UFAM

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS (ICHL)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIEDADE E CULTURA NA AMAZÔNIA – PPGSCA

DANIELLE MOREIRA BRASILEIRO

EXPRESSÕES DA QUESTÃO INDÍGENA E DA PROTEÇÃO SOCIAL: O CASO DOS KANAMARI (TÜKÜNÁ) NA TERRA INDÍGENA(T.I) VALE DO RIO JAVARI (2010-2020).

BENJAMIM CONSTANT – AM

2020

DANIELLE MOREIRA BRASILEIRO

EXPRESSÕES DA QUESTÃO INDÍGENA E DA PROTEÇÃO SOCIAL: O CASO DOS KANAMARI (TÜKÜNÁ) NA TERRA INDÍGENA(T.I) VALE DO RIO JAVARI (2010-2020)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia - PPGSCA/UFAM, como requisitos para obtenção do título de Doutora, na linha de pesquisa Processos Sociais, Ambientais e Relação de Poder.

Orientadora:
Professora Doutora Heloísa Helena Corrêa da Silva.

VERSÃO CORRIGIDA

Versão original encontra-se disponível na Biblioteca Central da Universidade Federal do Amazonas e na Biblioteca Digital de Teses e Dissertações da Universidade Federal do Amazonas.

BENJAMIM CONSTANT – AM

2020

AUTORIZO A REPRODUÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE, DATA: 20.08.2020.

.

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

B823q

Brasileiro, Danielle Moreira
Expressões da Questão Indígena e da Proteção Social: : O Caso dos Kanamari (Tükünâ) na Terra Indígena (T.I) Vale do Javari / Danielle Moreira Brasileiro . 2020
256 f.: 31 cm.

Orientadora: Heloísa Helena Corrêa da Silva
Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Universidade Federal do Amazonas.

1. Indigenismo. 2. Politicas Públicas. 3. Proteção Social. 4. Vale do Javari . 5. Kanamari. I. Corrêa da Silva, Heloísa Helena. II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

ATA DE DEFESA PÚBLICA DE TESE DA ALUNA

DANIELLE MOREIRA BRASILEIRO

Aos vinte e quatro dias do mês de julho do ano de dois mil e vinte, às 09h (nove horas), horário de Manaus, em Sala virtual / videoconferência, ocorreu a sessão pública de defesa de tese de Doutorado intitulada "**EXPRESSÕES DA QUESTÃO INDÍGENA E DA PROTEÇÃO SOCIAL: O CASO DOS KANAMARI NO VALE DO JAVARI (2010-2020)**", apresentada pela aluna **DANIELLE MOREIRA BRASILEIRO** que concluiu todos os pré-requisitos exigidos para a obtenção do título de Doutor em Sociedade e Cultura na Amazônia, conforme estabelece os Artigos 51 e 52 do Regimento Interno do Curso. Os trabalhos foram instalados pela Prof.ª Dr.ª Heloisa Helena Corrêa da Silva - UFAM, Orientadora e Presidente da Banca Examinadora, que foi constituída, ainda, pela Prof.ª Dr.ª Aldaíza Oliveira Sposati – PUC-SP; Prof.ª Dr.ª Rosa Ester Rossini – USP; Prof.ª Dr.ª Luiza Elayne Corrêa Azevedo – UFAM e Prof. Dr. José Maria Trajano – UFAM. A Banca Examinadora, tendo decidido aceitar a tese, passou à arguição pública da doutoranda. Encerrados os trabalhos, os examinadores expressaram o seguinte parecer:

- Prof.ª Dr.ª Heloisa Helena Corrêa da Silva
  Parecer: (Aprovada) Assinatura: Heloisa Helena Corrêa da Silva

- Prof.ª Dr.ª Aldaíza Oliveira Sposati
  Parecer: (Aprovada) Assinatura: Prof.ª Dr.ª Aldaíza Oliveira Sposati

- Prof.ª Dr.ª Rosa Ester Rossini
  Parecer: (Aprovada) Assinatura:

- Prof.ª Dr.ª Luiza Elayne Corrêa Azevedo
  Parecer: (Aprovada) Assinatura Luiza Elayne Azevedo

- Prof. Dr. José Maria Trajano
  Parecer: (Aprovada) Assinatura

Parecer Final:

A banca examinadora considera a tese aprovada e de bom nível, entretanto, com recomendação de ajustes para melhor valorização do texto, podendo ser publicado.

Heloisa Helena Corrêa da Silva

Presidente da Banca Examinadora

Proclamados os resultados, foram encerrados os trabalhos e, para constar, eu, Johnny Menezes Fernandes, secretário do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, lavrei a presente ata, que assino juntamente com os membros da Banca Examinadora.

Manaus (AM), 24 de julho de 2020.

