compreensão das respostas às perguntas que não podem ser diretamente formuladas pela Funai e nem, por razões óbvias, respondidas pelos indígenas. O duplo esforço desta pesquisa tem como base esse interessante contraste encontrado nas políticas de proteção dos indígenas em isolamento: demarcam a terra sem conhecer os índios – e evita-se conhecê-los diretamente, justamente porque é importante que o contato seja evitado –, mas faz-se esforço por conhecê-los por meios indiretos, através de seus rastros e vestígios. É a respeito dos métodos privilegiados a partir desta iniciativa inaugural, bem como da construção de imagens resguardadas aos habitantes da TI Massaco, que esta pesquisa direciona seus esforços etnográficos.

As primeiras aproximações de contato dos não-índios registradas entre os povos indígenas na região do médio Guaporé foram, de modo geral, motivadas pela extração da borracha, como pudemos notar acima com o relato do cacique Tupari, Waitó, e também como trataremos mais adiante a respeito dos relatos Wayoró (cf. Nicole Soares-Pinto, 2009; 2014; 2017). Há registros da tentativa de estabelecimento de seringueiros na região do baixo e médio rio Massaco através dos rios Guaporé e Colorado, durante as décadas de 40 e 50. Essa ocupação, no entanto, teria sido contida devido à hostilidade dos indígenas na região, que provocaram a expulsão de várias famílias de seringueiros. Com a ajuda da antropóloga Betty Mindlin e de depoimentos colhidos entre a população nos arredores da reserva, os primeiros integrantes da equipe de identificação da Funai na Rebio Guaporé documentaram a presença de “índios arredios” nessas décadas também ao longo dos rios Colorado e Terebitó – esses indígenas “colocavam estrepes nas estradas de seringa e carregadores na tentativa de conter o avanço da frente colonizadora” (Frente de Proteção Etnoambiental, 2008). De acordo com o depoimento de um ex-seringueiro da região: “No ano de 1947, o seringalista sr. Jesus Peres (já falecido) tentou abrir seringal no rio Novo (rio Massaco), chegou a abrir 18 colocações, porém, não puderam trabalhar devido os índios isolados que colocavam estrepe obrigando-os a se

retirarem” (Frente de Contato Guaporé, 1991). É notável, contudo, o desconhecimento a respeito de quem são os indígenas que ocupavam essa região.

A Reserva Florestal das Pedras Negras foi homologada em julho de 1961, e indicava um comprometimento estatal, desde então, com a preservação das populações “aborígenes” que eventualmente se encontrassem no local, de acordo com os preceitos constitucionais e a legislação em vigor, e com as práticas adotadas, àquela altura, pelo Serviço de Proteção ao Índio – órgão que seria responsável por uma possível assistência necessária na área (cf. Decreto n.º 51.025/1961, artigo 4º). A implantação de tal proteção ambiental nunca chegou a ser efetivada, restringindo sua existência aos papéis e deixando a região vulnerável à aceleração da ocupação que os anos seguintes viriam a trazer. Duas décadas mais tarde, o local passou por mudanças burocráticas estruturais e tornou-se a Reserva Biológica (Rebio) do Guaporé, e, a despeito das prescrições restritivas desta categoria de reserva sobre interferências humanas ou modificações ambientais⁵⁴, a criação da Terra Indígena Rio Branco em 1986, em sobreposição à parte da Reserva Biológica, já vinha sendo estudada nas proximidades fronteiriças da área.

No fim dos anos 1980 a presença na região de um grupo de indígenas que ainda não mantinha contato com a sociedade envolvente começava a se tornar parte de relatos recorrentes, não apenas entre os moradores indígenas e não indígenas da região, mas também circulando pela capital de Rondônia. A situação de vulnerabilidade em que se encontravam os indígenas em isolamento nessa região foi o motivo pelo qual estes passaram a ser sistematicamente notados a essa altura. As informações coletadas pela Funai apontam que o início da grilagem dessas terras foi no ano de 1982, por um topógrafo do Incra que “abria linhas e vendia lotes”, mas que o processo teria se acelerado em 1983 com a chegada de outros “grileiros profissionais” (Equipe Biológica do Guaporé, 1989b). A área, legalmente protegida através da Reserva Biológica Guaporé, já estava cercada por fazendas e projetos de colonização, além de ser alvo de um vultoso desmatamento e da pesca predatória de caráter profissional (cf. Maldí, 1995). Os primeiros passos para que fosse atestada a existência desses indígenas foram dados a partir do comunicado de um servidor do Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF, órgão predecessor do Ibama), que em 1984 informou à Funai de Porto Velho ter encontrado alguns

⁵⁴ A Lei n.º 9.985/2000 dispõe, no artigo 10, que: “a Reserva Biológica tem como objetivo a preservação integral da biota e demais atributos naturais existentes em seus limites, sem interferência humana direta ou modificações ambientais, excetuando-se as medidas de recuperação de seus ecossistemas alterados e as ações de manejo necessárias para recuperar e preservar o equilíbrio natural, a diversidade biológica e os processos ecológicos naturais”.

tapiris em um afluente da margem esquerda do rio Branco. A partir dos documentos que permitiram o início da busca, Carlos Freire ressalta:

A equipe identificou a presença de grileiros e madeireiros que faziam retirada ilegal de madeira da área através de estradas clandestinas. As primeiras investigações localizaram diversos vestígios numa grande extensão da Rebio, indícios de sazonalidade territorial dos índios, a procura de áreas de floresta durante a estação seca, e de savana durante as chuvas. (Freire, 2005:244)⁵⁵

Quatro anos mais tarde, uma Equipe de Localização de Índios Isolados foi criada (Portaria Funai n.º 0644/88), e as atividades de levantamento de dados e localização de índios “sem contato” foram iniciadas. As novas medidas de fiscalização e a busca de “índios arredios” tornaram-se notícia no estado, que enfrentava uma rotina de corrupção interna de órgãos governamentais como o Ibama. Os representantes do Instituto em Rondônia apoiavam a exploração madeireira, e agiam apenas através de decisões judiciais, causando muitos problemas à equipe da divisão da Funai responsável pelas investigações àquela altura – a Frente de Contato Guaporé (Freire, *idem*:260; Altair Algayer, entrevista pessoal, 2016). De acordo com Rieli Franciscato (foto abaixo, lado direito), que trabalhava junto à equipe em 1989, foi preciso fazer uso da legislação mais rigorosa vigente na Rebio, “o caminho mais curto para fazer o Ibama funcionar” (entrevista pessoal, 2016). Dessa forma, fez-se proveito de um regulamento que poderia prejudicar os objetivos da Funai: o impedimento legal de que houvessem pessoas habitando uma Reserva Biológica.

⁵⁵ Os documentos registrados por Freire são: telex de 02/09/1980 do Pres. da Funai, João Carlos Nobre da Veiga, ao Cel. Rubem Ludwig, chefe de Gabinete do CSN; Antonio Flávio Testa, antropólogo, relatório de viagem à área do Rio Branco [Port. 936/E, de 05/03/1981]; telex nº 376/Gab/2ª SUER, do Superintendente Nilson Campos Moreira ao Gov. de Rondônia, Jerônimo Santana.

Figura 8 – Excerto de jornal local noticiando a investigação da Funai



Fonte: Jornal Alto Madeira (Porto Velho, 09 de novembro de 1989) – disponível no acervo da Biblioteca Municipal de Porto Velho.

Figura 9 – Excerto de uma notícia de página inteira, que denunciava a invasão colonial e extrativista na reserva



Fonte: Jornal Alto Madeira (Porto Velho, 13 de novembro de 1989) – disponível no acervo da Biblioteca Municipal de Porto Velho.

A confirmação das presenças indígenas fugidias no local se deu logo com a primeira incursão de reconhecimento, realizada pelos servidores da Funai Antenor Vaz, Assis Costa, Rieli Franciscato, Manoel Columbiara e Geraldo Tupari, na região nordeste da Rebio. Enquanto ainda adentravam a reserva por meio de uma estrada de terra ilegal, aberta para fins de extração de madeira, encontraram rastros de pés descalços de aproximadamente seis pessoas, a dez

quilômetros do início da estrada. Ao longo do próximo quilômetro, foram encontrados cerca de dez estrepes recém colocados. Quando a equipe completou quatorze quilômetros nesse percurso, se depararam com um varadouro indígena pelo qual apenas era possível seguir caminhando. Nos quilômetros seguintes, pequenos focos de queimadas iam surgindo, e, aos poucos, essa e outras viagens de reconhecimento da área desvendavam acampamentos⁵⁶, locais de caça, pesca, e coleta de frutas e mel. Os varadouros eram bastante marcados através de galhos quebrados nas áreas de mata e do chão remexido nos locais mais descampados, mas frequentemente desapareciam ao se aproximar da mata mais densa.

Apesar da ausência de contato visual com pessoas, a presença vivaz e constante de seus vestígios materiais tornava a ocupação indígena da região algo incontestável. Com o aumento dos laudos antropológicos durante a década de 1990, sua realização passou a ser sistematicamente criticada “dentro e fora do Judiciário, não raramente por meio de contralaudos que se apresentam como *junk Science*⁵⁷” (Eremites de Oliveira, 2015:234). Nessa época, uma “(re)aproximação estratégica, oportuna e inovadora entre os campos da Antropologia Social e da Arqueologia” (*id.*:235) propiciaram que essa Antropologia mais holística passasse a ampliar sua percepção sobre a cultura material, de modo que uma Etnoarqueologia seja aplicável para a elaboração de laudos antropológicos judiciais. Com importância destacada no caso da Terra Indígena Massaco, machados e socadores de pedra, tapiris, cuias de açaí, fachos de aricuri e cordas de tucum estão entre os artefatos encontrados nas incursões de 1989, além de objetos oriundos da sociedade envolvente como latas, chaleiras e canecas de seringa⁵⁸, boa parte dos quais já se encontravam bastante deteriorados. Entre os achados considerados mais relevantes, e que se destaca elencado como um importante objeto para a investigação do pertencimento etno-linguístico desse povo, encontra-se o arco mais longo de que se tem registro na região, medindo 3,16 metros de comprimento, confeccionado com a madeira da pupunha e que se encontrava “lambuzado de urucum”.

O longo arco é um dos principais fatores que levam os servidores da Funai a estabelecer uma relação étnica entre o povo que vive em isolamento na Massaco e os indígenas da etnia

⁵⁶ Acampamento é a maneira pela qual os relatórios da Funai fazem referência ao conjunto dos tapiris de habitação dos indígenas em isolamento, e assim conservei o termo nesta dissertação.

⁵⁷ De acordo com Jorge Eremites de Oliveira (*idem*:234-5), a expressão estadunidense é utilizada desde a década de 1980 com o objetivo de indicar o caráter espúrio ou fraudulento de alguma produção científica “apresentada em processos para influenciar decisões judiciais. Em situações assim, a pesquisa normalmente é conduzida por motivos políticos, ideológicos, financeiros ou por outra forma tida como sem valor científico”.

⁵⁸ Foram encontradas mais de uma centena de canecas provenientes da extração de borracha no local, sendo possível, inclusive, identificar em uma delas a sigla do Banco de Crédito da Amazônia (BCA).

Sirionó, presentes no lado boliviano da fronteira. Desde os estudos de Allan Holmberg, publicados em 1950, os Sirionó são notadamente conhecidos enquanto “nômades do arco longo” (sua etnografia intitula-se, justamente, *Nomads of the long bow* [Holmberg, 1948]), e, ainda que boa parte de suas afirmações tenham sido negadas devido à característica naturalista de suas avaliações, o longo arco permanece considerado como um indicativo plausível de conexão entre os indígenas em isolamento do lado brasileiro do rio Guaporé e aqueles que vivem nas terras bolivianas. Além dos sertanistas que tiveram ou têm seu trabalho envolvido com “os Massaco”, alguns autores consideram que os ocupantes da região sejam de origem Sirionó, “ainda que não se saiba o suficiente a seu respeito” (Campbell & Grondona, 2012), já que sua memória genealógica e história oral estão impossibilitadas de serem acessadas por meio de uma etnografia direta.

Figura 10 - Arco Makurap (à esquerda), considerado um grande arco da região, e arco dos isolados da Massaco (à direita)



Fonte: Arquivo da Funai, fotografia de Ricardo Arnt (1989).

A antropóloga responsável pelos estudos de demarcação da TI Massaco, Denise Maldí (1995), no entanto, aponta para a hipótese de se tratar de indígenas Tupari, Makurap, Jabuti, ou Txapakura, por conta da presença do marico⁵⁹, artefato típico desses indígenas, entre os vestígios dos isolados. De acordo com o que Maldí indica em seu estudo demarcatório, há um intenso intercâmbio de cultura material presente na região, fazendo com que tenham sido encontrados no local, ao mesmo tempo, os sugestivos arcos longos semelhantes aos utilizados pelos Sirionó, cuja família linguística é Tupi-Guarani, e o marico, artefato característico de grupos não-Tupi-Guarani. Esse conjunto de fatores aponta que os artefatos, em larga medida, sustentam não apenas a existência e presença dos isolados, mas também as suposições a respeito de sua língua e cultura, para as quais retornarei mais adiante. Antes disso, proponho um mergulho nos registros mais antigos e nos conhecimentos históricos, etnográficos e etnológicos desta extensão territorial, que poderão ou não colaborar com uma melhor compreensão das suspeitas mais recentes a respeito “dos Massaco”.

2.2 – Um mapeamento étnico e cultural

O território desta terra indígena possui pouco mais de 420.000 hectares, mas aspectos naturais bastante diversos: nas porções norte e leste há uma vegetação predominantemente constituída por florestas, que é banhada pelas cabeceiras dos principais rios e igarapés do território (Mapa 2), além de um grande complexo de terras elevadas – as serras – entre os campos e cerrados; ao sul e oeste encontra-se um relevo mais plano e áreas pantanosas que permanecem alagadas durante grande parte do ano. Delimitando a Terra Indígena Massaco está, ao norte, a TI Rio Branco e o igarapé Sete Galhos, ao sul o rio São Simão, ao leste o igarapé Consuelo e o rio Colorado e finalmente a oeste o rio Branco, que segue definindo fronteira até que a área convirja novamente com a TI Rio Branco. Sua nomenclatura se deu a partir de um dos principais rios que cruzam seu território: o rio Massaco. Segundo ouvi durante o tempo em que estive em campo na Base Massaco, localizada dentro do território protegido, trata-se de um

⁵⁹ Trata-se de cestas confeccionadas com fibras de tucum, tecidas em pontos miúdos ou médios, podendo ter vários tamanhos. Este elemento da cultura material é não só característico como exclusivo dos grupos indígenas que habitam as Terras Indígenas Guaporé, Rio Branco e Mequens. Os povos que ali residem, apesar de falarem línguas diversas, inclusive de troncos distintos, apresentam algumas similaridades notáveis, formando o que Maldí (1991) denominou de “complexo cultural do marico”. Conferir Apêndice A.

rio outrora comumente utilizado por bolivianos, que o nomearam em homenagem a um prato típico da porção oriental da Bolívia⁶⁰.

Seu Basílio e Dona Isabel Makurap, dois dos habitantes mais velhos da TI Rio Branco, afirmaram aos servidores da Funai, quando os primeiros estudos a respeito dos indígenas em isolamento se iniciaram, que esses *getenhã* (povo do mato, na língua makurap, segundo os registros da Funai) ocupavam há mais de 80 anos a região compreendida entre os rios Colorado e Massaco, sendo este último nomeado por eles de Rio Novo⁶¹. Nessa mesma época, os servidores souberam que os seringueiros que trabalhavam na região chamavam esses “isolados” de Sirionó. Para Claude Lévi-Strauss (1948), contudo, o rio Guaporé era visto não como um elo que conectava os povos habitantes de suas margens, mas uma “fronteira intransponível” entre estes. À época de sua visita na região, registrou a disposição dos povos que viviam entre as duas fronteiras hídricas da atual Terra Indígena Massaco (para um mapa hídrico do território, conferir Figura 2), no lado direito do Guaporé, da seguinte maneira: ao longo do rio Branco, habitavam os Aruá e Makurap, enquanto pela extensão do rio Colorado encontravam-se os Wajuru (Wayoró). O histórico de ocupação e deslocamento dos Wajuru encontra-se detalhado com primor nos trabalhos de Nicole Soares-Pinto (2009; 2014; 2017), segundo quem esses indígenas ocuparam até a primeira metade do século XX a área entre os dois rios que limitam hoje o território destinado aos “Massaco”⁶². Em tempo, é importante ressaltar que o isolamento entre as margens brasileiras e bolivianas ocasionado pelo rio Guaporé, como sugerido por Lévi-Strauss (1948:371), é uma hipótese baseada na diferenciação cultural notada entre as duas áreas. O Guaporé não se trata, portanto, de uma barreira intransponível fisicamente, como evidenciado por Denise Maldini Meireles (1989) em suas considerações a respeito do período de efervescência jesuítica e de disputa territorial nos séculos XVII e XVIII, assim como sugere a presença dos Chiquitano nas imediações do rio Colorado (cf Price, 1981). Devo somar a estes também os dados que obtive durante minha estadia entre os habitantes da região que conecta os rios Branco

⁶⁰ A iguaria é preparada com uma massa pilada de banana ou mandioca, carne seca de boi (charque) e banha de porco. Durante meu trabalho de campo, a nacionalidade dessas pessoas que ocupavam o rio, e também do prato típico, foi repetidamente atribuída ao Peru, mas uma breve investigação sobre o prato e reflexão acerca da posição geográfica do local me induz a atribuir ambos à nacionalidade boliviana. É possível, no entanto, que um aprofundamento futuro da pesquisa me prove equivocada.

⁶¹ Informação retirada do Relatório XXII da Funai, de novembro de 1990.

⁶² Segundo a autora, os Wajuru foram transferidos para o Posto Indígena de Atração Ricardo Franco entre as décadas de 1940 e 1950, território em que se encontra hoje a maioria de sua população aldeada e que mais tarde veio a se tornar a Terra Indígena Rio Guaporé, no baixo rio Guaporé (Pinto, 2009:30).

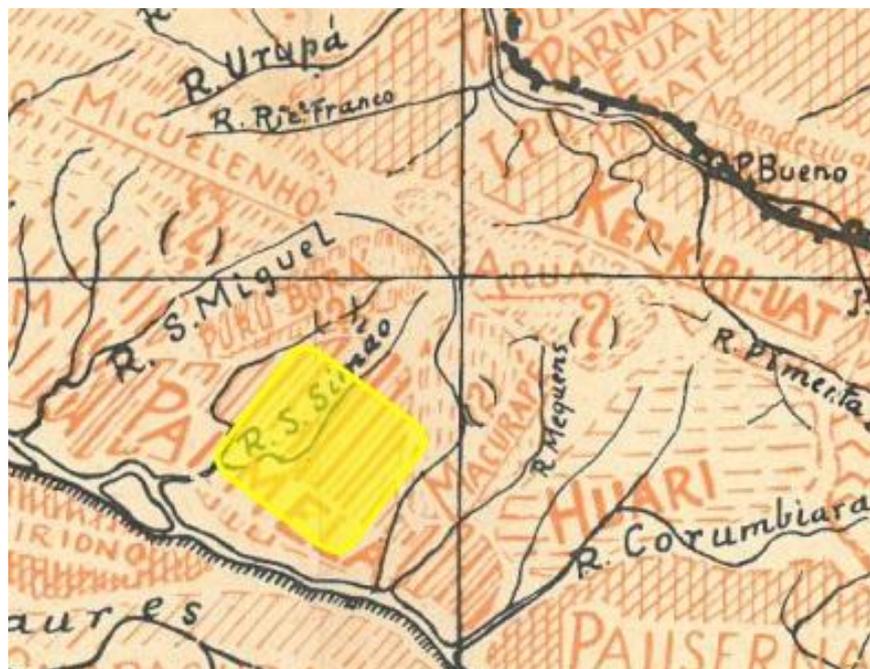
e Guaporé, segundo os quais o trânsito entre as margens dos dois territórios nacionais é facilitado e recorrente, especialmente nos períodos de seca⁶³.

A seguir, descrevo a localização étnica dos indígenas da região em que se encontra demarcada a Terra Indígena Massaco, de acordo com registros mapeados desde as primeiras incursões no território de pessoas provenientes da sociedade envolvente. Tomarei, assim, mapas e informações existentes em um apanhado que visa a reunir os grupos étnicos que foram descritos historicamente enquanto habitantes da região. Para além do auxílio visual que os mapas abaixo buscam proporcionar, ao indicar os rios aos quais faço referência e as etnias em questão, destaco que uma consulta às Figuras 1 e 2, inseridas no início desta pesquisa, também podem ser de grande utilidade.

A presença registrada dos indígenas denominados Palmela, linguisticamente isolados, representa a existência da família linguística Karib no local. De acordo com o famoso mapa etnohistórico de Curt Nimuendaju (1981 [1944]), esse povo foi localizado entre a foz do rio Branco e o Guaporé em 1873 (cf. Severiano da Fonseca, 1880), entre os rios Branco e San Martin – afluentes da margem esquerda do Guaporé – em 1880, e entre os rios Colorado e Mequens – de volta à margem direita do Guaporé – em 1914. Foram vistos pela exploradora francesa Mme. R. Courteville (1931:78) em um local próximo à foz do rio Corumbiara em 1920, quando, segundo a autora, deslocavam-se pelas margens do Guaporé desorganizados em decorrência de uma epidemia de varíola (cf. retrato dos Palmela por Courteville, Anexo F). A carta etnográfica produzida por Roquette-Pinto ([1917] 1935) aponta uma ocupação do local em que hoje se encontra a TI Massaco também pelos indígenas Palmela, os quais David Price (1981) acredita serem descendentes de grupos trazidos do Amazonas pelos primeiros mercadores portugueses. Estes indígenas foram considerados extintos na região em 1956 pela etnóloga austríaca Etta Becker-Donner (1962:126 *apud* Price, 1981:34) e também por Nimuendaju (*op. cit.*), que, por sua vez, ali representou uma povoação correspondente ao povo Papamiê.

⁶³ Conhecido como “verão amazonense”, o período em que a estiagem se intensifica ocorre entre os meses de maio a outubro, acentuando-se em meados de julho (cf. Hottes, 2016).

Figura 11 – A Terra Indígena Massaco sobre a Carta Etnográfica de Roquette-Pinto



Excerto da “Carta etnográfica da Rondonia segundo os trabalhos do prof. Roquette-Pinto e da Comissão Rondon – Rio, Junho de 1934 – R. Lopes” (Roquette-Pinto, 1935), com destaque da autora em amarelo para a região concernente à Terra Indígena Massaco.

Figura 12 – A Terra Indígena Massaco sobre o Mapa Etno-histórico de Curt Nimuendajú



Excerto do “Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes” (Curt Nimuendajú, 1981 [1944]), com destaque da autora em amarelo para a região concernente à Terra Indígena Massaco.

A informação de Nimuendajú corrobora com o relato de Isabel Makurap: segundo ela, seu avô teria encontrado alguns dos indígenas da Rebio e solicitado a esses que o autorizassem a retirada de algumas taquaras de suas terras. Os *getenhã* teriam se mostrado bastante amigáveis ao pedido, permitindo que seu avô retirasse quantas taquaras desejasse, mas a incursão teria sido interrompida por um ataque do “povo da língua papa”, os Papamiẽ⁶⁴. O sertanista Rieli Franciscato estava presente quando este relato foi fornecido à Funai, em 1990, já que travava relações com os povos da TI Rio Branco há algum tempo – segundo me disseram, foram eles que “colocaram Rieli para trabalhar na Funai” – e afirma que o depoimento apontava como recorrente e exclusiva ao avô de Isabel a ida para a “serra da taquara” no território dos isolados, de forma que havia em algum momento estabelecido uma relação junto a eles, antes da chegada dos seringalistas (entrevista pessoal, 2016). Registrados como “tribo existente”, cuja língua, entretanto, não havia sido identificada, os Papamiẽ aparecem, no mapa do etnólogo alemão, como já dito, no território em que hoje se encontra homologada a TI Massaco. O amistoso “povo do mato” citado por Dona Isabel surge, no entanto, como um dado novo a ser levado em consideração – um grupo de indígenas que não consta nas informações de Nimuendajú. Os registros etno-históricos de seu mapa apontam uma presença marcante na região de povos falantes de línguas Tupi e Txapakúra, além de verificar de maneira mais esparsa línguas da família Jabuti (possivelmente pertencente ao tronco linguístico Macro-Jê [cf. Hein van der Voort, 2007]) e, isoladamente, línguas Karíb (caso dos extintos Palmela) e Aikanã (referenciada no local como “Masaká” por Curt Nimuendajú, um dialeto do Aikanã falado no Rio do Ouro, de acordo com Stan Anonby [2009]). Em minha investigação bibliográfica, não me deparei com mais registros acerca dos denominados Papamiẽ – apenas Snethlage parece ter registrado sua existência, conforme informou em conversa pessoal à Nimuendaju, em 1934, e também em seu livro não traduzido “*Atiko y: Meine Erlebnisse bei den Indianern des Guaporé*” (1937), de acordo com as referências disponibilizadas por Nimuendaju (1981).

No livro “*Die Guaporé-Expedition (1933-1935): Ein Forschungstagebuch*” (2016), constituída pelos diários da expedição de Snethlage realizada entre os anos 1933 e 1935, há algumas referências aos “Papamjia”, “Papamiän”, “Papamien”, “Papama” e “Päruli”, todos referindo-se possivelmente a um mesmo grupo, embora a sonoridade do etnônimo se mostre variável de acordo com a etnia que está fazendo a referência. As citações, em geral, apontam para um grupo que vivia ao sudoeste do local em que então se encontravam os Tupari (Anexo

⁶⁴ *Idem* nota 56.

B), e que não costumava praticar a agricultura. Também a esse grupo é atribuída uma ausência de construção de casas e do uso de facas, e o costume de “matar pessoas”, além de um notável hábito de marcar seus caminhos com galhos quebrados (Snethlage, 2016:437;668). Em outro momento, são descritos quatro homens Papamian, fortes, muito corajosos e que se mantêm afastados (*id.*:633); aparentemente, esse grupo costumava se aproximar do rio Guaporé, segundo relataram dois “guardas florestais” que estavam se deslocando da Ilha das Flores à região das Pedras Negras (cf. Figura 1), e encontraram com tais indígenas por este caminho (*id.*:668). Ressalto aqui, dentre as anotações de Snethlage disponibilizadas, o registro de “vários espinhos” que foram encontrados a cerca de um dia de caminhada a leste do barracão de extração de borracha denominado Pernambuco, que se localizava no território hoje definido enquanto Terra Indígena Massaco. De acordo com o etnólogo, várias pessoas foram feridas por esses objetos, que, segundo os Makurap, eram oriundos dos cabeludos Papamian – um grupo que não consumia larvas e vivia apenas da coleta de frutas e da caça, e com o qual haviam travado, conforme apontam os registros do autor, uma “guerra de abate” no ano anterior; os habitantes não indígenas da região, por sua vez, nunca teriam os avistado, mas alegavam que já haviam sido roubados por esse grupo (*id.*:472).

Muitos dos dados mais antigos acerca da região foram obtidos em decorrência da borracha: a busca por essa *commodity* afetou, pouco a pouco, toda a região do baixo Guaporé. De acordo com Franz Caspar (1955), desde 1914 seringueiros realizavam incursões pelos territórios dos rios Branco, Colorado, Mequéns e Corumbiara. Nesta mesma época, o major inglês Percy Harrison Fawcett realizou na América do Sul uma expedição intitulada “*Bolivian Exploration, 1913-1914*”, que veio a ser publicada em 1915 no “*Geographic Journal*” de Londres na forma de um breve relato, segundo Caspar, “sobre trabalhos de medição levados a cabo por Fawcett, encarregado do Governo Boliviano, em vários rios do nordeste da Bolívia” (Caspar, *idem*:113). Não restringindo sua viagem exploratória ao território boliviano, Fawcett passara também pelas terras brasileiras do Guaporé, onde viria a reivindicar, mais tarde, a “descoberta” de uma nova etnia denominada Maxubi. Estes indígenas, segundo Fawcett, somavam de 2 a 3 mil habitantes no rio Mequéns, e, além deles, o militar e arqueólogo registrou a existência de outras três etnias nas cabeceiras dos rios Mequéns, Colorado e Branco: Maricoxi, Tarimoxi e Arupi. Tais informações, apesar de divulgadas, não contaram com grande atenção. Até mesmo o etnólogo Emil Heinrich Snethlage, “que possuía conhecimentos excelentes das fontes novas e antigas sobre a região do Rio Guaporé e que ouvira falar da expedição de Fawcett, ignorava seu relato sobre a mesma.” (Caspar, *idem*:114). A incógnita a respeito do

pertencimento étnico desses numerosos Maxubi encontrados apenas por Fawcett, e em nenhum relato de seringueiros, por exemplo, foi tida como solucionada por Caspar, com a certeza de se tratar dos indígenas hoje conhecidos sob o etnônimo Arikapú, habitantes das Terras Indígenas Rio Branco e Rio Guaporé.

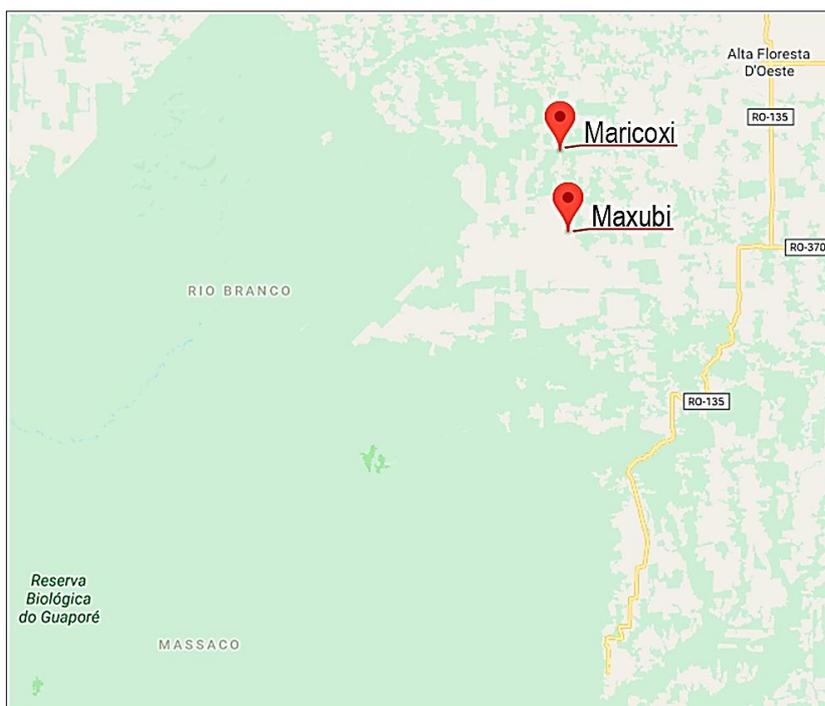
A despeito da ausência de dados que corroborassem com a existência das três outras etnias de registro supostamente inédito por Fawcett, e de sua afamada busca por uma “civilização perdida” (Grann, 2009), ressalto aqui seus dados a respeito dessa região especificamente por conta da “tribo Maricoxi”, assinalada pelo major inglês a 62° 23’ OE x 12° 03’ S. Trata-se da única etnia “não identificada”, dentre as descobertas supracitadas, sobre a qual houve algum apontamento, partindo de outra fonte autoral, com semelhanças suficientes para que corroborasse com esta ocorrência. A outra fonte autoral em questão é Snethlage, de modo que Franz Caspar chegou a considerar a compatibilidade das informações disponibilizadas pelo etnólogo com aquelas registradas por Fawcett. Em um artigo que escreve para sugerir que os Maxubi de Fawcett fossem, na verdade, os Arikapú, Caspar encerra o texto a respeito de sua hipótese deixando uma questão a ser respondida: qual seria essa outra etnia, nomeada de Maricoxi e que se assemelha ao grupo descrito por Snethlage?

[Fawcett] Descreve-os como sendo “entes horrorosos, cabeludos e semelhantes a macacos” que em comparação com os Maxubi, eram de cultura muito inferior. Esses Maricoxi repeliram Fawcett com violência, antes que ele pudesse entrar numa das suas malocas. Snethlage⁶⁵ menciona ainda, por ter ouvido falar nela, essa tribo dos “Cabilludos” que segundo se supunha, era vizinha dos Waioró⁶⁶. No entanto, até a presente data, não se sabe nada ao certo a esse respeito. (Caspar, 1955:119)

⁶⁵ As informações de Snethlage foram alcançadas por Caspar através do diário pessoal do etnólogo, cujo acesso lhe estava assegurado. Para referenciá-lo, utiliza a seguinte informação: Snethlage, E. H. : Diário, ms., p. 513.

⁶⁶ Antes de serem deslocados pelo SPI, os Wayoró viviam nas proximidades do rio Colorado e seu afluente Terebito (cf. Maldi, 1991; Pinto, 2009; Nogueira, 2011).

Figura 13 – Localização dos grupos Maricoxi e Maxubi, segundo Fawcett



Fonte: Google Maps e coordenadas registradas por Fawcett em 1914, disponíveis por Caspar (1955).

Com esse esboço inicial de um levantamento etno-históriográfico da região, pretendo, mais do que sugerir alguma conexão étnica entre os antigos ocupantes da região e os isolados da Massaco, contextualizar a ocupação local através de dados aparentemente pouco revisitados. Devo assumir, contudo, que uma característica física atribuída aos Maricoxi por Fawcett e Sneath chamava-me a atenção. Quando descritos pelos poucos servidores da Funai e indígenas da TI Rio Branco que os avistaram, os cabelos dos “Massaco” não raro ganham destaque por seu comprimento. Altair Algayer, coordenador da FPE Guaporé, demonstrou-se diversas vezes admirado com o esmero de seus cabelos, ainda que admita a existência de dois feitios capilares observados entre esses indígenas: um deles extremamente alinhado e longo, e o outro mais curto e desganhado. Para o sertanista, é possível que os cabelos sejam raspados em algum período do ano ou evento ritual, e seu crescimento tenha proporcionado os diferentes comprimentos com os quais foram avistados. Essas descrições, contudo, diferem de outros tipos de cabelo utilizados por etnias da região: embora os Tupari apareçam fotografados por Caspar (1958) com as cabeças raspadas em determinadas situações, seu corte de cabelo típico aparece com uma franja delineada no início da testa, que segue em linha reta para trás das orelhas, em

um comprimento bem curto que difere daqueles descritos como adotados pelos indígenas da Massaco.

Durante uma expedição realizada em novembro de 1994, Algayer, Antenor Vaz, Juari Jaboti e Rogério Vargas Motta coletavam maiores informações sobre o território, ainda não demarcado, quando começaram a ouvir vozes a cerca de 100 metros de distância. Para que o contato seja evitado, as expedições têm seu trajeto desviado sempre que se deparam com vestígios identificados como recentes – neste dia, no entanto, nenhum vestígio recente havia sido encontrado. Ao serem surpreendidos pelas vozes, os expedicionários teriam saído do varadouro em que estavam e se escondido atrás de uma figueira.

[...] passado alguns minutos ouvimos três gritos seguidos e bem prolongados, ficando tudo quieto, ao espaço de uns 10 minutos ouvimos pisadas, galhos quebrando e um casal de índios vindo em nossa direção. O homem vinha na frente com um machado no ombro, bastante gasto, uma capemba de açaí, uma bainha de aricuri enrolado em folhas verde de onde saía fumaça., era uma estatura mediana, usava bigode e cabelos nos ombros, tinha pelo no pênis. A mulher carregava uma panela de alumínio com alça (caldeirão), dois tamanduás mirim (mambira), tinha estatura mediana 1,65mt, cabelos longos pretos e pelos nos órgãos genitais, tinha um caroço nas costas, logo acima da cintura (Relatório de expedição Guaporé, out./nov. 1994).

Juari Tupari, ao recordar o advento em uma conversa pessoal (2016), afirma que o cabelo do homem estava cortado à moda dos Suruí, ao mesmo tempo em que ratifica os longos cabelos da mulher avistada. A experiência de espera atrás da figueira teve longa duração – mais de uma hora, de acordo com as memórias de Juari – e propiciou que a fala dos “isolados” fosse nitidamente escutada por um indígena da etnia Tupari. Tendo como base seu conhecimento nativo do idioma Tupari e a convivência com outras línguas pertencentes ao tronco linguístico Tupi, Juari acredita que a língua falada pelos indígenas da TI Massaco não pertence a este tronco, uma vez que não pôde entender nem ao menos uma palavra do que diziam.

O mapeamento étnico e histórico da região serviu de apoio à confirmação da existência desses indígenas, e também apontou caminhos para que fossem construídas suspeitas a respeito de seu pertencimento étnico. A execução do trabalho de proteção da Funai, no entanto, requer um processo contínuo de fiscalização territorial, em vista de garantir uma adequada permanência do (ou dos) grupos no local. Mas, sem que seja possível travar um diálogo direto, como se dá a manutenção desse processo? O que convence os responsáveis por essa proteção de que o cotidiano desses isolados esteja ocorrendo adequadamente? A partir das concepções a

respeito dos povos em isolamento tratadas no capítulo inicial, e das maneiras pela qual a manifestação de seus direitos vem sendo trabalhada no Brasil, como busquei trazer com este capítulo, é possível, enfim, chegar ao contexto específico e atual no que diz respeito à demarcação, à proteção, e à consequente construção da imagens dos povos em isolamento voluntário na Terra Indígena Massaco.

Capítulo 3 – “os Massaco”

Há duas escolhas metodológicas que parecem sempre caminhar conjuntamente na fala dos indígenas da rio Branco e dos servidores da Funai ao tratarem a respeito desse(s) povo(s) que vive(m) em isolamento voluntário: aquela que trata do histórico da região, e aquela que está mais focalizada no que se passa hoje com essa população. A conjuntura que esses interlocutores podem acessar a respeito do que ocorre no local em que esses isolados se encontram, assim como das ações tomadas por eles, se mostra especialmente valiosa para sua proteção e “projeção” – no sentido de uma produção exterior sobre sua cultura – neste caso em que não é possível contar com a história oral e as reivindicações próprias aos indígenas em questão. Resta, assim, rodeá-los dentro e fora da Terra Indígena junto dessas perspectivas, admitindo-se que não se pode atribuí-las aos isolados, pois *“what outsiders assume to be static relations between simple material realities and isolated communities with no history of their own the narratives for the tribes show how flexible and dynamic such relations are”* (Pandya, 2009:3). Dessa maneira, pretendo contribuir neste capítulo com uma imagem que apresente “os Massaco”, como são chamados informalmente os indígenas em isolamento voluntário na TI de mesmo nome, a partir da mesma estruturação que minha etnografia pôde acessar. Busco me atentar, então, ao que a história e os relatos acreditam que “falam” esses indígenas a partir de seu isolamento, a partir do que se escuta à distância e de forma invariavelmente distorcida, por se tratar de um exercício de apreensão indireta.

É comum aos ouvidos que a presença de indígenas em isolamento voluntário seja noticiada junto de conflitos territoriais. A manifestação da “(r)existência” desses grupos é notada especialmente quando confronta ou é confrontada por empreendimentos da sociedade envolvente, mas não apenas aqueles mais amplamente devastadores, como no caso dos grupos em isolamento afetados pelas grandes hidrelétricas de Santo Antônio e Jirau, no rio Madeira (cf. Vander Velden, 2016; Vaz, 2013), e, mais recentemente, de Belo Monte, no rio Xingu (cf. Ribeiro & Amorim, 2017). Empreendimentos de menor magnitude entram no mesmo rol de notícias funestas, a exemplo do enfrentamento com flechas dos Sentinelese diante de navios e pescadores que se aproximam da ilha Sentinela do Norte (cf. Pandya, 2009), na baía de Bengala, ou dos indígenas do Vale do Javari, não por acaso conhecidos como Flecheiros, habitantes da mesma região em que se encontra o território dos caceteiros Korubo, também famosos por seu enfrentamento quando se encontram em situações de ameaça. Esse recorrente “espectro de

hostilidade” (Pandya, *id.*:326) atribuído aos grupos em isolamento parece, no entanto, inaplicável aos habitantes da Terra Indígena Massaco, uma vez que não há registro de ataques que tenham encabeçado – seja nos relatórios da Funai ou nas falas que pude acessar dos servidores e indígenas dos arredores. Amplamente conhecida, no entanto, a tática de proteção através da colocação de estrepes adotada por estes indígenas parece fazer referência a uma espécie de “ataque passivo”, ou, ainda, de uma “defesa ativa”, sobre a qual não se tem conhecimento de vítimas fatais; o mesmo não se pode dizer da aproximação dos colonos.

A historiografia a respeito do Médio Guaporé indica que os primeiros não-indígenas a adentrarem na região de interflúvio e de seus afluentes teriam surgido tardiamente em busca da borracha – “no que se refere à região sul de Rondônia um interessante fato não deve passar despercebido: os seringalistas chegam no período de decadência da borracha” (Pinto, 2009:27). Os registros apontam que apenas no ano de 1910 um seringal foi aberto no baixo rio Branco, chamado Laranjal, em uma área de fronteira com a TI Massaco hoje. Em 1912, quando a Estrada de Ferro Madeira-Mamoré foi concluída, outros barracões de extração de borracha foram instalados, catalisando o processo de contato com os indígenas nas cabeceiras dos rios⁶⁷. A iniciativa se deu quando um alemão se dedicou à abertura do seringal Pernambuco, no rio Colorado, e, posteriormente, do seringal São Luís, no rio Branco (Price, 1981:36; Pinto, *ibid.*)⁶⁸. Diversos outros barracões foram sendo abertos desde então e, no início da segunda metade do século XX, todos foram adquiridos por um único proprietário: João Rivoredo, agente do SPI, a quem são atribuídas condutas terríveis, como a dissolução de todas as aldeias na região e a submissão dos indígenas à condições precárias, fonte de muitas baixas populacionais (Leonel, 1984).

É relevante também a presença de Comunidades Quilombolas nas adjacências do rio Guaporé, fruto dos conflitos de definição de fronteira que se desenrolaram na região durante o século XVIII (cf. Meireles, 1989). Localizada na área da Reserva Extrativista Pedras Negras, porção de terras que liga a TI Massaco ao rio Guaporé, a comunidade Pedras Negras tem sua origem em uma fortificação estabelecida pelo governador e capitão geral português da

⁶⁷ Ao que tudo indica, essas ações foram responsáveis por contatar indígenas Wayoró, Makurap, Jaboti, Aruá (Price, 1981:36) e, mais tarde, Tupari (Caspar, *op. cit.*), para que servissem como mão de obra local.

⁶⁸ As informações apresentadas por Denise Maldi (1991) sugerem que o barracão Pernambuco tenha sido empreendido por seringueiros bolivianos, mas opto por apresentar os dados coletados pela etnografia de Nicole Soares Pinto (*op. cit.*) junto aos Wayoró, que foram diretamente afetados pela situação. A autora reafirma, no entanto, a massiva presença de bolivianos no local notada pelos Wayoró (*id.*:37). Os rios Branco e Colorado configuram hoje dois marcos delimitadores da TI Massaco.

Capitania do Mato Grosso, Antônio Rolim de Moura Tavares (cf. Souza, 1885). Trazidos para a região em um contexto de colonização bandeirante e escravagista, e contando com um histórico de fugas e abandono durante esse período, a configuração territorial destas comunidades foi reinventada a partir de diferentes levadas de deslocamento de pessoas, devido, por exemplo, ao refúgio daqueles que não queriam ser integrados à Segunda Guerra Mundial e a chegada de seringalistas durante a efervescência da borracha (cf. Farias Jr., 2011). Ao longo de gerações a comunidade teve como principais ocupações a coleta de seringa, castanha, poaia⁶⁹, e, mais recentemente, o turismo. De acordo com os moradores mais antigos, havia, antes da ocupação de seus antepassados, malocas indígenas onde hoje se encontram suas casas⁷⁰. No que diz respeito aos conflitos territoriais com os indígenas em isolamento na TI Massaco, já que vivem em contiguidade, eram notórias entre os indígenas da TI Rio Branco as “maldades” acometidas por um antigo morador de Pedras Negras, apontado como responsável pela morte de muitos isolados.

Um perigo comum para indígenas em isolamento são as fazendas nos arredores: famoso por ter fundado mais de 50 fazendas⁷¹, o pecuarista mineiro Garon Maia possui em seu histórico conflitos com o “índio do buraco” e com os Massaco, além de ser proprietário de uma fazenda em território fronteiro com o dos Kawahiva do rio Pardo (Candor, 2015). De acordo com o sertanista Jair Candor,

ele faz tudo o que não se deve. Lógico que se um dos peões desses fazendeiros na região encontrasse com os índios, isso seria um desastre. Eu mesmo já ouvi um desses *guachebas* falando, na área dos índios Piripkura: “Se eu encontrar com os Piripkura, quem vai chorar é a mãe deles, não sou eu” (*id.*:404).

Nos anos anteriores ao processo de demarcação da TI Massaco, algumas denúncias de massacre por um “coronel”, responsável por uma fazenda que ocupava a área entre os igarapés

⁶⁹ Poaia (*Psychotria ipecacuanha*) é uma planta cuja raiz possui “ação enérgica como vomitivo conhecida de longa data pelos indígenas [e] foi levada ao conhecimento da ciência europeia no decurso dos séculos XVII e XVIII” (Pereira, 1949:137). Segundo José Veríssimo da Costa Pereira (*ibid.*), apenas em 1895 a emetina, seu principal alcaloide, pôde ser isolado e empregado como remédio contra a desintéria amebiana. O antropólogo e botânico alemão Carl Friederich Philipp von Martius assinalou, em 1818, a poaia como um arbusto baixo que cresce na maior parte litorânea norte e sudeste, e na região de mata úmida “em lugares sombrios e sempre em companhia”, colhida “pelos índios e pelos negros escravos dos fazendeiros na vizinhança durante o ano todo, porém especialmente logo depois do tempo das chuvas” (Correia Filho, 1949:133).

⁷⁰ Informação extraída do relato de Ambrozio Paes de Azevedo no documentário “Quilombos do Guaporé: comunidade Pedras Negras” (2015).

⁷¹ Mais informações disponíveis em: <http://www.girodobo.com.br/destaques/conheca-a-historia-de-um-dos-pioneiros-da-pecuaria-nacional> - acesso 11 mai. 2018.

Sete Galhos e Descampado (Frente de Proteção Etnoambiental Guaporé, 2014a), também foram feitas pelo Cimi, tornando este fato conhecido pelos servidores da Funai:

Ele fez uma estrada na época ali de onde é a sede dele atravessando aquela região de campo todinha até chegar nas águas do [rio] Massaco, centro grande, lá embaixo, atravessando todo o território dos isolados. Dizem que alguns homens teriam feito esse massacre, a mando do coronel, mas nunca se conseguiu ter uma informação mais concreta. Depois de muitos anos, um dos participantes saiu de lá de forma brigada e procurou o Marcelo [dos Santos]⁷² para denunciar. Eles marcaram o local do encontro e esse cara desapareceu, nunca mais foi visto. A gente acredita que desapareceram com ele (Franciscato, entrevista pessoal, 2016).