Heloisa Helena Corrêa da Silva

- Prof.ª Dr.ª Heloisa Helena Corrêa da Silva

Aldaiza Oliveira Sposati

- Prof.ª Dr.ª Aldaiza Oliveira Sposati

- Prof.ª Dr.ª Rosa Ester Rossini

Luiza Elayne Azevedo

- Prof.ª Dr.ª Luiza Elayne Corrêa Azevedo

Prof. Dr. José Maria Trajano

Johnny Fernandes

Secretário

Ao povo Tüküná, que sempre nos ensina com sua resiliência e liberdade de ser e viver e que, antes de tudo, é forte e feliz.

Ao Gabriel Karon, pelas horas em que reclamava o colo e atenção de sua mãe, a qual se dedicava a esta tese.

AGRADECIMENTOS

Achei que não ia doer, julguei que por este não ser o meu primeiro parto iria ser mais "natural". Julguei por ter uma vivência bastante empírica de todo o processo, seria mais fácil, não foi! Julguei que saberia conciliar o ser mãe, mulher e profissional, não soube! Destes o que mais me doeu foi dividir o tempo com o meu pequeno Gabriel Karon, e para a dor não ser mais forte, tentei aproveitar suas horas de sono durante as noites e nos tempos finais da tese, a ida a creche.

Julguei que ia ser reconhecida pelo meu empenho na temática e iria receber de todos os colegas de trabalhos e indígenas incentivo, não foi bem assim, ao contrário tive que ser forte e persistente, levei tropeços, e com algum empurrão, cair, mas eu levantei!

Achei que não ia doer, mas equivoquei-me longamente! Doeu...! Mas enfim nasceu! Todavia o sentimento de dor não diminuiu a vontade de fazer algo que de alguma maneira fizesse a diferença e que contribuísse para o contexto dos colegas de trabalho e companheiros da luta indigenista, sobretudo para as comunidades indígenas, em especial aos Kanamari(Tükuná).

Não foi fácil esse trabalho e teria sido praticamente impossível sem a colaboração de muitas pessoas importantes nesse processo.

A Deus e a Nossa Senhora dos Anjos agradeço toda a proteção, força e revigorar delas. Neles busco sabedoria e exercito a minha fé e persistência de dias melhores e voos mais altos e tranquilos.

À minha orientadora, mestra querida, a Sra. Profa. Dra. Heloisa Helena Corrêa da Silva, minha eterna gratidão pelas orientações infinitas, credibilidade, dedicação e exemplo de professora e agente pública que estimula e encoraja-me a voos altos e nem sempre tranquilos, mas focados no dar o melhor de mim para os indígenas e para as políticas públicas da proteção social.

À minha família, bem maior que tenho, agradeço o incentivo e apoio incondicional. Nos momentos mais tristes e escuros, sempre aparecia uma palavra de encorajamento e amor. Mesmo distantes, emanavam confiança e boas energias que me vestiam dia após dia. O sentimento de não os decepcionar impulsionou-me deverasmente,

Ao Jorge Wsten, meu consorte, agradeço o companheirismo e a confiança depositados que sempre me deixou tranquila no caminho a ser seguido.

A Maria Justina, minha fiel colaboradora no lar, agradeço o compromisso constante e a dedicação com que sempre cuidou de nossa casa e de todos nós.

Aos meus irmãos de fé do indigenismo e grandes amigos, aqui cada um merecia um texto próprio com a minha imensa gratidão externada, todavia não quero correr o risco de ser injusta, pois sem essa importante contribuição esse trabalho não teria o alcance que teve. Quero externar minha admiração por tê-los, agradecer as vivências e experiências trocadas, entrevistas cedidas, bibliografias compartilhadas e a dedicação e atenção especial de alguns a essa minha empreitada ajudando-me nas transcrições, na tabulação de dados, na elaboração de mapas e gráficos tudo isso e mais um aprendizado enorme de continuar em frente, a vocês: Bruno Pereira, Beto Marubo, Gustavo Sena, Manoel de Nazaré (Azarrô), Michel (Michelangelo Neves), Iltercley Rodrigues, Beatriz Matos, Nelly Marubo, Leandro do Amaral, Paulo Bomfim, Ricardo Freire, Silvia Angelise, Paula Mafra, Patrícia Chagas, Stélia Braga, Luna Pavão, Marcelo Paz, Irison Neves (Amado), Vitor Gois (Txaí), Artur Sinimbu e Aline Guedes meus sinceros agradecimentos, estima e eterna consideração pela amizade, palavras de fé, perseverança, colaboração e pelo exemplo de crença indigenista na lida diária;

À Ester Maia, *In Memória*, agradeço a amizade fecunda e sólida que tivemos o amor de irmã que desenvolvemos o exemplo de humanista que sempre exercitou e me inspira.

À Maxciel Pereira Santos, *In memória*, indigenista tão dedicado à proteção territorial da Terra Indígena Vale do Javari, minha consternação e protesto pelo seu assassinato brutal.

Aos demais professores do PPGSCA-UFAM, pelas valoras contribuições à minha formação, em especial agradeço ao prof. Walmir Albuquerque, Marilene Corrêa, Renilda Costa, Elenise Scherer, Rosemara Staub.