Por vezes, o “coronel” afirmava à Funai que os indígenas em isolamento lhe apresentavam com peixes e pedaços de caça deixados à beira do igarapé Colorado. Tal informação soava estranha aos ouvidos dos servidores, que desde o início de suas atividades no território eram recebidos com grande quantidade de estrepes enterrados nas proximidades de seu acampamento, por cerca de 50 metros ao longo do caminho de acesso. Era um momento conturbado para “os Massaco”: o território da Reserva Biológica Guaporé estava vastamente ocupado por invasões de madeireiros e colonos – uma estrada de terra com cerca de 90km, ocupada ao longo de sua extensão, permitia a retirada de madeira até o âmago do território, local em que a o primeiro acampamento da Funai foi montado para que as expedições de reconhecimento fossem iniciadas. Segundo Franciscato, para além do acampamento, no acesso final desta estrada, havia ainda “outra picada para grilagem de terra”; a disputa territorial, assim, lhe parecia pouco propícia para corroborar com a ideia de que os indígenas em isolamento estivessem tomando iniciativas amistosas.

A Frente de Contato do Guaporé, como era chamada a equipe formada para a comprovação da existência desses isolados, teve suas primeiras iniciativas concebidas ainda sob os moldes contatualistas tradicionais, embora tenha sido criada um ano após a mudança desses preceitos com o Encontro Sertanista de 1987. Foi apenas com a chegada de Antenor Vaz que o ímpeto das incursões foi remodelado, e as atividades passaram a concentrar seus esforços na retirada dos invasores da Rebio, “porque a única forma de proteger os índios era tirar aquele pessoal dali” (Franciscato, entrevista pessoal, 2016). Um aumento fundamental na qualidade

⁷² Àquela altura, Marcelo dos Santos era o servidor da Funai responsável pela Terra Indígena Massaco, hoje sob os cuidados de Altair Algayer. Santos substituiu Antenor Vaz, que vinha sendo ameaçado por seu trabalho na área (dos Santos, 2015:341).

do trabalho realizado no local é atribuído à chegada de Vaz, em termos de mobilização política e de capacitação da equipe; também os relatórios que me foram disponibilizados com registros detalhados em escrito, desenhos, mapas e fotografias a respeito dos trabalhos realizados na Terra Indígena Massaco, antes e depois de sua demarcação, tiveram início com a entrada de Antenor Vaz na equipe da FC Guaporé. A partir do acampamento da Funai estabelecido no centro da reserva, cerca de três incursões de busca de vestígios eram realizadas ao mês, até que a mobilização da equipe passou a incomodar um grande número de pessoas e os indigenistas passaram a receber muitas ameaças: nesse momento, as expedições foram executadas sorrateiramente, partindo de dentro da Terra Indígena Rio Branco.

Conseguimos uma relação “amistosa” com os invasores por um determinado tempo (esse foi um período importante, pois conseguimos mapear todo o processo de esbulho no interior da Rebio). Até que um dos indígenas entregou um dos nossos radiogramas para um madeireiro. Neste radiograma constava a mensagem denunciando a ação do madeireiro e solicitávamos ação do Ibama. Daí em diante nossa relação com os invasores passou a ser conflituosa, com muitas ameaças. (Vaz, entrevista pessoal, 2018).

A configuração da vegetação na área da Rebio Guaporé também contou como um fator positivo para que a sistematização desse trabalho fosse ágil e bem sucedida. Com grande parte formada por campos, a caminhada e o encontro de vestígios eram facilitados; utilizavam, e ainda utilizam, os próprios varadouros indígenas, permanentemente marcados no território, pois esses resquícios os conduzem para as “matinhas de galeria” em que se encontram os tapiris e demais vestígios. Para Rieli Franciscato, foi a sistematização desse trabalho que proporcionou a consistência necessária para que a demarcação desse território, e hoje sua proteção, fossem possíveis, apoiadas na rica informação coletada. Assim, a compreensão da ocupação indígena neste território, de sua “malha viária, bem como a ocupação sazonal”, contou como fator decisivo para a coleta dessas informações: “dessa forma, conseguíamos chegar em seus acampamentos recém abandonados, o que nos possibilitou obter vestígios bem ‘frescos’” (Vaz, entrevista pessoal, 2018). E, a partir de toda sorte de vestígio, esses indígenas passavam pouco a pouco a existir e comunicar, na medida do possível, sobre sua cultura e a ocupação de seu território.

3.1 – Há flores sem fala: sobre uma comunicação não-verbal

A comunicação através de palavras, faladas ou escritas, ocupa uma posição de valiosa relevância na sociabilidade humana; dizer isso é quase tão banal quanto afirmar que, nas palavras de Eni Orlandi, “também o que não é falado significa” (2008:57). Embora a presença de uma comunicação verbal entre os “isolados da Massaco” seja uma certeza, o pertencimento linguístico desta fala nunca foi decifrado, tampouco houve o estabelecimento ou a tentativa de um estabelecimento de diálogo com estes indígenas. Se é possível que haja uma transmissão e uma recepção de mensagens entre o grupo em isolamento e aqueles exógenos a ele – a saber, aqueles aqui representados especificamente pelos servidores da Funai e habitantes da TI Rio Branco – esta comunicação se dá de forma não-verbal. Os caminhos que parecem percorrer esse “silêncio fundador”⁷³ (cf. Orlandi, *id.*:59), dotado de significado em si, já que pertence à escolha de se manterem afastados, e de não dialogar, serão trabalhados neste subcapítulo. E, por se tratar daquilo que é possível extrair para além do que se encontra explícito nos modos de comunicação, tive como inspiração para este subtítulo a tese de doutoramento de Nádia Farage, intitulada “As flores da fala: práticas retóricas entre os Wapishana” (1997), em que a antropóloga busca reconstruir a codificação teórica presente nas práticas discursivas não coloquiais dos Wapishana. De minha parte, pretendo reconstruir, aqui, um pouco da tentativa de decodificação teórica sobre os vestígios materiais deixados pelos indígenas em isolamento na Terra Indígena Massaco, apostando na possibilidade de que haja uma espécie de comunicação em curso entre estes e seus “interlocutores exógenos”.

Perecíveis mata adentro, os vestígios deixados pelos indígenas em isolamento possuem uma duração de cerca de cinco anos, segundo apontam as estimativas dos sertanistas – após esse tempo, a regeneração da mata impossibilita que os funcionários conhecedores da mata, os “mateiros”, identifiquem qualquer ocupação. Por esse motivo, afirmam que o território demarcado para a TI Massaco contempla apenas a área ocupada por esse(s) grupo(s) à época dos estudos de delimitação, o que fez com que perdessem “uma área muito maior que ocupavam antes”, que abrangia as cabeceiras do rio Colorado (Franciscato, *op. cit.*). A realização desse trabalho de reconhecimento, em certa medida etnoarqueológico⁷⁴, em áreas que já se

⁷³ Tomo emprestado o termo de Orlandi (2008:59), que faz referência a um dos tipos de silêncio analisados pela autora: “silêncio fundador” é aquele que remete a uma dimensão criadora de significado, e que através do não-dito é capaz de atravessar o que está posto: é porque significa em si que faz sentido, e um sentido determinado.

⁷⁴ A etnoarqueologia a qual me refiro aqui diz respeito a um trabalho de análise de vestígios recentes. De acordo com Gustavo Politis (2007:58), há várias definições para a subdisciplina de etnoarqueologia, mas ela pode ser basicamente definida enquanto a aquisição de dados etnográficos para auxiliar em uma interpretação arqueológica, ou, ainda, enquanto o estudo da relação entre o comportamento humano e sua consequência arqueológica no

encontravam ocupadas por colonos há um tempo maior era muito difícil, motivo pelo qual, segundo Franciscato, a equipe de demarcação da Funai optou por trabalhar com o que “restou”: as terras mais recentemente transitadas. Assim, foram os vestígios que serviram como elo material de comunicação desde as primeiras expedições de reconhecimento do território e busca pelos isolados.

Uma vez que a materialidade produzida ou modificada pela presença dos “Massaco” é o cerne de todo o processo da proteção federal dedicada a eles, reservo este espaço para um aprofundamento deste assunto. Como ficará mais claro adiante, os rastros, vestígios e toda sorte de sinais produzidos no território demarcado são parte de um diálogo entre os servidores da Funai, os indígenas da TI Rio Branco, os indígenas em isolamento, e quem mais cruzar por essas terras. Se a apreensão dos hábitos, e mesmo a suposição de quem são esses “isolados”, se dá a partir da observação semiótica desses “sinais”, também os servidores da Funai emitem recados através de sua materialidade. Esse diálogo, no entanto, envolve ainda uma rara comunicação sonora indecifrável aos ouvidos dos representantes governamentais e “contatados” – e por esse motivo optei por nomeá-lo aqui de “comunicação não-verbal”.

Embora o linguista Eric Buysens (1972) considere como ato comunicativo apenas aquele em que há intencionalidade por parte de seu emissor, e classifique todos os outros processos interpretativos dos receptores enquanto “índices” – no sentido atribuído por Charles Peirce (2005) –, utilizo de uma nomenclatura baseada em uma definição mais flexível da comunicação. De um lado, um esforço de significação barthesiana (cf. Barthes, 2006) aparece repleto de intencionalidade, como veremos especialmente a partir das ações da Funai, enquanto o lado que compete à emissão de códigos dos indígenas em isolamento está possivelmente mais atrelado à aceitabilidade (cf. Kock & Travaglia, 2007), sendo relevante o que chega aos receptores independentemente de haver intencionalidade por parte dos emissores. De todo modo, é importante lembrar que o uso dos estrepes enterrados pelos indígenas em isolamento na TI Massaco seja um fator com relevante intenção, esteja ela imbuída apenas de um desejo de ferir, ou de transmitir algum recado – e assim contemplando em alguma medida o ato comunicativo proposto por Buysens.

A troca de informações entre esses interlocutores se inicia com a aproximação no território ocupado. Desde os primeiros relatórios das atividades nessa área, o uso dos

presente. Seu foco estrito nas implicações materiais do comportamento humano é o que a diferencia de outros tipos de etnografia, ou de observação social (cf. O’Connell, 1995; David & Kramer, 2001).

varadouros indígenas são apontados como ponto de partida: são diferidos pela equipe da Funai os varadouros indígenas centrais e suas ramificações, e como esses caminhos os guiam aos acampamentos, às áreas de pesca, coleta de frutas e mel. Os vestígios de pisadas, capim puxado, folhas e terras removidas são os que apontam as áreas mais ocupadas. Em junho de 1989, uma expedição nas proximidades da Serra João Antunes identificou 12 acampamentos abandonados que apontavam os locais escolhidos nas terras baixas e no período da chuva, quando parte dessas se tornam alagadas. As preferências das rotas marcadas pelos indígenas também são apreendidas, indicando uma maior recorrência dos trajetos por áreas mais abertas, em detrimento dos percursos em áreas de floresta, utilizados “quando se trata de acesso a áreas de caça ou quando não é possível atingir uma determinada região sem que o faça através de áreas abertas” (Equipe Biológica do Guaporé, 1989a). Embora não seja incomum que os varadouros das áreas de campo desapareçam ao se encontrarem com a região das florestas, onde mais obstáculos se interpõem para sua visualização, também são descritas passagens nela como “bastante sinalizadas”, através de galhos quebrados ao longo do caminho. Essas “quebradas” são citadas em vários momentos, interpretadas com mais de uma intenção. Neste contexto, aparecem como sinalizadoras de caminho, provavelmente por estarem dispostas nas laterais que marcavam uma reta, de forma a abrir este espaço para que seja percorrido. Em outros momentos, a altura em que se encontram essas quebradas indica a faixa etária de quem as fez, como se lembra Franciscato de seu aprendizado sobre esses reconhecimentos:

Chegamos em um local e tinha muito corte e quebrada baixos, até que vimos um sinalzinho num pau, ou seja, estavam coletando frutos. Enquanto os maiores coletavam e subiam na árvore, as crianças brincavam embaixo. Tem que se estar preparado para realizar este tipo de leitura (entrevista pessoal, 2016).

O que se compreende a partir desses galhos quebrados depende, assim, do contexto em que se encontram. As variáveis não são tão versáteis, contudo, em relação aos diferentes povos de que tratam. Essas apreensões partem dos servidores da Funai e dos indígenas contratados para compor a equipe, e somam-se quase indistintamente ao arcabouço de interpretações acumuladas pelas décadas de trabalho da instituição. Uma quebrada que atravesse horizontalmente a trilha pode ser vista por esses sertanistas como uma “linguagem universal da selva”, que para Sidney Possuelo significa um claro alerta: “Fique longe. Não ultrapasse” (Wallace, 2011:16). Foi assim que um ramo recém-quebrado, preso pela casca da árvore, que

balançava sobre o caminho de uma famosa expedição no Vale do Javari foi descrito – segundo Scott Wallace, o jornalista estadunidense que acompanhava a incursão – como “a cancela improvisada não impediria a passagem de uma criança, muito menos do nosso contingente de 36 homens bem armados. Mesmo assim, transmitia a mensagem – e advertência –, que Possuelo reconheceu e respeitou instantaneamente” (*ibidem*). Nesta expedição, a quebrada também era interpretada como um sinal de que a equipe havia chegado às proximidades do acampamento em que se encontravam naquele momento os indígenas em isolamento conhecidos como Flecheiros. Esse tipo de “barragem” também é identificado na TI Massaco (cf. Anexo G), e foi entendida, para além de uma mensagem de impedimento, como um dispositivo que sinalizará a passagem de alguém (Frente de Proteção Etnoambiental Guaporé, 2014a), e até mesmo que permite a observação da “frequência de passagem de pessoas na picada” (Frente de Proteção Etnoambiental Guaporé, 2013).

O uso metodológico da analogia é uma ferramenta recorrente da etnoarqueologia, dentro de um enquadramento de transferência de informação de um objeto ou fenômeno para outro baseado em certas relações de compatibilidade entre eles; quanto maior a similaridade, maior o potencial da analogia, mas o grau dessa semelhança sozinho não garante de forma alguma a força do argumento ou a veracidade das afirmações (Politis, 2007:55-6). No caso das especulações acerca dos indígenas em isolamento, a fragilidade dessas suposições não se encontra em uma distância temporal, como no caso da maioria dos estudos arqueológicos, mas numa inacessibilidade social que impede o emprego de “uma forma controlada de questionamento e de aproximação organizada”, presente no clássico método comparativo antropológico (Woortmann, 2005:106). Além disso, boa parte da produção material desses indígenas parece ser carregada com eles, o que se torna um agravante para a construção de hipóteses a seu respeito: apenas no ano de 2016, quando o 25º acampamento abandonado foi identificado pelo trabalho de fiscalização realizado no território dos isolados da Terra Indígena Uru-eu-wau-wau, foram encontradas duas pequenas panelas de cerâmica e um brinco de pena. Até então, não se tinha notícia da produção de cerâmica por esses indígenas, e a suposição sobre seu uso se dava através do depoimento de um dos indígenas Amondawa mais velhos da região, segundo quem essas panelinhas – que não contavam com sinal de uso no fogo – são utilizadas pelos isolados como estojo de guardar penas (Franciscato, entrevista pessoal, 2016).

Apesar da dificuldade, as analogias permanecem como ferramenta privilegiada neste trabalho de percepção dos indígenas em isolamento. Em 1989, dentre muitos objetos encontrados nos 12 acampamentos citados anteriormente, encontrava-se algo sem precedentes,

e que permanece exclusivo ainda hoje: uma ossada humana exposta. Os ossos estavam incompletos, havia fêmur, bacia, tíbia, perônio, braço, costelas, vértebras, crânio junto dos dentes superiores e “vários outros pedaços não identificados” (Equipe Biológica do Guaporé, 1989a). Nos arredores, os varadouros com seringas riscadas foram datados com aproximadamente sete anos de abandono, e este foi o único vestígio de óbito humano encontrado até então. De acordo com Franciscato (*op. cit.*), Antenor Vaz, ainda em 1989, teria se inspirado na referência catalográfica de Berta Ribeiro para tentar desvendar a etnia desses indígenas – buscava registros sobre grandes arcos, já que o encontrado mais lhes parecia “um varejão”. Aproveitando-se do material e contatos de que dispunha para investigar sobre a provável etnia desses isolados, empenhou-se em averiguar em que medida era possível projetar os vestígios encontrados aos costumes dos Sirionó. Embora tenha descrito alguma dificuldade em acessar tais informações, esse estudo o tornou convicto de que a compatibilidade entre os grupos da Massaco e da Bolívia era muito alta. Para Vaz, não apenas o arco, mas até mesmo a ossada encontrada fazia referência às práticas Sirionó. O rito funerário Sirionó também foi descrito por Holmberg com alguma semelhança à tal ossada:

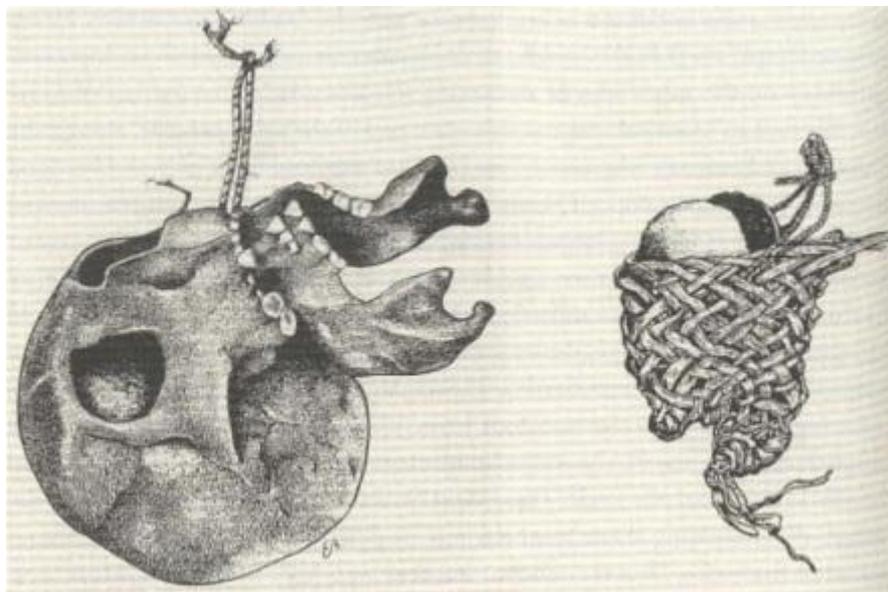
Aboriginally the Siriono do not bury their dead. The corpse, extended with arms to the side, is wrapped in two mats of motacú palm and placed on a platform in the house. It is not oriented in any special way. With the deceased are placed his calabashes filled with water, his pipes, and fire. No food is left. Once the corpse is disposed of the house is abandoned; but before leaving, the men shoot arrows in all directions through the house to drive out evil spirits. The band then moves on to a new location – often several days’ journey away (1950:87).

Ainda de acordo com o que relata Holmberg (*ibid.*:89), a disposição do corpo na casa em que vivia, no entanto, não encerra o contato com o morto. Após a decomposição da carne, os parentes do falecido são “obrigados a retornar e a queimar os ossos”, ou essa alma pode retornar na forma de um espírito ruim (*abačikwaia*) ou de um monstro (*kurúkwa*), causando doença e morte aos membros sobreviventes da família. O crânio, por sua vez, não faz parte do incineramento. Ele pode ser carregado de volta para a casa, e ali residir em uma cesta especial, disposta próxima ou abaixo das redes dos parentes imediatos do falecido, ou ser abandonado no local em que os demais ossos foram enterrados. Nenhuma regra parece predeterminar se o crânio será guardado ou dispensado, mas frequentemente aqueles que pertencem aos mortos mais recentes e profundamente sentidos são carregados e utilizados para fins de cura e de boa-venturança entre seus familiares. Essa informação soma a outro fator de grande importância

para que a etnia dos indígenas da Massaco seja considerada enquanto Sirionó pelos servidores da Funai: durante um dos primeiros avistamentos em que puderem observar membros desse grupo, notaram a presença do que lhes pareceu um crânio sendo transportado pelas mãos de uma das mulheres – que fugiam de serem avistadas (Vaz, entrevista pessoal, 2018).

A forma de rito funerário entre os Sirionó foi descrita por Alicia Fernández Distel (1984-5) ressaltando a prática em que os esqueletos eram carregados durante o nomadismo sazonal – sendo este o procedimento mais antigo praticado pelo grupo, já que os mais recentes implicavam no enterro dos restos mortais. No primeiro caso, o corpo passava por uma exposição ao fogo brando em uma plataforma funerária, seguido por outros procedimentos que variavam de acordo com o *status* do falecido; o acampamento era, então, abandonado, mas a plataforma era visitada regularmente, para a manutenção do fogo (Chaumeil, 2007:263). Em seguida, o corpo desidratado era colocado em uma grande cesta, e os ossos compartilhados entre os membros do grupo – que falavam com eles e os transportavam durante seus deslocamentos sazonais (*ibid.*).

Figura 14 – Restos mortais Sirionó, transportados durante migrações sazonais



Fonte: Fernández Distel, 1984-5 *apud* Chaumeil, 2007:264.

O fato de que outras ossadas expostas, enterros ou demais práticas funerárias não tenham sido notadas novamente mantém em aberto, para Algayer (entrevista pessoal, 2016), como essa questão é trabalhada pelos isolados da TI Massaco. Para Franciscato (*op. cit.*), no entanto, trata-se de um bom sinal de controle de sua mortalidade, uma prova da efetividade do trabalho de

vigilância do território – embora esteja consciente de que essa lacuna também pode existir em decorrência das expedições da Funai não adentrarem todos os acampamentos abandonados pelos indígenas, já que perseguem uma abordagem de não interferência. Há outra morte que é levada em consideração, contudo, através da ausência de um rastro que obteve grande destaque e permanece alimentando as reflexões sobre esses indígenas: uma pegada com dimensões em desconformidade com as demais. As marcas do pé descalço e “assentado”⁷⁵ apresentavam uma medida de 33cm, o equivalente a uma numeração 48 de calçados.

As aparições mais antigas registradas do “pezão” datam da década de 1950, e partem da memória do seringalista paulista João Monteiro, que se casou com uma indígena Makurap e era responsável por buscar mão de obra indígena na mata, e assim observou diversas vezes tais pegadas. Essas pegadas se diferenciavam em tal medida que alguns indígenas diziam suspeitar de que se tratasse de um grande homem de origem alemã. Em uma expedição realizada em setembro de 1989, a equipe da Funai seguiu sua busca por vestígios guiada pelo encontro da marca de pés descalços e de estrepes recém colocados em uma estrada aberta por madeireiros. A certa altura, o caminho desviava da direção que haviam se programado para seguir, motivo pelo qual desistiram dele e seguiram por cerca de 2km na direção oposta:

[...] ao atingirmos o alto de um morrinho, um membro da Equipe surpreendeu-se ao avistar (há uma distância de 200 metros) dois índios observando-o. Rapidamente tenta comunicar ao resto da Equipe que seguia-o. Os dois subsequentes, conseguiram avistar os referidos índios, quando já corriam em número de seis e emitindo gritos. Neste momento instaurou-se em nosso grupo um clima de apreensão (Reserva Biológica do Guaporé, 1989).

As lembranças de Rieli Franciscato, que integrava esta jornada, se referem aos indígenas avistados como altos e delgados – diferentemente daqueles que se encontram na TI Uru-eu-wau-wau, mais baixos e “parecidos com os Cinta Larga”. Para o sertanista, apesar da distância no avistamento, certamente tratava-se de uma pessoa idosa, com cabelos na altura dos ombros, bem escuro e armado. Nos últimos anos esse rastro não foi mais notado, de modo que essa ausência tenha comunicado à Funai o falecimento do “pézão”.

Neste encontro, um total de 16 indígenas foram rapidamente avistados, uma vez que ao notar o encontro todos – homens adultos e fortes, mulheres e adolescentes – teriam fugido “em

⁷⁵ Durante a entrevista, Franciscato enfatizou se tratar de pegadas com sua forma bem firme ao chão, sem nenhum sinal de “deslizamento” que pudesse aumentá-las.

clima de pavor” enquanto se comunicavam aos gritos. Também foi a primeira vez que um integrante de uma expedição teve a oportunidade de passar rapidamente por um acampamento ainda em ocupação. Por perceberem “a incontestável prova que é a fotografia”, a equipe aprovou a ida de um dos membros atrás dos primeiros dois indígenas avistados; ao retornar, souberam que, embora ele tenha seguido uma comunicação por gritos que ouvia entre os indígenas, não alcançou nenhum deles, mas encontrou seu acampamento. Voltava com uma das mais de 300 flechas ali dispostas, distribuídas um tanto em cada tapiri – em troca da aquisição, deixou em seu lugar um colar Apiaká⁷⁶. Notou, também, a presença de um adorno trançado de cabeça e algumas painéis de alumínio, embora esses indígenas tenham ignorado, ou se recusado a levar, uma painél deixada pela equipe da Funai, o que foi notado em uma expedição realizada no mês seguinte (Equipe Biológica do Guapore, 1989c). Essa atitude parecia comunicar o posicionamento dos indígenas:

O fato deles não pegarem é uma forma de mostrar resistência, ou seja, “você não interessam pra gente, não interessam as coisas de você”. Porque eles já tinham pego em um acampamento de um madeireiro que estava lá dentro da terra indígena, passaram e pegaram algumas painéis. Aí depois quando a gente encontrou com eles, em 1989, a gente deixou. Saímos em cima dos tapiris, fomos atropelar eles mesmo, aí como uma forma de minimizar esse encontro desastroso foi deixado um facão e uma painél – junto com umas fibras de tucum que havíamos coletado. O facão foi deixado na entrada da mata, com bainha, e a painél ficou do mesmo jeito, eles não levaram. Ela foi colocada até em cima de uma fibra de tucum, acho que pelo Antenor. O facão eles levaram, só que pegaram a bainha, levaram lá numa espécie de varadouro que passava em uma matinha, aí penduraram no meio do varadouro. Não sei o que queriam dizer com aquilo, mas penduraram lá, e o facão levaram (Rieli Franciscato, entrevista pessoal, 2016).

Todos os objetos encontrados são cuidadosamente descritos nos relatórios, assim como os resíduos alimentares e mesmo os excrementos humanos. Quando retornaram ao local do encontro, 40 dias depois, “mais uma surpresa deixa um estado de incompreensão”, pois tudo estava da mesma forma que haviam deixado, inclusive os dois facões e o colar oferecidos como brinde. Ainda assim, insistiram na oferta de brindes antes de regressarem desta expedição: somando aos presentes anteriores, foram deixados mais 4 brincos de pena de tucano, 1 pulseira de rabo de tatu e 2 pares de brinco Negarotê de concha, em uma tentativa de mostrarem-se

⁷⁶ Consta no relatório (Reserva Biológica do Guaporé, 1989) a descrição do colar: era feito de contas pretas, intercalando ossos de canela de passarinho com animais esculpidos em coco e um pássaro esculpido num coco de inajá (*Attalea maripa*).

amigáveis aos isolados. A localização dos 24 acampamentos encontrados até então, e a produção de estrepes nos arredores, era compreendida pelos funcionários enquanto um sinal de que estes indígenas encontravam-se bastante encurralados, embora ainda assim pacíficos a ponto de não haver registros de ataques partindo deles.

Ao mesmo tempo em que a equipe da Funai buscava emitir recados através de suas atitudes, o encontro ocorrido em setembro de 1989 serviu para que compreendessem melhor alguns dos vestígios com os quais vinham se deparando. Naquele dia, enquanto partiam da área em que os indígenas se localizavam, avistaram no caminho flechas e arcos infantis – como definem os conjuntos menores e mais rústicos encontrados – pendurados em arbustos, uma fogueira com resíduo de cera de abelha e pedaços de cará assado, local em que “chuparam mel e comeram cará”, além de manchas brancas no solo que, ao aproximarem-se, notaram se tratar de “lençóis” de tucum desfiado secando ao sol; contaram dez desses lençóis, cada um ocupando uma área não menor do que 5m², e eles estavam acompanhados de um marico⁷⁷ cada, contendo novelos de fios já secos. Ainda no caminho de volta, outro acampamento que estava “em pleno uso” foi encontrado: sua estrutura arquitetônica era igual às mais de vinte outras instalações localizadas anteriormente, porém o relatório afirma que desta vez puderam finalmente perceber a “dinâmica e organização sócio-espacial” (Reserva Biológica do Guaporé, 1989), algumas funções e motivos que apenas os vestígios abandonados não podiam dizer. Os seis tapiris que compunham este acampamento, com uma fogueira acesa em cada, contavam com 15 redes armadas e vários utensílios confeccionados de tucum. Além da distribuição desses objetos e das lenhas, arcos, flechas e jabutis parecer bastante definida, indicando que cada tapiri corresponde a um “sub-grupo”, possivelmente compreendido enquanto uma família nuclear, também foi a primeira vez que puderam compreender a estrutura horizontal de madeira que sempre encontravam em frente aos tapiris abandonados, pois neste dia as redes e maricos encontravam-se ali penduradas. O acampamento foi descrito como limpo e agradavelmente fresco, um ambiente convidativo que apresentava características de ter sido abandonado às pressas pelo grupo avistado. Embora tudo tenha ocorrido em menos de cinco minutos, a equipe buscou elucidar sua boa intenção com a tradicional oferta de brindes: ali deixaram dois facões, uma panela e um colar Nambikwara de conta preta com doze voltas. Pego como exemplo o marico descrito neste relatório para pensar no contato inferido através dos objetos: encontrados entre os indígenas em isolamento, sejam eles de origem industrial ou não, esses artefatos podem

⁷⁷ O marico foi descrito como tendo seu trançado e formato igual ao dos Tupari, diferindo apenas em nos detalhes que concernem ao “arremate da borda e a alça” (Reserva Biológica do Guaporé, 1989).

sempre ter sido encontrados ou roubados pelos indígenas – embora a aprendizagem de sua confecção seja parte de um processo mais complexo – tornando a identificação a partir deles bastante escorregadia.

Além de relatar toda a cultura material encontrada, o relatório denuncia os rumores que circulavam em Alta Floresta d'Oeste a respeito da pretensão de alguns madeireiros de exterminar esses indígenas. Os tapiris encontrados localizavam-se a 8km do barracão de um grupo de posseiros e a 9 km da estrada por onde transitavam caminhões e tratores de madeireiros. Compreendida como consequência dessa invasão, a produção de estrepes entre os indígenas em isolamento era notada em um volume cada vez maior. De forma semelhante à interpretação das quebradas, os estrepes copiosamente enterrados pelos Massaco são elencados a partir de três facetas, sendo elas: um recado da demarcação de seu território, um pedido de que se afastem, e um mecanismo de defesa, com o intuito de ferir. Muitos foram os pés (fortemente calçados) que acabaram feridos e pneus furados por essa ferramenta pontiaguda. De acordo com Altair Algayer (entrevista pessoal, 2016), o fato de que as invasões na área da TI Massaco foram diminuindo na mesma medida em que o uso dos estrepes foi aumentando fez com que os indígenas atribuíssem a paz que alcançaram a esse mecanismo. Assim, ainda hoje se tem notícia de grandes montantes de estrepes colocados ao longo de trilhas indígenas de caça na TI Rio Branco, como ocorreu em janeiro de 2016:

Quando eles vêm eles andam as aldeias daqui todinhas, vão até o Morro Pelado, a aldeia Figueira, aqui mesmo [na aldeia Castilho] ficam só escondidos, observando. Quando vão embora é que colocam estrepe. Enquanto estão andando por aqui eles não colocam, ficam acampados perto de um igarapé por aqui, mais longe. Eu fui pra lá e pisei em um estrepe deles. Eles colocam bastante, ao longo de 2km daqui pra lá. Lotaram de estrepe, nós tiramos 265 estrepes, muito, desse caminho que nós temos para ir caçar. Eu pisei e aí vim aqui, liguei para o pessoal da base de lá e eles vieram aqui pra gente tirar, porque demora a sarar quando a gente pisa, demora mesmo. Eu tava com uma sandália que é igual pau e furou. A gente cisma que tem alguma coisa no estrepe, porque quando fura inflama e demora a sarar. Mas eles usam isso aí quando vão embora pra gente não ir atrás deles, e aí a gente sabe que eles andaram aqui perto, porque toda vez que eles vêm eles colocam (Durval Kampé, entrevista pessoal, 2016).

Embora discorde da existência de alguma substância tóxica nos estrepes, a equipe da Funai acredita que “os estrepes colocados pelos isolados são uma maneira clara de comunicação, de que não querem aproximação com os índios do rio Branco” (Frente de Proteção Etnoambiental Guaporé, 2010), do mesmo modo como entendem o incômodo de suas

próprias expedições: “Como forma de preocupação a este fato, deixam inúmeros estrepes para mostrar rejeição à nossa presença. Por outro lado não deixaram de ocupar a região. A atitude é clara que não querem uma aproximação” (Frente de Proteção Etnoambiental Guaporé, 2013). Em uma recente incursão, no ano de 2014, muitos estrepes foram colocados nos limites da fazenda 7 Galhos, próxima ao igarapé de mesmo nome, e também nos arredores da base Massaco, em um acontecimento marcante detalhado na introdução deste trabalho. Mais de 300 estrepes teriam sido recolhidos deste evento, e ainda hoje os servidores relatam encontrar alguns dos que foram colocados nessa época. Marca principal da presença dos indígenas da TI Massaco, os estrepes costumam ser recolhidos e expostos: na casa em que se encontra o comunicador via rádio da aldeia Figueira, na TI Rio Branco, haviam estrepes enfeitando a parede; na aldeia Castilho, os estrepes estavam cuidadosamente guardados, e também na base Massaco eles enfeitam as paredes, junto de um único longo arco e de outros objetos. No início das ações da FC Guaporé, era comum aos servidores a retirada de arcos e demais objetos produzidos pelos indígenas em isolamento, mas essa prática mudou em consonância com suas próprias iniciativas frente às ações de não contato (Vaz, entrevista pessoal, 2018).

Figura 15 – Estrepes expostos na parede do posto na aldeia Figueira



Fonte: Fotografia da autora, 2016.

Figura 16 – Objetos expostos na parede da base Massaco



Fonte: Fotografia da autora, 2016.

Figura 17 – Um dos dois cestos repletos de estrepes coletados em 2014 na base Massaco



Fonte: Fotografia da autora, 2016.

Essa incursão “ousada” e inédita até a base Massaco e as proximidades da fazenda foi encarada com bastante estranheza pela equipe da Funai. Da fazenda em que deixaram estrepes, levaram consigo um pote de verniz, cuja tampa retiraram com um furo de estrepe e o conteúdo despejaram próximo ao local em que o encontraram. Levaram, assim, um objeto que se entende oferecer uma função similar à de uma panela. Na visita que fizeram à base Massaco não houve coleta de nenhum objeto, possivelmente pela presença do servidor Paulo da Silva. É curioso pensar, a esta altura, como a reunião e exposição de seus objetos pode ter sido entendida quando da visita dos indígenas em isolamento à base, uma vez que a parede em que estas coisas se encontram é aberta e visível ao terreno, e foi em frente a ela que Silva encontrou três indígenas enterrando estrepes. Apenas é possível acessar, no entanto, o que esses objetos representam do ponto de vista da Funai e seus colaboradores, e sua dificuldade em compreender o que essa aproximação pode comunicar a respeito da intenção desses indígenas. Para Algayer (entrevista pessoal, 2016), a efetividade da colocação de estrepes e o provável aumento populacional dos últimos vinte anos podem estar motivando uma iniciativa de expansão territorial, especialmente levando em consideração que a área da fazenda 7 Galhos foi apontada enquanto local de ocupação desses indígenas à época dos estudos de demarcação.

Ao longo das mais de duas décadas de fiscalização no território, a experiência da equipe tornou possível que não apenas a idade de determinados cortes em plantas e troncos de árvores e demais vestígios fossem avaliados, como também o tipo de ferramenta utilizada. Quando as expedições se iniciaram na Reserva Biológica do Guaporé, era bastante comum que encontrassem machadinhas de pedra, notadamente ainda em utilização em alguns acampamentos. Nos últimos anos, os cortes eram identificados como sendo realizados através de ferramentas de metal, em geral bastante desgastadas, porque “comiam” as plantas e troncos que cortavam. Em 2012, uma espécie de corte “picado”, com menos de dois centímetros de largura, passou a ser notado – em seguida, os servidores se depararam com uma antiga e gasta picareta deixada em um tapiri em desuso. As últimas aquisições de ferramenta dos indígenas em isolamento que são de conhecimento da Funai haviam sido há mais de duas décadas, quando os madeireiros e posseiros ainda ocupavam ilegalmente o território. Desde então os Massaco não contaram com novas oportunidades em que pudessem acessar panelas e facões. Assim, com a constatação de vestígios que aparentavam o uso de ferramentas de metal no fim de sua vida útil, a equipe da FPE Guaporé optou por agir através de uma oferta de brindes, deixando facões dentro do território tradicionalmente ocupado por esses indígenas, em vista de tentar evitar que

eles buscassem entrar em contato motivados pelo objetivo de adquirir novas ferramentas. O oferecimento dessas ferramentas no ano de 2012 enfraquece, portanto, a hipótese de que a estranha aproximação ocorrida em 2014 seja motivada pela necessidade de novos instrumentos.

Figura 18 – Machadinhas de pedra dispostas ao lado da televisão na base Massaco



Fonte: Fotografia da autora, 2016.

Figura 19 – Ferramentas deixadas na margem do caminho dos indígenas



Fonte: Frente de Proteção Etnoambiental, 2012

Com o acompanhamento das reações dos indígenas em isolamento, a equipe da Funai busca, também, entender como suas próprias ações são recebidas. Uma das maneiras mais significativas de fazê-lo é através da picada que conecta a base Massaco ao interior da reserva: “é de fundamental importância que a FPE Guaporé mantenha o monitoramento da picada para

acompanhar e identificar qual é a atitude dos índios isolados em relação a presença desta” (Frente de Proteção Etnoambiental Guaporé, 2013b). A tentativa de compreender o que comunicam os indígenas em isolamento vem acompanhada de grandes esforços em transmitir suas intenções: para além do uso obrigatório do uniforme da Funai por todos os integrantes das equipes de todas as expedições de fiscalização, de modo que sejam sempre observados enquanto um grupo que se difere dos demais, a FPE atuante na TI Massaco também construiu para si um símbolo que a represente. Em todos os acampamentos e picadas abertas por eles, nas entradas que levam à base Massaco e mesmo na situação acima descrita, em que optaram por deixar objetos para serem recolhidos pelos isolados, uma marca de peixe vem sendo cravada como forma de identificação. Com ela, os servidores esperam que suas atitudes de mínima interferência no território sejam reconhecidas e os diferenciem dos demais invasores que por ali passaram e eventualmente venham a passar.

A ideia de criar para o grupo um símbolo próprio surgiu entre os anos de 1991 e 1992, em meio às iniciativas que buscavam formular metodologias adequadas para a execução do trabalho, ainda recente, da proteção “à distância” realizada pela Funai. Assim, a equipe se deparou com a necessidade de deixar sua “marca diferenciadora”, inspirada pela proposta por trás do uso obrigatório do uniforme, e passou a cravar um “X” nas árvores dos acampamentos em que pernoitavam, ou nos locais onde deixavam vestígios. Com o passar do tempo, notaram que se tratava de uma marca demasiadamente comum, e que era utilizada até mesmo por alguns madeireiros na região; segundo Altair Algayer (entrevista pessoal, 2018), ao fechar as duas extremidades desse “X”, de modo que o desenho formasse, em sua concepção, a imagem de um peixe, a figura poderia ser identificada e diferenciada com maior facilidade, além de possibilitar uma outra interpretação, talvez mais significativa, para os Massaco. O coordenador da FPE Guaporé ressalta com pesar que o símbolo também seja utilizado por organizações evangélicas, e afirma veementemente que sua escolha não possui relação alguma com esse uso – que acredita ter surgido, ou se popularizado na região, em um momento posterior ao que optou por grafar a marca, quando já não lhe pareceu possível alterá-la.

Figura 20 – Marca feita pela equipe em um local de pouso durante uma expedição, em 2010, e placa com o desenho de peixe fixada na entrada da picada que vem do interior da reserva para a base Massaco, em 2014



Fonte: Frente de Proteção Etnoambiental, 2010; 2014b.

Assim, para além da busca por compreender o que dizem os indígenas em isolamento através de seus rastros, vestígios e sons – como os gritos ou a comunicação através de batidas nos troncos das árvores, notada entre os isolados pelos indígenas da TI Rio Branco e pelos servidores da FPE Guaporé – também estes interlocutores buscam se fazer compreensíveis. Do mesmo modo que a equipe da Funai, ao pretender que seus próprios vestígios transmitam uma mensagem, alguns dos indígenas da TI Rio Branco afirmam que gostariam de deixar, no território fronteiro com os Massaco, um de seus arcos. O objeto seria oferecido para que os isolados pudessem ver como outros tipos de arco são confeccionados, e também com o intuito de esclarecer as semelhanças que possuem: “as vezes eles não sabem que nós somos indígenas” (Durval Kampé, entrevista pessoal, 2016). A ideia, no entanto, não foi levada a cabo devido ao constante diálogo da Funai, clamando para que os indígenas vizinhos não busquem travar relações com os “arredios”, e especialmente pelo receio, da parte dos indígenas da TI Rio Branco, de que o arco que produzem possa vir a ser uma arma mais apropriada para que sejam atacados. Esse ponto de vista se baseia na conclusão de que os grandes arcos utilizados pelos isolados são inviáveis em meio à floresta, possuindo então uma utilidade restrita às áreas de campo; segundo diziam-me os indígenas e servidores, a única maneira que podem conceber a respeito de seu uso exige que quem o manipula esteja deitado no chão e utilizando ambos os pés e mãos (cf. Anexo H)⁷⁸. Ao oferecer um arco menor e mais versátil, Durval Kampé (*op. cit.*) afirmava temer que estaria possibilitando um ataque de seus vizinhos em isolamento.

⁷⁸ O uso do longo arco Sirionó, no entanto, é descrito no final da primeira metade do século XX por Allan Holmberg (1948; 1950) de modo distinto: o arco, possivelmente o maior confeccionado no mundo, medindo em média de dois a três metros, é segurado em seu meio com a mão esquerda, pendendo o topo em um ângulo de cerca de 30º,

Justifico a existência de uma comunicação não-verbal, por fim, tendo em vista a existência de uma “via de mão dupla” quanto à leitura dos vestígios no território. Quando se deparou com os indígenas em isolamento pela primeira vez, em 1994, Altair Algayer afirma ter vivido os três ou quatro minutos mais longos de sua vida, em que pôde entrever um de seus vestígios sendo percebido pelos Massaco:

O meu coração batia muito forte vendo aquelas figuras na minha frente. Os índios estavam a uns dez metros, ou menos ainda, de distância, e eu parado num lugar limpo de floresta. Não queria fazer nenhum barulho para não chamar a atenção. Eles não nos viram. Se levantassem o olho iam ver eu e o Rogério, porque estávamos à vista. Eles já tinham visto um vestígio nosso: uma folha de palmeira que eu tinha cortado (Algayer, 2015:362).

As informações trocadas por essa comunicação, no entanto, podem ser acessadas neste trabalho partindo apenas da perspectiva dos servidores da Funai e dos indígenas habitantes da TI Rio Branco. Através desses interlocutores, junto da pesquisa bibliográfica trabalhada anteriormente, os indígenas em isolamento na TI Massaco vão tendo sua imagem construída em um processo que acaba de completar 30 anos de seu início institucional. Para a equipe da Funai, além de sua função primordial, que é a de assegurar a existência desses indígenas, a convivência que travam à distância alimenta uma curiosidade repleta de emoções.

Nesse encontro, eu estava com aquelas máquinas fotográficas antigas, que você puxa o filme na catraca e faz barulho, e também faz barulho na hora de tirar a foto. Máquina barulhenta. Estava tudo tão quieto ali que o clique daquela máquina seria um barulho alto, e é bem provável que os índios iriam escutar e ver a gente. Eu não queria isso. Não registrei a foto para não chamar a atenção. Até hoje não temos uma foto dos índios isolados da Massaco. Eles conversam entre eles em um cochichinho, bem baixinho, também para não alertar ninguém possivelmente por perto. Eles ficaram uns três minutos ali, e viraram, pegaram o rumo e foram embora. Não viram a gente. Aquilo, pra mim, foi muito forte. [...] Depois de alguns anos já, andando na floresta, vendo vestígios, tentando imaginar como esses índios seriam, de repente, estava vendo eles (*idem*:363).

de modo que sua base não toque o chão. Os pés do caçador são mantidos afastados, o braço esquerdo rígido e o direito ocupa a função de segurar a flecha, ao mesmo tempo em que curva o arco ao puxar sua corda com os dedos restantes. O arco é curvado com a maior distância permitida pelos braços, e, quando a corda passa sua cabeça, o caçador a inclina sobre a flecha para mirar, retirando-a em seguida para atirar. Aqueles que caçam sempre fazem uso de uma proteção de algodão no pulso, evitando assim que sua pele seja ferida. Segundo Holmberg, os Sirionó afirmavam àquela época que um arco pequeno “não era bom” (1950:15).

Aos poucos, através do que apreendem esses olhos externos, os indígenas em isolamento da TI Massaco passam a consolidar um espaço não apenas na burocracia federal, mas no histórico dos povos originários que habitam o território brasileiro.

3.2 – E então, o que se vê?

A confirmação da presença física dos Massaco – mesmo que feita indiretamente, por assim dizer, sem imagens de pessoas, mas apenas por seus rastros e produtos, evidências de suas ações e movimentos – se apresenta como um pontapé inicial para que, na sequência, se indague sobre quem são, e se parta em busca de diferentes tipos de evidências que sustentem as hipóteses a esse respeito. Os objetos aqui são encarados do ponto de vista da “cultura material”, embora essa abordagem, marcada pela imposição de uma perspectiva ocidental sobre os fenômenos ameríndios, venha caindo em desuso (Santos-Granero, 2009:2) – isso acontece devido a inacessibilidade do pensamento e da fala nativos apresentada neste caso. Dessa forma, meu esforço será de trazer o que se vê nos indígenas da TI Massaco, quando são vistos, abordado por “quem fala” através de um exercício de compilação desse conhecimento etnográfico indireto.

Tendo em vista o risco de imprecisão que se corre ao estabelecer a identidade de um grupo exclusivamente a partir de objetos, rastros, vestígios e rápidos encontros, busco apenas descrever aqui o que se narra a respeito desses indígenas. As relações entre a cultura material, a sociabilidade, a linguística e a etnia são complexas e difíceis de apreender, “pois os processos de construção das identidades e alteridades são dinâmicos, interativos e heterogêneos e podem se manifestar de diferentes maneiras em termos de materialidade” (Silva & Noelli, 2017:56), dificultando uma classificação correlacional de pertencimento. A título de exemplo, relembro o “complexo do marico”, sugerido por Denise Maldí, que diz respeito a povos de distintas famílias linguísticas e etnias, mas busca correlacionar um objeto utilizado por povos vizinhos ou que tradicionalmente ocupavam a área específica do Médio Guaporé. Segundo os elementos de cultura material que atestavam inequívoca similaridade para Denise Maldí, a ausência da mandioca brava e o consumo cerimonial da chicha não foram elencados enquanto características principais e exclusivas que uniriam esses grupos por serem encontradas em uma ampla região, “estendendo-se até o Pakaas-Novos” (1991:243). O que Maldí provavelmente não tinha conhecimento a essa altura é que também a confecção do marico talvez não possa ser considerada enquanto atributo tradicionalmente exclusivo dos Ajuru, Makurap, Jabuti, Aruá,

Koaratira e Sakirap (*id.*:266), já que foi notada entre os indígenas em isolamento denominados Yvyraparakwara (Franciscato, entrevista pessoal, 2016), que habitam a TI Uru-eu-wau-wau, compreendendo as proximidades do rio Pacaás Novos. Não obstante, tais correlações material-imateriais necessitam exame aprofundado, pois podem ser complexificadas, por exemplo, por redes de troca e sistemas regionais pluriétnicos, assim como pela apropriação, por parte dos grupos em isolamento, de artefatos de populações indígenas e não indígenas vizinhas.

Voltemos à Terra Indígena Massaco. Se o impedimento do contato oficial faz com que a identidade do grupo indígena que vive ali seja construída através da conexão entre as informações disponíveis e os vestígios localizados pela equipe da Funai, em 2015 a FPE Guaporé completava a marca do centésimo conjunto de tapiris encontrado, ilustrando o volume considerável de informações coletadas ao longo de três décadas. Na planilha em que constam os acampamentos enumerados, também aparece o nome dos funcionários que estavam presentes, as coordenadas geográficas, as características dos tapiris e sua idade aparente, que aferem através de aspectos como a decomposição dos materiais constituintes e da “sujeira” das plantas que reocupam o local, em geral “limpo” através de queimadas meses antes de que o acampamento seja erguido. Quantas dessas composições em uma forma diagonal nomeadas de “rabo de jacu”⁷⁹ compunham o acampamento e qual a sua configuração são os principais elementos descritos: diferenciam tapiris de moradia, ainda que essa moradia dure em média quatro meses, daqueles chamados tapiris de trânsito ou caça, geralmente compostos por um ou dois tapiris em um contexto de menor ocupação. Os tapiris de moradia em geral aparecem com grandes estruturas que, como dito anteriormente, são o local em que as redes (forradas com uma vegetação rasteira semelhante a um pasto, segundo Algayer [entrevista pessoal, 2016]) e maricos são pendurados, enquanto os de caça costumam contar apenas com uma forragem ao solo de folhas de palmeira aricuri (*Syagrus coronata*) ou de açaí (*Euterpe oleracea*) sem talo. Todos os tapiris registrados contam, no entanto, com local de pernoite e de fogo – de outro modo são considerados “improvisados” e não são inseridos na lista de tapiris da FPEG (Frente de Proteção Etnoambiental, 2011).

O local escolhido para que os tapiris sejam construídos é limpo, algumas vezes notadamente através do uso de fogo, e são posicionados em frente uns aos outros, fechando um círculo com o apoio das árvores ao redor. A estrutura diagonal ovalada do rabo de jacu é afixada

⁷⁹ Os jacus são aves de grande porte do gênero *Penelope*, comuns nas zonas de floresta brasileira. O termo empregado para designar a forma das construções de moradia dos indígenas em isolamento na TI Massaco faz alusão à cauda longa, diagonal e com a parte interior côncava destas aves.

através de uma amarração em árvores que permanecem de pé, e se assemelha em alguma medida às “cabanas” fotografadas por Holmberg na década de 1940 entre os Sirionó (cf. Anexo D); cada um dos rabos de jacu conta com uma fogueira individual, e aparentam abrigar um subgrupo, ou uma família nuclear. Na armação de madeira interna já foram encontradas mais de 40 redes, com cerca de 8 em cada unidade de rabo de jacu. Diferentemente da estrutura encontrada entre os indígenas em isolamento na Terra Indígena Uru-eu-wau-wau, construída com uma cobertura horizontal, os tapiris dos Massaco não impede que se molhem com as chuvas – indicando para alguns dos servidores que essas águas não configuram um incômodo.

Figura 21 – Visão geral do tapiri número 89 (esq.) e tapiri número 98 (dir.)



Fonte: Frente de Proteção Etnoambiental Guaporé, 2012; 2015.

Figura 22 – Detalhe de amarração na estrutura interior do tapiri 75 (esq.) e estrutura interna do tapiri 99 (dir.)



Fonte: Frente de Proteção Etnoambiental Guaporé, 2012; 2014a.

As fogueiras individuais encontradas nos rabos de jacu apresentam vestígios de alimentação, mas é comum que uma fogueira maior apareça afastada dos tapiris, indicando um uso coletivo para caças de grande porte. Os vestígios alimentícios indicam uma preferência notável destes indígenas por jabutis e caracóis, além de antas, porcos do mato, jacarés, veados-campeiros, macacos, quatis, pacas, mel, frutos de patauá, castanhas e um tubérculo semelhante ao inhame, muito procurado (Algayer, entrevista pessoal, 2016). Segundo Durval Kampé (entrevista pessoal, 2016), é possível notar, entre seus vizinhos em isolamento, o consumo de gongo, como se referiu às larvas de uma família de besouros que se alimentam de algumas espécies de palmeiras. A pesca também é uma opção que se mostra efetiva, porém aparece nos vestígios em menor número, “por mais que as águas sejam propícias e o cipó [planta conhecida como timbó, cuja seiva tóxica permite que os peixes sejam apanhados com as mãos] esteja disponível” (Algayer, *ibid.*). Os crânios de animais de médio e grande porte – especialmente das antas, porcões e veados – não raro são encontrados espetados no topo de longas varas de madeira, ao redor dos tapiris, passando uma impressão de exibição de troféu aos espectadores que descrevem a cena. Para facilitar a utilização constante do fogo registrada nos relatórios, é dito entre os servidores que os Massaco carregam consigo uma “tocha olímpica”, como apelidaram uma capemba amarrada com cipó em formato cônico e recheada com um facho de gramíneas secas, provavelmente em chamas. O uso de alguma fonte de breu também é notado nas expedições de fiscalização (Frente de Proteção Etnoambiental, 2013a), podendo auxiliar o uso de brasas. Além disso, o breu é notadamente utilizado para compor uma mistura que atua na fixação, auxiliando a encastoar pontas de flecha (Vaz, entrevista pessoal, 2018).

No que diz respeito à aparência física destes indígenas, sempre tão brevemente observados, as informações são variadas. Seus cabelos, como já dito anteriormente, apresentam dois padrões vistos tanto entre a equipe de proteção quanto pelos indígenas da TI Rio Branco: um deles muito liso, primoroso e longo até a cintura, e o outro mais curto, na altura dos ombros, e com uma aparência menos alinhada. As interpretações dessa distinção variam desde uma marcação de subdivisão de grupo até uma marcação temporal, talvez ritual, que relacione a mudança no cabelo com alguma época específica. Vez ou outra são vistos com embiras amarradas à cintura, que, segundo interpretações de servidores da equipe da FPE Guaporé, podem representar uma distinção de liderança, ou apenas demonstrar que estão prontos para uma possível caçada bem sucedida, cuja presa deverá ser amarrada de modo a ser transportada pelo caminho. Para além das hipóteses, e da nudez constante em todos os depoimentos, uma espécie de tapagem vaginal e peniana também foi notada, embora sua recorrência não seja

absoluta. Os relatos não apresentam detalhamento de pinturas, perfurações ou acessórios, e a tensão presente nos raros e breves encontros são claramente um empecilho para a observação dessas minúcias.

A análise dos acampamentos de moradia não apresenta sinais claros de dança, o que provavelmente deixaria rastros de chão batido em algum ponto específico. Também nenhum vestígio de instrumento musical foi reconhecido até o momento. No quesito medicinal, no entanto, dois conjuntos de pedras que se assemelham a uma base e uma haste de pilar foram interpretadas, devido ao seu tamanho diminuto, enquanto utilizadas possivelmente para o preparo de ervas de cura ou algo que se assemelhe. Por serem rasos e pequenos, com cerca de um palmo de diâmetro e quase nenhuma profundidade, os pilões pareciam à equipe da Funai não possuir capacidade suficiente para um preparo de alimentos. Para fins de transporte, os objetos mais utilizados são vasilhas confeccionadas de capemba – uma espécie de folha mais larga e espessa, semelhante às estruturas brácteas, que se desprende da copa das palmeiras – em geral retiradas da paxiúba (*Socratea exorrhiza*) ou do açai. O deslocamento de objetos aparece, no entanto, como um fator de grande relevância: durante as trocas de acampamentos, carregam consigo as redes, instrumentos de corte e tantos outros objetos que por ora é possível apenas especular, embora alguns tradicionalmente sejam deixados para trás, como é o caso dos cabos que costumam integrar as ferramentas de metal, a exemplo do machado. Por esse motivo, quando a equipe da Funai recorre à oferta desses objetos, eles são deixados sem os cabos, já que observam que essas partes são confeccionadas a medida em que seu uso requer; em algumas expedições, foram notados pedaços retirados dos troncos das árvores em um padrão de formato e dimensão muito semelhante ao dos cabos originais desses machados.

Uma vez que não há maneira de termos conhecimento do quanto o modo de vida atual desses indígenas foi afetado pela chegada massiva dos colonizadores, algumas questões a respeito de suas práticas alimentares e de moradia permanecem sem consenso do ponto de vista dos funcionários da Funai e de seus vizinhos indígenas. Para alguns, trata-se de um grupo que não praticava a agricultura, sendo tradicionalmente caracterizado como caçador-coletor, enquanto outros acreditam que o hábito de cultivar roças tenha sido abandonado em vista de favorecer um deslocamento estratégico motivado pela sobrevivência⁸⁰. Seu seminomadismo

⁸⁰ A FPE Guaporé, também responsável pelo território com restrição de uso denominado Terra Indígena Tanaru, em que se encontra o “índio do buraco”, ofereceu frutas e tubérculos a ele por mais de dois anos, até que finalmente sua primeira roça começasse a ser cultivada. Desde o primeiro sinal de massacre envolvendo este indígena em 1996, no entanto, os vestígios apontavam uma prática de agricultura (Algayer, 2015:372).

sazonal apresenta características cíclicas bastante demarcadas dentro do território delimitado, especialmente atreladas aos períodos de seca e de cheia dos cursos de água. Através do apanhado de informações coletadas durante longo tempo a respeito de seus tapiris e varadouros, e também com uma análise acurada de sinais de fogo capturados através de satélite, as preferências de ocupação da Terra Indígena Massaco vão contribuindo para interpretações a respeito da expansão e das práticas de sociabilidade atuais. De acordo com a equipe de fiscalização, não há dúvidas de que os indígenas estão divididos em dois grupos, e cogitando a possibilidade de que um deles ainda conte com uma segunda e menos distanciada divisão. Para eles, é certo que os dois grandes grupos se encontram no período de estiagem, e também que realizaram trocas ou divisões das ferramentas de metal oferecidas pela equipe (Frente de Proteção Etnoambiental, 2013a). Até mesmo um apontamento da importância de um local específico, seja ela de qual natureza for, foi ressaltado através de um apanhado das informações coletadas desde 1988: neste lugar, há indícios da presença dos indígenas em todas as épocas do ano, ainda que seus tapiris não estejam montados nas proximidades, “tudo indica, pela concentração dos vestígios, que essa região, representa e resguarda, fatos e acontecimentos, de suma importância para o povo, que vão além da busca de suprimentos para seu auto sustento, e que ali é o âmago do seu território” (Frente de Proteção Etnoambiental, 2014b).

A análise temporal apurada dos vestígios que os servidores e mateiros realizam possui um alcance que varia entre minutos, horas e alguns anos. Através dela, descrevem um comportamento furtivo dos indígenas em isolamento (Frente de Proteção Etnoambiental, 2011), e conseguem notar momentos em que são acompanhados à distância ao longo de suas expedições. Para além dos rastros de pegadas e das quebradas deixadas pelos indígenas que os observam, sua ação, devido à essa presença, comunica uma clara – e fisicamente dolorosa – insatisfação:

Com certeza os índios acompanharam e visualizaram a nossa equipe, pelo menos num trajeto de uns dois dias de caminhada, nos campos abertos do cerrado, no percurso entre as cabeceiras dos afluentes da margem esquerda do rio Baía Rica. Vendo o nosso trajeto se adiantaram para colocarem estrepes na trilha a nossa frente (Frente de Proteção Etnoambiental, 2013a).

Mas, se a orientação da equipe através dos rastros vem sendo construída como uma fonte confiável de compreensão e “alarme” sobre as atividades desses indígenas, a habilidade de apontar uma presença “estranha” tipicamente aguçada dos cães pode ser colocada em questão.

Isso porque o casal de caninos que habitavam a TI Massaco no momento da aproximação dos isolados à base em 2014 não apenas deixou de alertar essa aproximação através de latidos, como se mantiveram próximos e chegaram a seguir os indígenas quando estavam se retirando para o interior da reserva. Embora os rastros analisados durante as expedições de fiscalização eliminem a possibilidade de que os indígenas em isolamento possuam cães, ouvi dizer, quando estive na TI Rio Branco, que um dos cachorros da base Massaco desapareceu por algum tempo, e suspeitam que tenha permanecido entre os isolados nestes dias. Durante as noites que passei na base, era comum que a cachorra que ali permanecia latisse sempre que notasse algo de estranho, o que aconteceu diversas vezes, e aponta para a direção de que talvez a categoria de estranhamento não seja adequada para definir sua relação com aqueles indígenas. A mesma afinidade não pôde ser encontrada em uma suposta aproximação dos Massaco à TI Rio Branco, que foi notada no ano de 2013 pelos cachorros que acompanhavam um grupo de mulheres e crianças na coleta de gongos e patauás na mata. Ao escutar algumas vezes se aproximando, os cachorros seguiram em grande alvoroço mata adentro, momentos depois retornaram “com gritos como se tivessem levado uma surra ou sido atacados” (Frente de Proteção Etnoambiental, 2013a) – esse acontecimento só foi associado aos indígenas em isolamento dias depois, quando estrepes foram encontrados no mesmo local.

A compreensão de um confinamento proporcionado aos indígenas em isolamento na TI Massaco aparece claramente ao longo dos relatórios da equipe da FPE Guaporé. Ao notarem uma atividade constante de colocação de estrepes em praticamente todas as regiões fronteiriças com a terra indígena demarcada, demonstram-se preocupados com uma possível tentativa de enfrentamento, expansão territorial ou mesmo deslocamento, já que a definição dessas fronteiras não foi instituída conjuntamente com os indígenas, e nem é possível que esses direitos adquiridos sejam de seu conhecimento. O que constitui um povo indígena, aqui, está concomitantemente acompanhado da constituição de “seu” território em um movimento que parece inseparável, desde as primeiras expedições de busca até as recentes atividades de fiscalização, durante todos os processos. A imagem de um povo que não se vê ou se conhece, desde a origem do nome “Massaco”, escolhido para designar esse território, apresenta a maneira pela qual uma população, cultura, sociedade, ou “povo indígena” é formado, a partir de “referências” que têm como base certos elementos indiretos, como vestígios materiais e depoimentos de pessoas que vivem nos arredores do local. O esforço dessa construção, contudo, aparece constantemente acompanhado de uma preocupação com a garantia de sua existência: ao notarem vestígios infantis e a recente divisão em mais grupos, por exemplo, a equipe da

Funai se mostra apreensiva com os limites territoriais que lhes são impostos. Avaliam os vestígios alimentares em busca de confirmarem, através da recorrência, sua preferência, e assim tornar possível uma manutenção à distância – quando estive na base Massaco, pude acompanhar a elaboração de um projeto que objetivava um rastreamento quantitativo da presença da fauna e flora notadamente utilizada entre os indígenas com a ajuda técnica de biólogos e especialistas afins, de modo que seja possível “reabastecer” o território caso se note uma diminuição destes elementos. A iniciativa se mostra preocupada em viabilizar uma população caçadora-coletora crescente em um território restrito, ainda que não pareça se ver enquanto uma solução definitiva para esta delicada questão. Assim, os limites espaciais impostos a pessoas que, a princípio, desconhecem tal realidade, e com as quais não é possível travar um diálogo a respeito de suas necessidades, apresenta novos desafios para sua salvaguarda.

Como tratado no primeiro capítulo deste trabalho, as políticas de proteção permanecem em constante disputa quanto às metodologias que devem ser empregadas na execução de seu trabalho, até mesmo no que diz respeito à realização ou não do contato. Trazendo alguns detalhes sobre como essa tarefa é exercida pela Funai no contexto específico da Terra Indígena Massaco, busquei aqui contribuir com esse debate através de uma etnografia da bibliografia disponível e do discurso daqueles que formulam uma imagem desses indígenas. Esse esforço se dá somando e partindo das suposições – sobre sua etnia, suas necessidades e segurança –, que buscam genuinamente contribuir em alguma medida com a existência desses indígenas, seja através de registros etnográficos, da promoção de debates a seu respeito ou da execução de atividades que têm por objetivo garantir seu bem estar.

Considerações finais

Ao longo deste trabalho busquei apresentar o modo pelo qual um povo desconhecido foi ligado a uma terra – e vem, também, sendo tentativamente vinculado a uma cultura, a um grupo etnolinguístico e a uma história –, e como essa conexão vem sendo mantida para que a proteção desse território permaneça, através de provas constantes de sua existência – pois é isso, minimamente, que garante justamente o direito à terra. Tratei a respeito das estratégias adotadas para que esses indígenas continuem sendo protegidos (ou vigiados) e, assim, continuem “existindo” – real e figurativamente, dentro das burocracias institucionais e do imaginário nas cercanias. O procedimento de demarcação de terras, no entanto, acaba por tornar-se uma via de mão dupla que coloca em questão a possibilidade de que sua sobrevivência seja sustentável quando pensada a longo prazo. Ao mesmo tempo em que a demarcação de terras trata de um processo que serve, desde seus primórdios, aos interesses de “plena regularização capitalista da propriedade fundiária” (Oliveira, 2016:272), as questões humanitárias recorrentemente evocadas vão além de recursos meramente retóricos.

Essa espécie de “confinamento” provocado pelas restrições que surgem com a delimitação de uma terra indígena apresenta alguns aspectos alarmantes. Arelada aos serviços de demarcação e manutenção das Terras Indígenas está a expulsão de invasores, ação que enfrenta inúmeros desafios, mas vem apresentando resultados em muitos casos efetivos; em decorrência da diminuição de conflitos, o volume populacional desses povos vem sendo, ao que parece, notadamente ampliado – ou assim apontam as constatações dos responsáveis pelas FPEs Guaporé e Uru-eu-wau-wau. Certos de que a proteção da área proporciona qualidade de vida aos indígenas em isolamento, sua presença inédita nos limites da Terra Indígena aparece como um fator preocupante:

A atitude deles até agora foi clara, usando como estratégia de defesa para proteger seu território, os estrepes colocados em pontos estratégicos. Não muito distante, precisaremos planejar uma nova forma de proteção a esse povo. Eles agora podem contar com a proteção do território oferecida pelo Estado, delimitado por um Decreto. Isto lhes garante certa tranquilidade, fortalece os grupos para gerações futuras, mantém o desafio, a coragem em enfrentar com mais frequência e ousadia o espaço na expansão do seu território tradicional. Nossa preocupação é a proximidade deles cada vez mais para os extremos dos limites, limites definidos por nós, mas onde são eles que correm riscos de confronto, de contato físico com a nossa sociedade e/ou acidentalmente, ao se apossarem de materiais contaminados, tóxicos ou infectocontagiosos, podendo levar até eles a doença, a morte ou até mesmo o extermínio de todo o povo (Frente de Proteção Etnoambiental, 2014a).

A partir da afirmação de que suas atividades de proteção em breve deverão contar com uma nova configuração, tentarei esboçar, tendo como base as constatações que este trabalho me trouxe, qual a direção que o caminho que vem sendo trilhado parece estar seguindo. As ações indigenistas desde Cândido Rondon não raro contaram com o auxílio de indígenas que integraram as equipes na forma de mão de obra capacitada, seja a respeito da mata ou de seu conhecimento linguístico e social a respeito de outros povos. A experiência na Massaco demonstra a continuação deste aspecto, ainda que haja uma preocupação a respeito da manutenção do conhecimento “de mata”, já que nem sempre esse interesse é nutrido entre os grupos “contatados” (Franciscato, entrevista pessoal, 2016). Também internamente aos servidores da Funai, é constante a denúncia da falta de capacitação e permanência para que os funcionários, especialmente os mais recentemente concursados, executem adequadamente sua função. Aliado a essas questões e à diminuição de verbas em curso destinada à demarcação e fiscalização de Terras Indígenas e proteção dos povos indígenas isolados, e também ao setor de saúde indígena⁸¹, a instabilidade proporcionada pelas constantes mudanças na ocupação dos cargos de chefia e nas políticas destinadas aos povos indígenas (Franciscato, *ibid.*) aparecem como fatores fundamentalmente prejudiciais para a efetividade das ações de proteção. Em contrapartida, uma das formas aparentemente mais bem vistas, entre indigenistas e indígenas, de contornar uma série de problemas estruturais estabelecidos tem sido a formação de alianças: somando à presença de funcionários contratados indígenas que integram as expedições da FPE Guaporé, a equipe dos servidores da TI Massaco deixa clara a importância em poder contar com o auxílio das comunidades indígenas e quilombolas na fiscalização das áreas de mais difícil acesso do território – em uma expedição de 2007, por exemplo, habitantes da comunidade de Pedras Negras denunciaram aos servidores a presença de algumas pessoas interessadas em realizar atividades de garimpo nos limites da Reserva Biológica Guaporé (Frente de Proteção Etnoambiental, 2007).

As ações conjuntas vêm aparecendo não apenas enquanto uma maneira de contornar a ausência de recursos, mas também como uma nova proposta de manutenção das questões indígenas, rumo ao aumento da autodeterminação reivindicada desde a efervescência dos movimentos indígenas no final da década de 1980 (Gallois, 1992:125). Nesse sentido, grupos

⁸¹ Os cortes podem ser notados na distribuição anual de recursos à agência indigenista, e também em uma recente reoperação da folha de pagamentos pelo Congresso Nacional. Informações disponíveis, respectivamente, em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/04/29/politica/1525027221_084117.html e <https://goo.gl/wHnDqf> – acesso 10 jun. 2018.

de pessoas da etnia Guajajara, na TI Araribóia – Maranhão, que se autodenominam Guardiões da Amazônia tomam para si a missão de patrulhar seu território para seus familiares e também para os indígenas em isolamento com quem dividem território, os Awá⁸². No Vale do Javari, um encontro inédito de lideranças na base do rio Ituí parece apontar para a mesma direção: ali, exigiram que não houvesse interferência de não-indígenas, e discutiram em conjunto suas próprias questões, destacando-se, após um grave conflito entre Matis e Korubo nos anos de 2014 e 2015, a posição das várias lideranças presentes a respeito do destino de um grupo de indígenas Korubo em isolamento⁸³. Assim, corroborando com o que a análise do antropólogo João Pacheco de Oliveira aponta sobre a atual conjuntura (cf. página 74 deste trabalho), a crescente mobilização das comunidades indígenas vem tomando o lugar da espera pelas ações de amparo do Estado, e parece se adequar com o que o contexto financeiro e estrutural do órgão responsável requer.

Ainda que a efetividade de sua presença constante nos limites de acesso da TI Massaco pareça notável à equipe da FPE Guaporé, que acredita na força inibidora que a manutenção de placas e marcos territoriais possui sobre as atividades ilícitas de madeireiros e posseiros, algumas ocorrências insistem em aparecer. Vez ou outra, especialmente nas proximidades limítrofes com o distrito de Izidolândia, há registro de atividades de pesca e tráfico adentrando o território (Frente de Proteção Etnoambiental, 2011b). Para que as ações conjuntas com os povos indígenas e outras comunidades das cercanias sejam eficientes, o trabalho informativo desenvolvido pela equipe da Funai (cf. página 73 deste trabalho) também se demonstra constantemente necessário, realizando uma espécie de ponte de diálogo entre esses vizinhos e os debates em destaque no próprio órgão acerca da necessidade dessa proteção territorial. Quando alguns indígenas da TI Rio Branco me contavam sobre os limites impostos pela Funai, pareciam compreender a situação com receio – de que essa não-relação entre eles e os Massaco venha a ter consequências conflituosas – e um grande respeito à sua resistência⁸⁴ e vulnerabilidade. Em certa ocasião no ano de 2013, um indígena Tupari tomou a iniciativa de deixar objetos como leiteiras de alumínio e canecas em um trecho em que havia notado a presença dos isolados, que teriam retirado milho e mandioca de sua roça (Frente de Proteção

⁸² Mais informações a esse respeito podem ser encontradas disponíveis em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/05/31/internacional/1527759451_177381.html - acesso 13 jun. 2018.

⁸³ A ata do encontro foi disponibilizada para alguns jornalistas, e mais informações estão disponibilizadas na reportagem: <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/indigenas-lutam-por-uma-nova-politica-para-isolados> - acesso 13 jun. 2018.

⁸⁴ A admiração a essa resistência aparece, por exemplo, quando enfatizam o quanto “são trabalhadores” esses seus parentes caçadores-coletores (Durval Kampé, entrevista pessoal, 2016).

Etnoambiental, 2013c). Essa atitude, assim como alguns discursos de “busca de mulher” entre os Massaco apareceram durante minha estadia na TI Rio Branco e nos relatórios da FPE Guaporé entre os indígenas mais antigos, “do tempo da maloca”. Entre os mais jovens, o discurso em muito se assemelha ao da Funai: falam sobre as dificuldades que um possível contato acarretaria aos isolados, que enfrentariam problemas de saúde, do surgimento da necessidade de produtos oriundos da sociedade envolvente e até mesmo da comunicação entre eles, já que em nenhuma oportunidade puderam compreender sua fala.

Embora seja consenso que os indígenas em isolamento voluntário detêm alguma consciência a respeito das comunidades que os cercam, sejam elas indígenas ou não, não se pode medir a dimensão deste conhecimento. A esse exemplo, relembro o relato de Binan Tuku, que travava relações com um grupo Korubo ainda em situação de isolamento e afirmou que a liderança Mayá Korubo “queria matar todos os brancos” existentes (Arisi, 2007:80), o que Tuku parecia associar à falta de uma dimensão sobre o total da população branca. As experiências de invasão, observação à distância e possíveis relações traumáticas anteriores são apenas algumas das formas que propiciam a percepção do que se passa para além dos limites demarcados. De acordo com Rieli Franciscato (entrevista pessoal, 2016), há locais que permitem uma grande visibilidade do que acontece nos entornos: o sertanista afirma que a partir de uma das serras mais altas na região de ocupação dos grupos em isolamento na TI Uru-eu-wau-wau é possível enxergar uma estrada de fluxo considerável e até mesmo parte de uma cidade nas proximidades.

Através do monitoramento da área de ocupação pelos indígenas em isolamento, novas propostas de restrição de uso territoriais vão sendo demandadas pela equipe da Funai (Frente de Proteção Etnoambiental, 2014a). Ao mesmo tempo em que a presença de tapagens e estrepes em locais limítrofes da Terra Indígena Massaco aparece como um fator preocupante, já que aponta para uma ocupação com um maior risco de vulnerabilidade às ações externas, também é lida como um indicativo de que os indígenas em isolamento estão mantendo sua postura de resistência ao contato. O discurso comum notado entre aqueles que dedicam sua vida profissional à salvaguarda desses povos, assim como aqueles que passaram há não muito tempo por uma situação semelhante, é o de alívio frente aos indícios de continuidade dessa resistência: enquanto optarem por construir sua vida e sociabilidade afastados, ao menos no contexto aparente da Terra Indígena Massaco, a esperança que paira é de que as chances de provocarmos mais um grande massacre sejam ínfimas.

*“Lá no passado foi enterrada em nosso coração a espada acompanhada de uma cruz. Um destruiu nosso corpo o outro nossa alma;
Lá no passado impuseram leis que nos empurraram para lugares que não eram tradicionais e nos obrigaram a aprender uma cultura que não era a nossa;
Lá no passado disseram que não éramos nada, ninguém e roubaram nossa terra, humilharam nosso corpo e jogaram nossa autoestima na lama;
Lá no passado escravizaram nossos corpos, feriram nossa dignidade e impuseram uma identidade;
Lá no passado nos enganaram e colonizaram nosso pensamento agredindo toda nossa dignidade afirmando que não éramos legítimos e que precisávamos deixar de ser quem éramos para sermos alguém.
Infelizmente tudo isso tem se repetido até nossos dias. Passado e presente estão mais uma vez se encontrando, nos visitando para nos lembrar que somos seres cíclicos. No entanto, tem uma novidade nessa visita: o passado nos encontra mais sólidos, mais fortes, mais dignos. Hoje estamos mais conscientes de nosso papel porque o presente nos oferece algo que o passado não nos deu: autonomia, liberdade de expressão, protagonismo.”*

(Daniel Munduruku, 2016)

Apêndices

Apêndice A – Maricos Tupari adquiridos na TI Rio Branco: à esquerda marico grande com envira seca (nunca utilizado) e à direita marico pequeno de uso doméstico



Fonte: Fotografia da autora, 2018.

Anexos

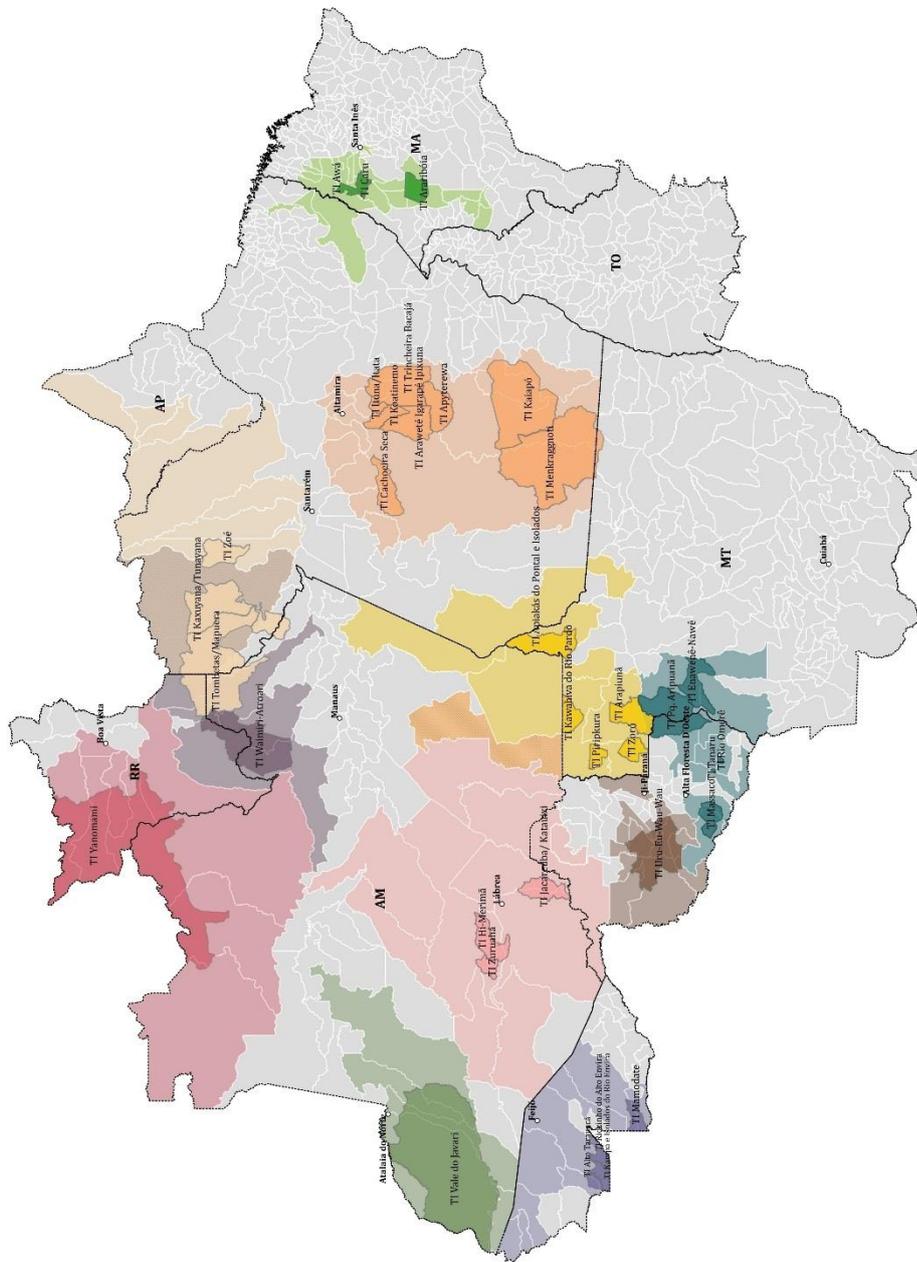
Anexo A – Áreas de jurisdição das Frentes de Proteção Etnobiocultural (Funai, 2015)

Áreas de Atuação das Frentes de Proteção Etnobiocultural da Funai

- Legenda**
- Cidades sedes das FPEs
 - Municípios da Amazônia Legal
 - Municípios com jurisdição sobreposta
 - Limite Estadual
- FPE Vale do Javari**
- TIs com jurisdição da FPE
 - Municípios com atuação da FPE
- FPE Madeira - Purus**
- TIs com jurisdição da FPE
 - Municípios com atuação da FPE
- FPE Madejrinha - Jurueña**
- TIs com jurisdição da FPE
 - Municípios com atuação da FPE
- FPE Guaporé**
- TIs com jurisdição da FPE
 - Municípios com atuação da FPE
- FPE Urut-Eu-Wau-Wau**
- TIs com jurisdição da FPE
 - Municípios com atuação da FPE
- FPE Awa Guajá**
- TIs com jurisdição da FPE
 - Municípios com atuação da FPE
- FPE Enwira**
- TIs com jurisdição da FPE
 - Municípios com atuação da FPE
- FPE Médio Xingu**
- TIs com jurisdição da FPE
 - Municípios com atuação da FPE
- FPE Yanomami Ye Kuana**
- TIs com jurisdição da FPE
 - Municípios com atuação da FPE
- FPE Cumimapanema**
- TIs com jurisdição da FPE
 - Municípios com atuação da FPE
- FPE Waimiri-Atroari**
- TIs com jurisdição da FPE
 - Municípios com atuação da FPE

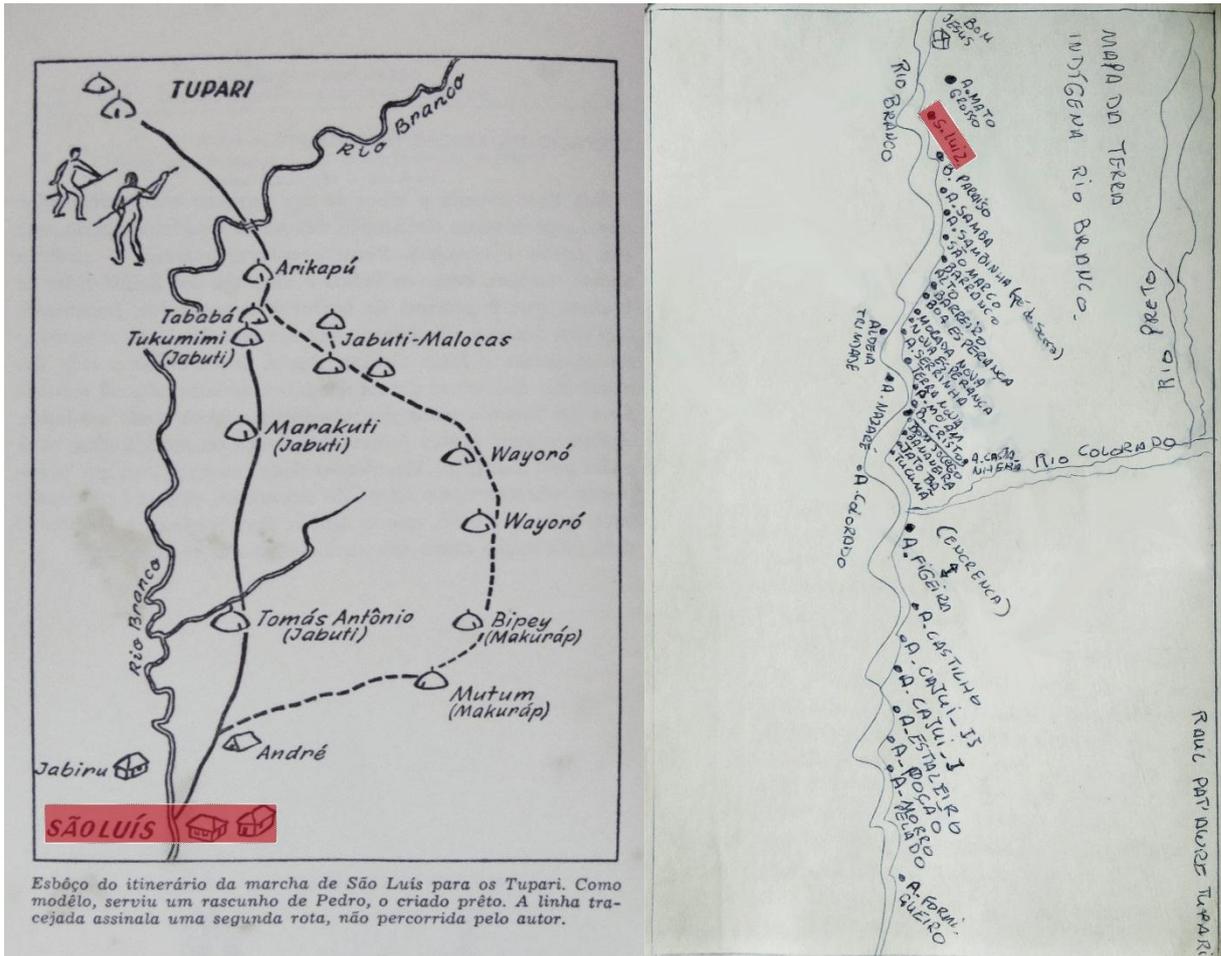
↑ N Escala: 1 : 10.000.000

Fontes:
 Limites Municipais (Ibrasil, IBGE 2015)
 Terras Indígenas e áreas de jurisdição das Frentes de Proteção Etnobiocultural, Funai 2015



Fonte: Centro de Trabalho Indigenista, disponível em: <https://boletimisolados.trabalhoindigenista.org.br/2016/05/02/entenda-o-sistema-de-protecao-ao-indio-isolado> - acesso 20 jun. 2018.

Anexo B – Comparativo de mapas da localidade dos Tupari entre 1948 e 2016 (destaque no barracão/aldeia São Luís)



Fonte: à direita mapa ilustrativo da obra de Franz Caspar (1958:6) e à esquerda mapa da TI Rio Branco e suas aldeias desenhado para mim por Raul Pat'Awre Tupari em 2016 – ambos com destaque da autora.

Anexo C – Estreps postos e deixados pelos índios isolados em frente à Base Massaco



Fonte: Frente de Proteção Etnoambiental Guaporé, jan-mar 2014a:24.

Anexo D – Conclusões básicas submetidas ao Presidente da Funai Romero Jucá em 1987

01. O contato é prejudicial aos índios;
02. Os índios que não estão ameaçados devem ser protegidos, reformulando-se “o conceito de proteção ao índio isolado”;
03. O contato se daria “quando compulsões incontrolláveis ocorrerem”, estando ameaçada a sobrevivência física do grupo;
04. O levantamento de todos os grupos isolados era necessário;
05. Devem ser interditados, para vigilância e proteção, os territórios habitados pelos índios isolados;
06. Definido o contato, ele deverá ser prioritário pois “trata-se de um povo ameaçado de extinção que temos a obrigação legal e moral de resgatar e manter intacto”;
07. Reconhecer os grupos isolados como “patrimônio cultural, humano, histórico” da humanidade;
08. O contato deverá ocorrer naturalmente, valorizando-se a preocupação com a saúde. O documento dos sertanistas afirmava que tinham “milhares de exemplos de grupos inteiros mortos (...) por gripes, sarampos, coqueluche, etc.”;
09. O contato deverá educar o índio para ser auto-suficiente, fugindo do paternalismo “sem critérios” que desestrutura;
10. O documento reivindica a renovação dos “quadros de sertanistas” da FUNAI já que o trabalho com isolados era de “alta responsabilidade”, requeria “conhecimento especializado (...) executado por servidores devidamente preparados, com equipes adequadas e com todo o equipamento necessário à segurança da equipe e dos índios isolados”;
11. A FUNAI devia ter “força e poder” político e financeiro para executar seu trabalho;
12. Os índios eram, “em sua essência, guardiões para o país, de imensas riquezas florestais, hídricas, da fauna, da flora”;
13. Como a sociedade brasileira também era responsável pelos índios isolados, os sertanistas estavam dispostos a receber colaborações, mas com um senão: a “autoridade de decisão” não podia ser “maculada”, mesmo envolvendo a academia nesse trabalho.

Fonte: Carlos Freire (2005:114-5) com base no Documento final do I Encontro de Sertanistas (1987)

Anexo E – Tabela referente à presença de povos indígenas em isolamento no Brasil

Isolados em TIs reconhecidas exclusivamente para eles			
Terras Indígenas		Estado	Situação Jurídica
Alto Tarauacá Xinane e Igarapé D'ouro		AC	Homologada registrada
Cabeceiras dos Rios Muru e Boiaçu		AC	Em identificação
Hi Merimã		AM	Homologada
Igarapé Taboca do Alto Tarauacá		AC	Com restrição de uso
Ituna/Itatá		PA	Com restrição de uso
Jacareuba/Katawixi Quase integralmente dentro do Parque Nacional Mapeguari e com uma pequena parte dentro da Resex Ituxi		AM	Com restrição de uso
Kawahiva do Rio Pardo		MT	Declarada
Massaco		RO	Homologada registrada
Piripkura Chamados de Piripicura pelos índios Gavião da TI Igarapé Lourdes, esses índios se localizam na área entre os rios Branco e Madeirinha, afluentes do Roosevelt/MT. Já foram contatados dois índios, e parece existir mais um grupo sem contato de cerca 17 pessoas.		MT	Com restrição de uso
Pirititi		RR	Com restrição de uso
Riozinho do Alto Envira		AC	Declarada
Tanaru		RO	Com restrição de uso
TIs reconhecidas para outros índios, também habitadas por índios isolados			
Terras indígenas	Isolados	Estado	Situação Jurídica
Apiaká do Pontal e Isolados (Apiaká)	Em 1984, o antropólogo Eugenio Wenzel, que viveu mais de 15 anos com os índios Apiaká, informou que havia notícias sobre a existência de um grupo de Apiaká que, depois de viver em contato com a sociedade regional e sofrer massacres no período da borracha no início do século 20, fugiu, afastando-se das margens dos rios maiores. Localiza-se na região dos rios Ximari e Matrinxã, entre os rios Teles Pires e Juruena, no município de Apiacás/MT e Apui/AM.	MT/AM	Identificada e aprovada pela Funai
Alto Turiaçu (Ka'apor e Tembé)	Guajá isolados, no igarapé Jararaca	MA	Homologada e registrada

Arara do Rio Branco		MT	Homologada e registrada
Araribóia (Guajajara)	Guajá isolados	MA	Homologada e registrada
Aripuanã (Cinta Larga)		MT/RO	Homologada e registrada
Caru (Guajajara)	Isolados Guajá no Oeste da TI	MA	Homologada e registrada
Kampa e Isolados do Rio Envira (Ashaninka)	No Igarapé Xinane e Imbuia	AC	Homologada
Kaxinawá do Rio Humaitá		AC	Homologada e registrada
Kayapó	Isolados Pituiaro, do grupo Kayapó	PA	Homologada e registrada
Kaxuyana-Tunayana	3 referências de isolados	AM/PA	Identificada e aprovada pela Funai
Koatinemo (Asurini)	Isolados	PA	Homologada e registrada
Menkragnoti	Isolados Mengra Mrari, grupo kayapó, que se separou dos Gorotire em 1938.	PA	Homologada e registrada
Mamoadate (Yaminawa e Manchineri)	Isolados Masko, no verão circulam entre os rios Mamoadate e cabeceiras do Rio Purus. São chamados de Masho-Piro, no Peru.	AC	Homologada e registrada
Rio Paru d'Este	Wayana e Aparai	PA	Homologada e registrada
Rio Tea	Isolados Maku	AM	Homologada e registrada
Tenharim/Marmelos (Tenharim)	Os Tenharim dizem que existem parentes seus isolados nas cabeceiras do Rio Marmelos, no extremo sul da área.	AM	Homologada e registrada
Trombetas/Mapuera (Wai Wai)	Isolados Karafawiyana	RR/AM/PA	Homologada
Tumucumaque (Tiriyó, Katxuyana, Wayana e Apalai)		PA/AP	Homologada e registrada
Uru Eu Wau Wau	Há pelo menos três grupos isolados.	RO	Homologada e registrada

Vale do Javari	Vários grupos isolados: no Igarapé Nauá, Ig. Alerta, Ig. Urucubaca, Ig. Inferno, Ig. Lambança, Ig. São Salvador, Ig. Cravo, Rio Itaquai e Rio Ituí.	AM	Homologada e registrada
Waimiri Atoari	Isolados Piriutiti dentro e fora da TI.	RR/PA	Homologada
Xikrin do Catete (Xikrin)	Segundo a antropóloga Isabelle Giannini, os Xikrin dizem que ao norte da TI, na região do Rio Cinzento, vivem índios iguais aos que encontraram em 1987 em suas terras, um grupo de Araweté isolados.	PA	Homologada e registrada
Yanomami (Yanomami)	<i>Moxi hatëtëma thëpë</i> , nome atribuído por alguns Yanomami a esses isolados.	AM/RR	Homologada e registrada

Referências de índios isolados fora de TIs reconhecidas

Povo	Localidade
Arama/Inauini	Os Jamamadi do Purus e uma família katukina que mora no igarapé Kanamari deram informações sobre a presença de um grupo isolado na região do Inauini. Em outubro de 1985, alguns desses índios teriam aparecido no outro lado do igarapé, em frente à moradia da família katukina, no município de Pauini/AM.
Isolados Avá-Canoeiro	Na região do Noroeste de Goiás.
Isolados Awá-Guajá	Fala-se da existência de pequenos grupos nas serras que formam o rio Farinha e Lageado (oeste do Maranhão). Em 1998, o sertanista Wellington Figueiredo fez o resgate de uma família awá no limite da Terra Indígena Awá e a reserva Biológica do Gurupi (região do Igarapé Mão de Onça). Em 2006, na estada do sertanista no PIN Juriti, o homem que faz parte do grupo que ele mesmo resgatou veio lhe cobrar que fossem buscar seu irmão que lá teria permanecido (dados de agosto de 2006).
Isolados na Cabeceira do rio Cunιά	A Funai criou um GT com objetivo de realizar expedições de localização e monitoramento de índios isolados na cabeceira do rio Cunιά, no Amazonas no período de 09/07/2013 a 22/08/2013 (DOU, 18/07/2013)
Isolados do rio Liberdade	Há anos os Metuktire dizem que existem Kaiapó "brabo" na região do Rio Liberdade, onde encontraram vestígios desses índios. Parece ser o mesmo grupo que foi visto pelos Metuktire na Cachoeira Von Martius, poucas horas do rio Liberdade. Foram vistos três índios de cabelos compridos que flecharam os Metuktire, com uma flecha igual a dos Kaiapó (dia 25/10/1990). Nos municípios de Luciara e Vila Rica/MT e talvez em São Felix do Xingu. Segundo o antropólogo Gustaaf Verswijver, que tem trabalhado com os Kayapó, hoje perambulam entre a região do rio Liberdade que cada dia tem sofrido mais desmatamento e a TI Mekragnoti (dados de novembro de 2005).
Isolados do Rio Muqui	A Rio Muqui teve restrição de uso da Funai até o ano 2000 e, com a ocupação e desmatamento desta área, provavelmente os índios encontram-se na TI Uru-Eu-Wau-Wau.
Isolados do Igarapé Muriru e Pacutinga	Localizados entre os rios Juruena e Aripuanã, no município de Aripuanã/MT. Os índios Rikbaktsa dizem que já tiveram contato com esse grupo que denominam <i>Yakara Waktá</i> (moradores do mata). São 20 a 30 índios que se deslocam para o Aripuanã na época seca. Pelos vestígios (alimentação) poderiam ser um subgrupo apiaká. Em 1985, o jesuíta Balduino Loebens, em sobrevôo,

localizou suas roças. Esse mesmo missionário disse que, em 1984, um picadeiro da colonizadora Cotriguaçu encontrou esses índios. Segundo o antropólogo Rinaldo Arruda, o grupo foi visto na TI Escondido, habitado pelos Rikbaktsa.

Isolados do rio Tapirapé

Esses índios vivem nas cabeceiras do rio Tapirapé, afluente da margem esquerda do rio Itacaunas, no município de Senador José Porfírio/PA. Poderia ser o mesmo grupo a que os Xikrin do Cateté se referem ao norte do limite da TI do Cateté, na região da Flona Itacaunas e Flona Tapirapé.

Isolados Kayapó Pituiaro (Rio Meruré)

Esse grupo kaiapó tem o nome do homem mais velho que o conduziu separadamente quando, em 1950, os Kuben Kran Kren se dispersaram em meio a um ataque dos Kokraimoro. Este grupo perambula entre a região do rio Merure e a área Kuben Kran Ken, município de Altamira/PA. Em agosto de 1977, o antropólogo Gustaaf Verswijver, ao sair da aldeia, num vôo para Santana do Araguaia, avistou uma aldeia dos Pituiaro à margem do rio Merure – um círculo de cinco a seis casas do tipo tradicional kaiapó, encravado numa serra. Verswijver disse, em novembro de 2005, ser impossível a presença desses índios na região do rio Meruré, pois está muito desmatada. Ele acredita que eles podem ter se refugiado na TI Kayapó, no sudeste do Gorotire ou ao sul do Kuben-Kran-Kren.

Isolados Kayapó Pu'ro

Esse grupo se formou em 1940, quando 25 índios partidários do chefe Tapiete deixaram a aldeia Mekragnoti, nunca mais retornando. Os Megrantoti atuais se referem a esse grupo como os *Pu'ro*. Segundo o antropólogo Gustaaf Verswijver, em novembro de 2005, eles não se encontram mais na região que está muito desmatada. Verswijver soube pelos Mekrãgnoti da aldeia Pukanu, que dizem ter ouvido de kubens (brancos) que, há uns dois ou três anos, quatro homens desse grupo foram mortos, (provavelmente por madeireiros). Esta é uma notícia preocupante, principalmente porque deve ser um grupo pequeno. Esses sobreviventes parecem estar nos limites norte da TI Mekragnoti. Em 2005 foi criada nesta região a Estação Ecológica Terra do Meio.

Isolados do Karipuninha

Rieli Franciscato, indigenista da Funai, disse na década de 1990, que moradores da região do rio Karipuninha não têm coragem de subir o rio no rumo de suas cabeceiras, devido aos inúmeros vestígios de índios "brabos" que lá encontram. O rio Karipuninha é afluente da margem esquerda do rio Madeira, a aproximadamente 100 km rio acima a partir de Porto Velho, e suas cabeceiras ficam próximas à divisa de Rondônia e o estado do Amazonas.

Isolados do Bararati

Referência sobre a existência de índios isolados no rio Bararati e margem esquerda do rio Juruena, próximo do limite com o Mato Grosso (municípios de Apuí e Sucurundi/AM - informação da CGII-Funai).

Flona Bom Futuro (Rio Candeias)

A informação sobre a existência de um grupo de isolados motivou uma expedição da equipe da Frente de Contato Guaporé em meados de 1998. A equipe percorreu 90 km na margem direita deste rio, sem resultados concretos. Não foram encontrados vestígios de ocupação indígena na área vistoriada. Porém, ainda falta uma grande área a ser pesquisada. Segundo Gilberto Azanha/CTI, esse grupo está dentro do perímetro da Flona Bom Futuro.

Wajãpi isolados do Alto Amapari

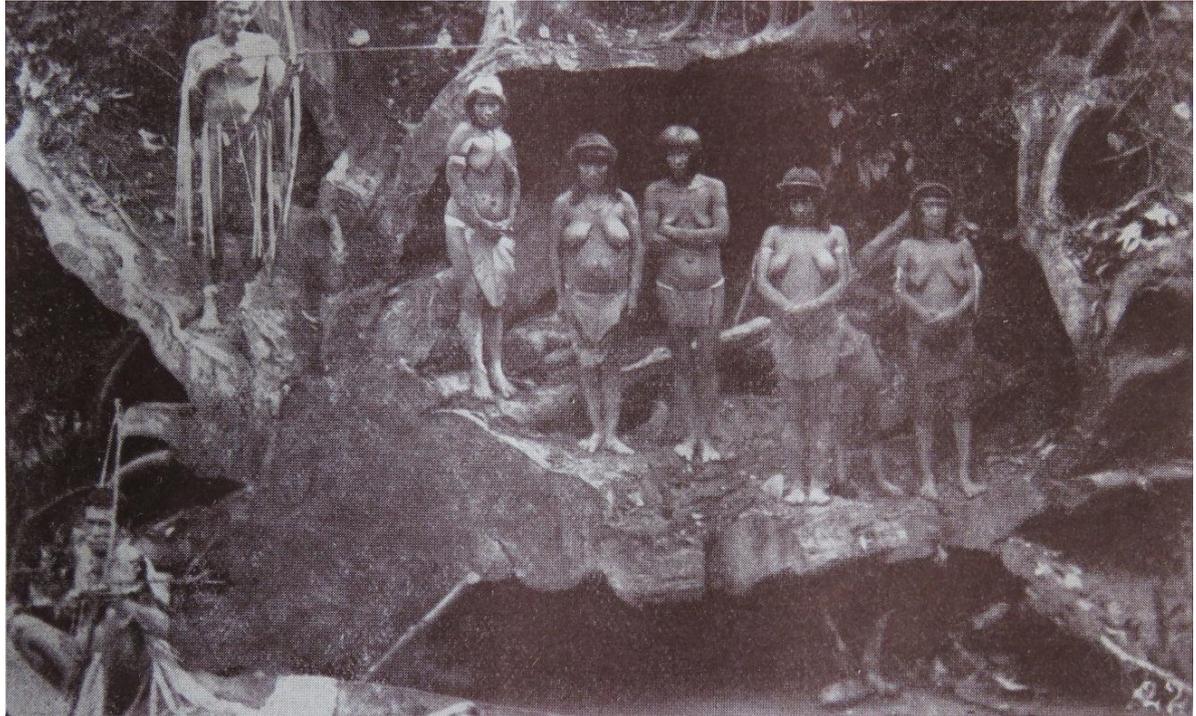
A antropóloga Dominique Gallois informou em 1990 que, desde 1987, garimpeiros da Perimetral Norte informam terem encontrado, repetidas vezes, vestígios da presença de um grupo isolado na região dos formadores do rio Amapari. De acordo com os Wajãpi do Amapari trata-se dos remanescentes do subgrupo "Amapari Wan", que se separou dos demais há cerca de 50 anos. Membros desse mesmo grupo vivem na aldeia Mariry e na aldeia Camopi (Guiana Francesa). A região dos isolados fica dentro do Parque Nacional Montanhas do Tumucumaque e às vezes esses índios se deslocam para a Guiana Francesa. Em 2003, os Wajãpi do Camopi acharam uma roça desses índios no rio Maturá.

Wajãpi isolados do Ipitinga

Segundo a antropóloga Dominique Gallois, os índios que vivem no Parque Indígena do Tumucumaque, falam desses índios Wajãpi que vivem próximos do Parque, no município de Almeirim, no Pará.

Fonte: Instituto Socioambiental, disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/quem-sao/onde-estao-os-isolados> – acesso 22 abr. 2017.

Anexo F – Fotografia dos Palmela por Madame R. Courteville, intitulada “Indiens Palmellas dans la forêt”



Fonte: Courteville, 1931:79.

Anexo G – “Tapagens” ou “quebradas” feitas pelos Massaco na picada da Funai entre o igarapé Mutum e o rio Massaco e outra próxima ao igarapé Sete Voltas, nas cercanias do rio Massaco



Fonte: Frente Etnoambiental Guaporé, 2014a; 2013.

Anexo H – Ilustração de indígena utilizando um grande arco da mesma maneira que, segundo ouvi em campo, os “isolados da Massaco” utilizam - obra intitulada “Cabocle: Indien civilisé”, de Jean Baptiste Debret (1834)



Fonte: The New York Public Library, digital collections, disponível em: <https://digitalcollections.nypl.org/items/510d47df-7783-a3d9-e040-e00a18064a99> - acesso 10 jun. 2018.

Anexo I – Cabana típica Sirionó, 1950



Fonte: Allan Holmberg (1950).

Referências bibliográficas

- Academia Mayor de la Lengua Quechua. *Diccionario Quechua – Español – Quechua*. Gobierno Regional Cusco, 2ª ed., 2005.
- Albert, Bruce. *A fumaça do metal: história e representações do contato entre os Yanomami*. Em: Anuário Antropológico, n.º 89. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.
- Algayer, Altair. “Parte IV – As memórias: Altair Algayer”. Em: *Memórias Sertanistas: cem anos do indigenismo no Brasil*. Milanez, Felipe (org.). São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2015.
- Almeida, Marco A. Delfino de. “Diálogos entre Antropologia e Direito à luz dos laudos periciais”. Em: *Laudos antropológicos em perspectiva*. João Pacheco de Oliveira; Fabio Mura; Alexandra Barbosa da Silva (orgs.). Brasília: ABA, 2015.
- Arisi, Bárbara. *Matis e Korubo: contato e índios isolados, relações entre povos no Vale do Javari, Amazônia*. Florianópolis, 2007. Dissertação de mestrado - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.
- Arisi, Bárbara; Milanez, Felipe. “Isolados e ilhados: indigenismo e conflitos no Vale do Javari, Amazônia”. Em: *Estudos Ibero-Americanos*, Porto Alegre, v. 43, n. 1, p. 49-66, jan.-abr. 2017.
- Barthes, Roland. *Elementos de semiologia*. São Paulo: Editora Pensamento-Cultrix, 2006.
- Bastide, Roger. *A aculturação formal*. Em: *América Latina*, Rio de Janeiro, v.6, n.3, p.3-14, 1963.
- Becker, Bertha Koiffmann. *Amazônia: geopolítica na virada do III milênio*. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.
- Becker, Simone; Rocha, Taís C. Peçanha. “Notas sobre a ‘tutela indígena’ no Brasil (legal e real), com toques de particularidades do sul de Mato Grosso do Sul”. Em: *Revista da Faculdade de Direito UFPR*, Curitiba, PR, Brasil, v. 62, n. 2, pp. 73-105, maio/ago. 2017. ISSN 2236-7284. Disponível em: <http://revistas.ufpr.br/direito/article/view/49443> - acesso em 28 mar. 2018.
- Becker-Donner, Etta. “Guaporé-Gebiet”. In: *Akten des 34. Internationalen Amerikanistenkongresses*. Wien: pp. 124-128, 1962.
- Bessire, Lucas. “Isolation, Otherwise”. Em: *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*. Vol. 14, Iss. 1, Art. 9, pp. 138-139, 2016. Disponível em: <http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol14/iss1/9> – acesso 20/06/2017.
- _____. *Behold the Black Caiman: a chronicle of Ayoreo life*. Chicago: University of Chicago Press, 2014.
- _____. “The Politics of Isolation: refused relation as an emerging regime of indigenous beiolegitimacy”. In: *Comparative studies in society and history*, 54, p. 467-498. doi:10.1017/S0010417512000199. 2012.
- Bigio, Elias dos Santos. *Linhas telegráficas e integração dos povos indígenas: as estratégias políticas de Rondon (1889-1930)*. Dissertação de mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília, 1996.

- _____. *Programa(s) de Índio(s): falas, contradições, ações institucionais e representações sobre os índios no Brasil e na Venezuela (1960-1992)*. Tese de doutorado defendida no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília, 2007.
- Bonilla, Oiara; Capiberibe, Artionka. “Isolados ou cadastrados: os índios na era desenvolvimentista”. *Revista DR*, no.1: 9 de março de 2015.
- Buysens, Eric. *Semiologia & comunicação linguística*. São Paulo: Editora Cultrix, 1972.
- Cabral, Ana C.; Vaz, Antenor A.; Silva, Ariel C. “Entrevista com Rieli Franciscato, sertanista e indigenista, Coordenador da Frente de Proteção Etnoambiental Uru-eu-wau-wau”. Em: *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, vol. 8, n. 2, dez 2016.
- Caminha, Pero Vaz de. *Carta a El Rey Dom Manuel [1500]*. Rio de Janeiro: Sabiá, 1968.
- Campbell, Lyle & Grondona, Verónica (Eds.). *The indigenous languages of South America: a comprehensive guide*. Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 2012.
- Candido de Lima, Valdeci. *A sustentabilidade da habitação do seringueiro amazônico*. Pós – Revista do Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da FAUUSP. V. 17, n. 28. São Paulo, dezembro de 2010.
- Candor, Jair. “Parte IV – As memórias: Jair Candor”. Em: *Memórias Sertanistas: cem anos do indigenismo no Brasil*. Milanez, Felipe (org.). São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2015.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. “Estudo de áreas de Fricção Interétnica no Brasil”. Em: *América Latina*, vol. 5, n.3, pp. 85-90. Rio de Janeiro, 1962.
- _____. “Aculturação e Fricção Interétnica”. Em: *América Latina*, vol. 6, n.3, pp. 33-45. Rio de Janeiro, 1963.
- Carneiro da Cunha, Manuela. “Chassé-croisé: or how christianity appropriated indigenous appropriation of Christianity on the Rio Negro”. Em: *A practice of Anthropology: the thought and influence of Marshall Sahlins*. Org. Alex Golub, Daniel Rosenblatt, John D. Kelly. Quebec: McGill-Queen’s University Press, 2016.
- _____. *Índios no Brasil: história, direitos e cidadania*. São Paulo: Claro Enigma, 2012.
- _____. “‘Cultura’ e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais”. Em: *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- _____. (org.) “Introdução a uma história indígena”. Em: *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Fapesp/SMC, 1992.
- _____. “Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível”. Em: *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense/Edusp, 1986.
- Caspar, Franz. “A expedição de P. H. Fawcett à tribo dos Maxubi em 1914”. Em: *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas*. São Paulo: Editora Anhembi, 1955.
- _____. *Tupari: entre os índios, nas florestas brasileiras*. São Paulo: Editora Melhoramentos, 1958.
- _____. “A aculturação da tribo Tuparí”. (Trad. Egon Schaden). Em: *Revista de Antropologia*, Vol. 5, No 2, pp. 145-171, Dez. de 1957. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/41601907> - acesso 22 jul. 2017.

- Castillo, Beatriz Huertas. *Los pueblos indígenas en aislamiento: su lucha por la sobrevivencia y la libertad*. Peru: Tarea Gráfica Educativa, 2002.
- Chaumeil, Jean-Pierre. “Bones, flutes and the dead: memory and funerary treatments in Amazonia”. In: Fausto, C.; Heckenberger, M. *Time and Memory in Indigenous Amazonia: anthropological perspectives*. Gainesville: University Press of Florida, 2007.
- Chiapino, Jean. *The Brazilian indigenous problem and policy: The Aripuanã Park*. Genebra / Copenhagen: AMAZIND / IWGIA, 1975.
- Clastres, Pierre. “De L’ethnocide”. In: *L’Homme*. Tomo XIV, n. 3-4, pp. 101-110. Jul-dez 1974. Disponível em: http://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1974_num_14_3_367479 - acesso 01 out. 2017.
- Coffaci de Lima, Edilene; Córdoba, Lorena (orgs.). *Os outros dos outros: relações da alteridade na etnologia sul-americana*. Curitiba: Editora UFPR, 2011.
- Correia Filho, Virgílio. *O poaieiro*. Em: Revista Brasileira de Geografia, pp. 133-134, jan.-mar. 1949. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/115/rbg_1949_v11_n1.pdf - acesso 20 mai. 2018.
- Courteville, Mme R. *De l’Argentine a l’Amazonie: par la forêt vierge – 20.000 kilomètres de fleuves inconnus et de terres mystérieuses*. Paris: Pasquellle Éditeurs, 1931.
- Cowley, Abraham. “The Garden” [1967]. In: Michin, Henry Christopher (org.). *Several discourses by way of Essays: in verse and prose (1904)*. Whitefish: Kessinger Publishing, 2010.
- Cuche, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru: Edusc, 2012.
- Danowski, Déborah; Viveiros de Castro, Eduardo. *Há mundo por vir?: ensaio sobre os medos e os fins*. Desterro (Florianópolis): Cultura e Barbárie; Instituto Socioambiental, 2014.
- David, N.; Kramer, C. *Ethnoarchaeology in action*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Davis, Shelton H. *Vítimas do milagre: o desenvolvimento e os índios do Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- Diniz, Renata O. “Outra vez, me deixa em paz!: crônicas de um desencontro tupi-guarani no Maranhão”. Em: *Revista de Antropologia da UFSCar – R@U*, vol. 9, n. 1, jan-jun 2017.
- dos Santos, Marcelo. “Parte IV – As memórias: Marcelo dos Santos”. Em: *Memórias Sertanistas: cem anos do indigenismo no Brasil*. Milanez, Felipe (org.). São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2015.
- Eremites de Oliveira, Jorge. “(Re)aproximando os campos da Antropologia Social e da Arqueologia no Brasil: etnoarqueologia em laudos antropológicos judiciais sobre terras indígenas em Mato Grosso do Sul”. Em: João Pacheco de Oliveira; Fabio Mura; Alexandra Barbosa da Silva (orgs.). *Laudos antropológicos em perspectiva*. Brasília: ABA Publicações, 2015.
- Erikson, Philippe. “How crude is Mayoruna pottery”. In: *Journal of Latin American Lore*, vol. 16, n. 1. pp. 47-68. Los Angeles: University of California, 1990.

- Erthal, Regina. *Atrair e pacificar: a estratégia da conquista*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ. Rio de Janeiro, 1992.
- Fabian, Johannes. *O tempo e o outro: como a antropologia estabelece seu objeto*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2013.
- Farage, Nádia. *As flores da fala: práticas retóricas entre os Wapishana*. Tese de doutorado apresentada à Área de Estudos Comparados em Literaturas e Língua Portuguesa no Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, FFLCH/Universidade de São Paulo. São Paulo, 1997.
- _____. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no rio Branco e a colonização*. São Paulo: Anpocs/Paz e Terra, 1991.
- Fearnside, Phillip. “Frenesi de desmatamento no Brasil: a floresta amazônica irá sobreviver?” Pp. 45-57. Em: G. Kohlhepp and A. Schrader (eds.). *Homem e Natureza na Amazônia*. Tübinger Geographische Studien 95 (Tübinger Beiträge zur Geographischen Lateinamerika-Forschung 3). Geographisches Institut, Universität Tübingen, Tübingen, Germany, 1987.
- Fernández Distel, A. “Hábitos funerarios de los Sirionó, Oriente de Bolívia: intento de proycción hacia el pasado arqueológico de su habitat”. En: *Acta Praehistorica et Archaeologica*, 16/17, pp. 159-182. Berlin: 1984-5.
- Freire, Carlos. *Sagas sertanistas: práticas e representações do campo indigenista no século XX*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, em fevereiro de 2005.
- Gallois, Dominique T. “De arredio a isolado: perspectivas de autonomia para os povos indígenas recém-contatados”. Pp.121-134. Em: *Índios no Brasil*. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, 1992.
- Galvão, Eduardo. “Aculturação indígena no Rio Negro”. Em: *Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi*, Antropologia, n. 7, pp. 37-52, Belém, 1959.
- _____. “Estudos sobre a aculturação dos grupos indígenas do Brasil”. Em: *Revista de Antropologia*, vol. 5, n. 1, pp. 67-74. São Paulo, 1957.
- Gândavo, Pero de Magalhães de. *Tratado da terra do Brasil e história da Província de Santa Cruz* [c. 1570 e 1576]. São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1980.
- Garcia, Uirá. *Karawara: a caça e o mundo dos Awá-Guajá*. São Paulo: tese de doutorado defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – FFLCH, 2010.
- Grann, David. *Z: A cidade perdida – A obsessão mortal do Coronel Fawcett em busca do Eldorado brasileiro*. Trad. Claudio Carina. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- Gomes, Denise Maria C. *Cotidiano e poder na Amazônia pré-colonial*. São Paulo: Edusp/Fapesp, 2008.
- Gow, Peter. “‘Me deixa em paz!’: um relato etnográfico preliminar sobre o isolamento voluntário dos Mashco”. Em: *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP, vol. 54, nº. 1, 2011.
- Guimarães, Paulo Machado. *Demarcação de terras indígenas: a agressão do governo*. Brasília, Cimi, 1989.

- Hemming, John. *Die if you must: Brazilian Indians in the Twentieth Century*. Londres: Macmillan Pub., 2003.
- High, Casey. “Lost and found: contesting isolation and cultivating contact in Amazonian Ecuador”. Em: *HAU – Journal of Ethnographic Theory*. Vol. 3, n. 3. Pp. 195-221, 2013.
- Holmberg, Allan R. *Nomads of the Long Bow: the Siriono of Eastern Bolivia*. Washington: Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology, Publication n°.10, 1950. Digitalizado pelo Internet Archive e disponível na Biblioteca Digital Curt Nimuendaju em: http://biblio.etnolinguistica.org/holmberg_1950_siriono. Acesso em 28 abr. 2016.
- _____. “The Siriono”. In: Steward, Julian H. (ed.). pp. 455-464. *Handbook of South American Indians*. Vol. 3: The Tropical Forest Tribes. Washington: United States Government Printing Office, 1948.
- Hornborg, Alf. “Ethnogenesis, Regional Integration, and Ecology in Prehistoric Amazonia”. *Current Anthropology*, 46(4):589-620. Merced: University of California, 2005.
- Hottes, Ezequiel J. *Estudo observacional de precipitação no Oeste de Rondônia e Leste da Bolívia*. Trabalho apresentado para o X Encontro de Engenharia de Produção Agroindustrial, setembro de 2016.
- Hugh-Jones, Stephen. “The Fabricated Body: objects and ancestors in Northwest Amazonia”. In: F. Santos-Granero (ed.), *The occult life of things: native Amazonian theories of materiality and personhood*. Arizona: The University of Arizona Press, 2009.
- IACHR. *Indigenous peoples in voluntary isolation and initial contact in the Americas: recommendations for the full respect of their human rights*. ISBN 978-0-8270-6114-9. OEA, Ser.L/V/II. Doc. 47, 2013.
- Ingold, Tim. “Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais”. Em: *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 18, n. 37, pp. 25-44, jan.-jun. de 2012.
- Jaulin, Robert. *La paix blanche: introduction à l’ethnocide*. Paris: Editions du Seuil, 1970.
- Jones, Sian. “Categorias históricas e a práxis da identidade: a interpretação da etnicidade na Arqueologia Histórica”. Em: Funari, Pedro P.; Orser Jr. Charles; Schiavetto, Solange N. (orgs.). *Identidades, discurso e poder: estudos da arqueologia contemporânea*. Pp. 27-43. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2005.
- Kock, Ingedore G. Villaça; Travaglia, Luiz Carlos. “Intencionalidade e aceitabilidade”. Em: *A coerência textual*. São Paulo: Contexto, 2007.
- Kohen, Edward H; Koehn, Sally S. *Vocabulário Básico, Apalaí-Português: dicionário da Língua Apalaí*. Cuiabá: Sociedade Internacional de Linguística, 1995.
- Kopenawa, Davi; Albert, Bruce. *A queda do céu.: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- Lawler, Andrew. “Feature: from deep Peru’s rainforests, isolated people emerge”. [04 jun. 2015]. In: *Science Magazine* Disponível em: <http://www.sciencemag.org/news/2015/06/feature-deep-peru-s-rainforests-isolated-people-emerge>. Acesso em 31 mar. 2017.
- Leach, Edmund. *Repensando a antropologia*. [1961] São Paulo: Perspectiva, 2010.

- Léry, Jean de. *Viagem à terra do Brasil* [1578 escrito em 1563]. São Paulo: Martins/Edusp, 1972.
- Lestringant, Frank. “O Brasil de Montaigne”. In: *Revista de Antropologia*, vol.49 no.2. São Paulo, jul/dez de 2006.
- Lévi-Strauss, Claude. *Structural Anthropology*. Nova Iorque: Basic Books, 1963.
- _____. *Raça e História* [1952]. Queluz de Baixo, Barcarena: Editorial Presença, 2006.
- _____. “Tribes of the right bank of the Guaporé river”. In: Steward, J. (ed.). *Handbook of South American Indians*. Washington: Smithsonian Institute, 1948.
- Lima, Antonio Carlos de Souza. *Aos fetichistas, ordem e progresso: um estudo do campo indigenista no seu estado de formação*. 1985. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/MN, UFRJ, Rio de Janeiro, 1985.
- _____. “Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade: considerações sobre a constituição do discurso e da prática da ‘proteção fraternal’ no Brasil”. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. pp. 149-204. Rio de Janeiro: Marco Zero, Ed. UFRJ, 1987.
- _____. “Indigenismo e geopolítica: projetos militares para os índios no Brasil”. *Antropologia e Indigenismo*, Rio de Janeiro, n. 1, pp. 60-86, 1990a.
- _____. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- _____. “A ‘Identificação’ como categoria histórica”. Em: Oliveira, João Pacheco de (Org.). *Indigenismo e territorialização*. pp. 171-220. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998a.
- _____. “Os relatórios antropológicos de identificação de terras indígenas da FUNAI: notas sobre o estudo da relação entre Antropologia e indigenismo no Brasil (1968–1985)”. Em: Oliveira, João Pacheco de (Org.). *Indigenismo e territorialização*. pp. 221-268. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998b.
- _____. “Indigenismo no Brasil: migração e reapropriações de um saber administrativo”. In: L’Estoile, Benoît de et al. (org.). *Antropologia, impérios e Estados nacionais*. pp. 159-186. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002a.
- _____. “Tradições de conhecimento na gestão colonial da desigualdade: reflexões a partir da administração indigenista no Brasil”. In: Bastos, Cristiana et al. (coord.). *Trânsitos coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros*. pp. 151-172. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2002b.
- _____. “O exercício da tutela sobre os povos indígenas: considerações para o entendimento das políticas indigenistas no Brasil contemporâneo”. Em: *Revista de Antropologia*, vol. 55, n. 2, 2012.
- Long, William R. “Brazil pushing development of Amazon despite warnings”. In: *Miami Herald*, 06 jan. 1975.
- Maldi, Denise. “O complexo cultural do marico: sociedades indígenas dos rios Branco, Colorado e Mequens, afluentes do médio Guaporé”. Em: *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, série Antropologia, v. 7, n. 2, 1991.

- _____. “Território, movimento e fronteira: dinâmica e estratégia cultural entre os Pakaas-Novos”. In: BARROS, Edir Pina de (Org.). *Modelos e processos: ensaios de Etnologia indígena*. pp. 93-147. Cuiabá: Ed. UFMT, 1998.
- Mantovanelli, Thais. “Os Xikrin do Bacajá e a Usina Hidrelétrica de Belo Monte: uma crítica indígena à política dos brancos”. Tese defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Universidade Federal de São Carlos, 2016.
- Maybury-Lewis, David. “Introduction”. Em: *In the path of Polonoeste: endangered peoples of western Brazil*. Cambridge: Cultural Survival, 1981.
- Means, Russel. *For America to Live, Europe Must Die*. [1980]. Disponível em: <http://www.blackhawkproductions.com/russelmeans.html>. Acesso em 03 jan. 2017.
- Meireles, Denise Maldí. *Guardiães da fronteira: rio Guaporé, século XVIII*. Petrópolis: Editora Vozes, 1989.
- Milanez, Felipe (org.). *Memórias sertanistas: cem anos de indigenismo no Brasil*. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2015.
- Milanez, Felipe & Shepard Jr., Glenn. “Contato dos Xatanawa põe fim a resistência centenária”. Em: *Carta Capital*, 07 ago. 2014. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/blogs/blog-do-milanez/esqueca-mitos-coloniais-o-contato-dos-xatanawa-no-acre-poe-fim-a-uma-resistencia-centenaria-8896.html> – último acesso 25 jul. 2017.
- _____. “The few remaining: genocide survivors and the Brazilian State”. Em: *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*. Vol. 14, Iss. 1, Art. 7, pp. 131-134, 2016. Disponível em: <http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol14/iss1/7> – acesso 20 jun. 2017.
- Miller, Daniel. *Trecos, troços e coisas: estudos antropológicos sobre a cultura material*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2013.
- Miller, Joshua Rhett. “‘The Man of the Hole’ lives a life that’s the stuff of nightmares”. In: *New York Post*, 22 set. 2016. Disponível em: <https://nypost.com/2016/09/22/the-terrifying-lonely-ordeal-of-man-of-the-hole/> - acesso 20 jan. 2018.
- Mindlin, Betty. *Nós Paiter: os Suruí de Rondônia*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- Montaigne, Michel de. *Dos canibais*. São Paulo: Alameda, 2009.
- Monteiro, John M. “O escravo índio, esse desconhecido”. Pp. 105-120. Em: Grupioni, Luís D. Benzi. *Índios no Brasil*. São Paulo: SMC, 1992.
- _____. *Negros da terra: índios e bandeirantes na origem de São Paulo*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1994.
- Montero, Paula. “Multiculturalismo, identidades discursivas e espaço público”. Em: *Sociologia & Antropologia*, vol. 2, n. 4, pp. 81-101. Rio de Janeiro, nov. 2012.
- Munduruku, Daniel. *Qual golpe você escolheria?* [2016]. Disponível em: <http://danielmunduruku.blogspot.com.br/2016/04/qual-golpe-voce-escolheria.html>. Acesso em 05 jan. 2017.

- Nogueira, Antonia F. de Souza. “Descrição dos verbos Wajoro (ou Wayoró, tronco Tupi) em diálogo com a teoria de estrutura argumental de Hale e Keyser (2002)”. Em: *Anais do VII Congresso Internacional da Abralín*. Curitiba, 2011.
- O’Connell, J. F. “Ethnoarchaeology needs a general theory of behavior”. In: *Journal of Archaeological Research*, 3 (3):205–55, 1995.
- Oliveira, João Pacheco de. “Pacificação e tutela militar na gestão de populações e territórios”. Em: *O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.
- _____. “Uma etnologia dos ‘índios misturados’: situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. Em: *Revista Mana*, vol. 4, n. 1, pp. 47-77. Rio de Janeiro: abr., 1998.
- _____. “Viagens de ida, de volta e outras viagens: os movimentos migratórios e as sociedades indígenas”. Em: *Revista Travessia*, jan-abr, 1996.
- _____. *O nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Editora Marco Zero - MCT/CNPq, 1988.
- _____. “Terras Indígenas no Brasil: uma tentativa de abordagem sociológica”. Em: *Boletim do Museu Nacional*, Nova Série, Antropologia n. 44, 1983. Disponível em: http://www.ppgasmn-ufjr.com/uploads/2/7/2/8/27281669/boletim_do_museu_nacional_44.pdf – acesso 13 jul. 2018.
- ONU. “Draft Programme of Action for the Second International Decade of the World’s Indigenous People”. In: *United Nations General Assembly: Report of the Secretary-General*. 18 ago. 2005.
- _____. *Directrices de protección para los pueblos indígenas en aislamiento y en contacto inicial de la región amazónica, el gran chaco y la región oriental de Paraguay: resultado de las consultas realizadas por ACNUDH em la región – Bolívia, Brasil, Colombia, Ecuador, Paraguay, Perú y Venezuela*. Ginebra, maio 2012.
- _____. *United Nations Declaration on the Rights of Indigenous People*. Publicado pelas Nações Unidas em março de 2008. Disponível em: http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_en.pdf - acesso 02 jun. 2017.
- Opas, Minna. “On the significance of representations concerning indigenous people in voluntary isolation”. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, Vol. 14, Iss. 1, Art. 11, pp. 141-144, 2016. Disponível em: <http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol14/iss1/11> – acesso 20 jun. 2017.
- Orlandi, Eni P. *Terra à vista: Discurso do Confronto – Velho e Novo Mundo*. Campinas: Editora Unicamp, 2008.
- Pandya, Vishvajit. *In the forest: visual and material worlds of Andamanese history (1858-2006)*. Lanham: University Press of America, 2009.
- Peirce, Charles S. *Semiótica*. 3ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2005.
- Pereira, José V. da Costa. “Mata da poaia”. Em: *Revista Brasileira de Geografia*, pp. 136-137, jan.-mar. 1949. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/115/rbg_1949_v11_n1.pdf - acesso 20 mai. 2018.

- Pinto, Nicole Soares. *Do poder do sangue e da chica: os Wajuru do Guaporé (Rondônia)*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Paraná, 2009.
- Piontekowski, Valderli; Matricardi, Eraldo; Pedlowski, Marcos; Fernandes, Luis. “Avaliação do desmatamento no estado de Rondônia entre 2001 e 2011”. Em: *Floresta e Meio Ambiente*, vol. 21, n. 3, pp. 297-306, 2014. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/floram/v21n3/aop_floram_068213.pdf - acesso 04 jul. 2017.
- Politis, Gustavo. *Nukak: ethnoarqueology of an amazon people*. Berkeley: Left Coast Press, 2007.
- Porro, Antonio. *As crônicas do rio Amazonas: notas etno-históricas sobre as antigas populações indígenas da Amazônia [1993]*. Manaus: Edua, 2016.
- Possuelo, Sidney. “Parte IV – As memórias: Sidney Possuelo”. Em: *Memórias Sertanistas: cem anos do indigenismo no Brasil*. Milanez, Felipe (org.). São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2015.
- Price, David. “What lands should be reserved?” In: *Cultural Survival, In the path of Polonoroeste: endangered peoples of western Brazil*. Cambridge: Cultural Survival, 1981a.
- _____. “The Indians of Southern Rondônia”. In: *Cultural Survival, In the Path of Polonoroeste: endangered Peoples of Western Brazil*, Occasional Paper. Pp. 34-45, 1981b.
- Pringle, Heather. “In Peril: as contacts spike, critics fear that Brazil’s once-vaunted protection of isolated tribes is crumbling”. Em: *Science Magazine*, vol. 348, issue 6239, 5 jun. 2015.
- Ramos, Alcida. *Indigenism: ethnic politics in Brazil*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1998.
- Reel, Monte. (Trad. Marcos Bagno). *O último da tribo: a epopeia para salvar um índio isolado na Amazônia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- Ribeiro, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- _____. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno [1970]*. 5ª ed. Petrópolis: Editora Vozes Ltda, 1986.
- _____. “Culturas e línguas indígenas do Brasil”. Em: *Educação e Ciências Sociais*. Pp. 1-102. Rio de Janeiro, 1957.
- Ribeiro, Fábio A. N.; Amorim, Fabrício F. “O desmantelamento da política pública indigenista e o risco de genocídio de povos isolados e de recente contato no Brasil”. Em: *Aracê – Direitos Humanos em Revista*, ano 4, n. 4, fev. de 2017.
- Roosevelt, Anna Curtenius. “Arqueologia amazônica”. Em: *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Fapesp/SMC, 1992.
- Roquette-Pinto, Edgar. *Rondonia*. 3ª ed. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1935. Brasileira Vol. XXXIX.

- Sahlins, Marshall. “O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção (partes I e II)”. Em: *Mana*, vol.3, nº. 1. Rio de Janeiro, abr. 1997.
- Said, Edward W. *Cultura e imperialismo*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia de Bolso, 2011.
- Santilli, Paulo. *Pemongon Patá: território Macuxi, rotas de conflito*. São Paulo: Editora Unesp, 2001.
- Santos-Granero, Fernando. “Introduction”. *The occult life of things: native Amazonian theories of materiality and personhood*. Arizona: The University of Arizona Press, 2009.
- Schaden, Egon. *Aculturação indígena: ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contacto com o mundo dos brancos*. São Paulo: Edusp/Pioneira, 1969.
- Semprini, Andrea. *Multiculturalismo*. Trad. Loureano Pelegrin. São Paulo: Edusc, 1999.
- Severiano da Fonseca, João. *Viagem ao redor do Brasil (1875-1878)*. Rio de Janeiro, Typographia de Pinheiro & Cia., 1880. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/242429> – acesso 18/04/2018.
- Shelton, Dinah. “Indigenous Peoples in Isolation” (introduction). Em: *Indigenous Peoples in Voluntary isolation and initial contact*. IWGIA e IPES, jun 2013.
- Shepard, Glenn. “Prólogo”. Em: *Los pueblos indígenas en aislamiento: su lucha por la sobrevivencia y la libertad*. Castillo, Beatriz H. Peru: Tarea Gráfica Educativa, 2002.
- _____. “Ceci N’est Pas um Contacte: the fetishization of isolated indigenous people along the Peru-Brazil border”. Em: *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*. Vol. 14, Iss. 1, Art. 8, pp. 135-137, 2016. Disponível em: <http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol14/iss1/8> – acesso 20 jun. 2017.
- _____. *Los grupos indígenas aislados del Río Piedras: um informe preparado por Glenn Shepard Jr.*, Outubro 1996. Disponível em: https://www.academia.edu/13021790/Los_grupos_ind%C3%ADgenas_aislados_del_R%C3%ADo_Piedras – Acesso em 09 jun. 2017.
- Silva, Fabíola A.; Noelli, Francisco S. “Arqueologia e linguística: construindo as trajetórias histórico-culturais dos povos Tupi”. Em: *Crítica e Sociedade: revista de cultura política*, vol. 7, n. 1, 2017.
- Silva, Ricardo Gilson da Costa. *Dinâmicas territoriais em Rondônia: conflitos na produção e uso do território no período de 1970/2010*. Tesis Doctoral do Programa de Pós-Graduação em Geografia Humana, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2010. doi:10.11606/T.8.2011.tde-14092011-131342. Acesso em 03 mai. 2017.
- Snethlage, Emil Heinrich. *Die Guaporé-Expedition (1933-1935): Ein Forschungstagebuch*. Rotger M. Snethlage, Alhard-Mauritz Snethlage e Gleice Mere (orgs.). Böhlau Verlag Köln Weimar Wien, 2016.
- _____. *Atiko y: Meine Erlebnisse bei den Indianern des Guaporé*. Berlin: Klinkhardt & Biermann, 1937.

- Soares-Pinto, Nicole. *Entre as teias do Marico: parentes e pajés djeoromitxi*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, 2014.
- _____. “De coexistências: sobre a constituição de lugares djeoromitxi”. Em: *R@U – Revista de Antropologia da UFSCar*, vol. 9, n. 1, jan.-jun. de 2017.
- Souza, Augusto Fausto de. *Fortificações no Brazil*. RIHGB. Rio de Janeiro: Tomo XLVIII, Parte II, pp. 5-140, 1885.
- Souza Lima, Antonio C. de; Barroso-Hoffmann, Maria (orgs.). *Além da tutela: bases para uma nova política indigenista*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2002.
- Strathern, Marilyn. “O conceito de sociedade está teoricamente obsoleto?” Em: *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- Taylor, Anne Christine. “História pós-colombiana da alta Amazônia”. Em: *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Fapesp/SMC, 1992.
- Teixeira, Lucineide da S. *Dinâmicas territoriais em Rondônia: conflitos fundiários entorno do Projeto Integrado de Colonização Sidney Girão (1970-2004)*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em História, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2015.
- Thevet, André. *As singularidades da França Antártica [1558]*. São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1978.
- Thompson, Warren & Garcia, Obed. “The perils of ‘contact’”. Em: *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, Vol. 14, Iss. 1, Art. 12, pp. 145-146, 2016. Disponível em: <http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol14/iss1/12> – acesso 20/06/2017.
- Tierney, Patrick. *Trevas no Eldorado*. Trad. Bentto de Lima. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.
- Valente, Rubens. *Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- Vander Velden, Felipe. “Serão eles o que a gente foi? Karitiana, Puruborá e dois povos indígenas isolados em Rondônia”. Em: *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, vol. 8, n. 2, dezembro de 2016.
- _____. “Los niños perdidos de Yjko: historia y alteridad en las relaciones de los karitianas con los ‘bajitos’ de la FLONA de Bom Futuro (Rondonia, Brasil)”. In: Cecilia Martínez & Diego Villar (eds.), *En el corazón de América del Sur* (vol. 2). pp. 213-228. Santa Cruz de la Sierra: Biblioteca del Museo de Historia, 2015.
- _____. *Inquietas companhias: sobre os animais de criação entre os Karitiana*. São Paulo: Alameda, 2012.
- _____. *Por onde o sangue circula: os Karitiana e a intervenção biomédica*. Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2004.
- van der Voort, Hein. “Proto-Jabutí: um primeiro passo na reconstrução da língua ancestral dos Arikapú e Djeoromitxi”. Em: *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Ciências Humanas, Belém, v. 2, n. 2, pp. 133-168, mai-ago. 2007.

- Vaz, Antenor. “A que será que se destinam?” Em: *Le Monde Diplomatique*. São Paulo, 04 de agosto de 2014.
- _____. *Povos indígenas isolados e de recente contato no Brasil: políticas, direitos e problemáticas*. Brasília: Edição do autor, 2013.
- Villas Bôas, Orlando; Villas Bôas, Cláudio. *A Marcha para o Oeste: a epopeia da Expedição Roncador-Xingu*. São Paulo: Editora Globo, 1994.
- Viveiros de Castro, Eduardo. *Sobre a noção de etnocídio, com especial atenção ao caso brasileiro*. S/d. Disponível em: https://www.academia.edu/25782893/Sobre_a_no%C3%A7%C3%A3o_de_etnoc%C3%ADdio_com_especial_aten%C3%A7%C3%A3o_ao_caso_brasileiro – acesso 14 mai. 2018.
- _____. “Prefácio: o recado da mata”. Em: *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Davi Kopenawa e Bruce Albert. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- _____. “O conceito de sociedade em antropologia”. Em: *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- _____. “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”. Em: *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- _____. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. Em: *Mana*, vol. 2, n. 2. Rio de Janeiro, out. 1996.
- _____. *Araweté: o povo do Ipixuna*. São Paulo: Cedi, 1992.
- Wagner, Roy. “A invenção da sociedade”. Em: *A invenção da cultura* [1975]. São Paulo: Cosac Naify, 2010.
- Walker, Robert; Hill, Kim. “Protecting isolated tribes”. Em: *Science Magazine*, vol. 349, issue 6239, 5 jun. 2015.
- Woortmann, Ellen Fensterseifer. “Método comparativo, família e parentesco: algumas discussões e perspectivas”. Em: *Revista Antropológicas*, ano 9, vol. 16, n. 1, pp.87-108, 2005.
- Yamada, Erika M.; Amorim, Fabrício F. “Povos indígenas isolados: autonomia e aplicação do direito de consulta”. Em: *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, vol. 8, n. 2, pp. 41-60, dez. 2016.

Referências documentais

- Comissão Parlamentar de Inquérito. *Relatório Jader Figueiredo ao Ministério do Interior*. 1968. Disponível em: <http://docvirt.com/docreader.net/DocIndio/7> – acesso 06 jun. 2017.
- Equipe Biológica do Guaporé. *Relatório VI: relatório da viagem de reconhecimento da Serra João Antunes e rio São Simão*. 13-22 jun., 1989a.
- Equipe Biológica do Guaporé. *Relatório VII: relatório da viagem de reconhecimento da linha 110 e navegabilidade do rio São Simão*. 29 jun.-07 jul., 1989b.

- Equipe Biológica do Guaporé. *Relatório X*: relatório da viagem de observação nas imediações dos acampamentos n.ºs 21, 22 e 23. 14-15 out., 1989 c.
- Frente de Contato Guaporé. *Relatório XXIV*: relatório da expedição da Serra do Taquaral e Serra do Colorado. 1991.
- Frente de Contato Guaporé. *Relatório*: expedição índios isolados – Reserva Biológica do Guaporé. Out.-nov., 1994.
- Frente de Proteção Etnoambiental Guaporé. *Expedição Rio Branco / Pedras Negras*. Abr.-mai., 2007.
- Frente de Proteção Etnoambiental Guaporé. *Expedição Rio Massaco, Terra Indígena Massaco*. Jul., 2008.
- Frente de Proteção Etnoambiental Guaporé. *Expedição Rio Branco/Serra João Antunes na Terra Indígena Massaco, referência 51*. Jun., 2010.
- Frente de Proteção Etnoambiental Guaporé. *Expedição Serra da Tartaruga na Terra Indígena Massaco, referência 51*. Jun., 2011.
- Frente de Proteção Etnoambiental Guaporé. *Relatório de atividades na vigilância do território da Terra Indígena Massaco, referência 51*. Terceiro trimestre, 2011b.
- Frente de Proteção Etnoambiental Guaporé. *Expedição nos campos da Terra Indígena Massaco, referência 51*. Abr.-Mai., 2012.
- Frente de Proteção Etnoambiental Guaporé. *Expedição de capacitação da equipe na travessia da Terra Indígena Massaco, referência 51*. Mai., 2013a.
- Frente de Proteção Etnoambiental Guaporé. *Relatório de monitoramento dos índios isolados na Terra Indígena Massaco, referência 51*. Set., 2013b.
- Frente de Proteção Etnoambiental Guaporé. *Relatório de atividades com as comunidades indígenas da TI Rio Branco*. Mar., 2013c.
- Frente de Proteção Etnoambiental Guaporé. *Relatório de monitoramento de índios isolados na Fazenda 7 Galhos, limite nordeste e Base Massaco, na Terra Indígena Massaco*. Jan-mar, 2014a.
- Frente de Proteção Etnoambiental Guaporé. *Relatório de atividades de monitoramento dos índios isolados na Terra Indígena Massaco, referência 51*. Dez., 2014b.
- Maldí, Denise. *Estudo preliminar de identificação/delimitação da área indígena Massaco*. Relatório da Funai, 1995.
- Reserva Biológica do Guaporé. *Relatório VIII*: relatório da viagem de reconhecimento do igarapé Sete Galhos. 04 set., 1989.

Referências audiovisuais

- Corumbiara. Direção: Vincent Carelli. Produção: Vídeo nas Aldeias. Colorido, 160 minutos. Brasil, 2009.
- Década da destruição, A. (Na trilha dos Uru-eu-wau-wau). Direção: Adrian Cowell. Colorido, 64 minutos. Brasil, 1990.

Guerra de Pacificação da Amazônia, A. Direção: Yves Billon. Formato: 16 mm, colorido, 80 minutos. França, 1973.

Martirio. Direção: Vincent Carelli. Co-direção: Ernesto de Carvalho; Tatiana Almeida. Colorido, 160 minutos. Distribuidora: Vitrine Filmes. Brasil, 2016.

Piripkura. Direção: Mariana Oliva; Renata Terra; Bruno Jorge. Colorido, 82 minutos. Brasil, 2017.

Quilombos do Guaporé: Comunidade Pedras Negras. Gregório Max. Produção: StudioMax Comunicação. Colorido, 70min. Brasil, 2015.

Referências das entrevistas

Altair Algayer, entrevista pessoal na base Massaco, Terra Indígena Massaco, julho de 2016.

_____, entrevista pelo telefone, julho de 2018.

Anísio Aruá, entrevista pessoal na aldeia São Luiz, Terra Indígena Rio Branco, julho de 2016.

Antenor Vaz, entrevista pessoal, Rio de Janeiro, 2018.

Durval Kampé, entrevista pessoal na aldeia Castilho, Terra Indígena Rio Branco, julho de 2016.

Paulo Pereira da Silva, entrevista pelo telefone, abril de 2017.

Rieli Franciscato, entrevista pessoal na base Bananeiras, Terra Indígena Uru-eu-wau-wau, agosto de 2016.