Aos colegas do Programa Widney, Jarliane, Gerson, Mara, Edmilson, Mendes e meu querido e amado amigo Sebastião Souza minha estima, consideração e agradecimento pela amizade, momentos prazerosos de trocas de conhecimentos e produção.

À FUNAI, as lições apreendidas e as ainda as apre(e)nder.

Ao movimento indígena do Vale do Javari, que pelo fato de eu ser mulher, por vezes testou minha persistência indigenista e coragem, meus votos de sucessos e força na árdua luta de se fazer entender e ser atendido.

Aos profissionais trabalhadores e indigenistas da SESAI minha estima e consideração pelo trabalho que dedicam e por compartilhar da luta e esperanças de dias melhores,

Aos interlocutores da pesquisa que se disponibilizaram para as entrevistas e assim contribuir e respaldar as análises aqui colocadas, meu profundo agradecimento e admiração.

Aos Tüküná pelo respeito, acolhida e aprendizado meu agradecimento eterno.

As pessoas e os grupos sociais têm o direito a ser iguais quando a diferença os inferioriza, e o direito a ser diferentes quando a igualdade os descaracteriza. (SOUSA SANTOS, 2010 p. 56).

RESUMO

A tese apresentada considerou as relações imbricadas de poder e o encadeamento de forças impostas e sofridas pelo segmento "povos indígenas", sob a égide dos sistemas econômicos na história da formação da sociedade brasileira. A análise aqui demonstrada procurou dá conta do contexto de atenção e ações constituídas no interior de uma ética pública de Estado com seus cidadãos indígenas, sob a perspectiva da Proteção Social Pública no interior da Terra Indígena Vale do Javari, **com ênfase aos determinantes de vulnerabilidade** no povo Kanamari (Tüküná). A pesquisa buscou analisar a política de Estado, voltada para os povos indígenas no Brasil, com referência a duas maneiras de atuação**:** a primeira, a atração dos povos indígenas e a segunda, sua proteção social, a partir dos preceitos constitucionais da Carta Magna de 1988. A partir de um caráter interdisciplinar teve-se como objeto o estudo das políticas públicas e o indigenismo desenvolvido e praticado pelo Estado no território da segunda maior terra indígena (TI) demarcada do Brasil, a Vale do Javari e sua (co) relação com o povo Kanamari. A partir deste norte o trabalho fornece elementos na efetividade das políticas públicas adequadas aos povos indígenas na Amazônia para o alcance às suas respectivas autonomias, destacando como *mister* e imperiosa a ação de fortalecimento da proteção social aos vulnerabilizados, oriundos do processo histórico de dominação do poder do capital. Para o fornecimento dos elementos que efetivam as políticas públicas adequadas aos povos indígenas buscamos responder as seguintes questões da pesquisa Porque as políticas públicas de proteção social de Estado, mesmo diante as premissas legais e estruturas organizacionais não têm sido efetivas em reverter os altos índices de vulnerabilidade sociocultural entre os indígenas Kanamari no Vale do Javari e; Porque a FUNAI, representante maior de Estado na atenção aos povos indígenas não consegue protagonizar a articulação e interação de uma Rede de Proteção Social capaz da resolutividade à demanda? A partir dessas questões norteadoras, a tese se apresenta de natureza empírico-científica com a abordagem crítica quantiqualitativa e tem a etnografia da vivência institucional como base empírica do conhecimento socioantropológico, diante a qual foi incorporada aos procedimentos metodológicos adotados.

PALAVARAS-CHAVES: Indigenismo. Políticas Públicas. Proteção Social.

ABSTRACT

The thesis presented considered the imbricated relations of power and the chain of forces imposed and suffered by the “indigenous peoples” segment, under the aegis of economic systems in the history of the formation of Brazilian society. This analysis sought to deal with the context of the attention and the actions constituted within a public ethic of State with its indigenous citizens, from the perspective of the Public Social Protection inside the Vale do Javari Indigenous Land, emphasising the vulnerability determinants in the Kanamari people (Tükuná). The research also analyzes the State policy aimed at indigenous peoples in Brazil, refered to two ways of acting: the first one, the attraction of indigenous peoples and, the second one, their social protection, based on the constitutional precepts of the Magna Carta of 1988. From an interdisciplinary background, the study object here was the public policies and the indigenism developed and practiced by the Brazilian State in the territory of the second largest demarcated indigenous land (TI) in Brazil, the Vale do Javari and its (co) relationship with the Kanamari people. With this orientation, this work provides elements for the effectiveness of appropriated public policies regarding the indigenous peoples in the Amazon, targeting to reach their respective autonomies, highlighting the need to strengthen social protection for the vulnerable ones, who has comme to this point due to the historical process of Capital’s power domination. In order to provide elements that could actualize the public policies for the indigenous peoples, we’ve sought to answer the following research questions. Why the State's social protection public policies, even in face of the legal premises and the organizational structures, have not been effective in reversing the high levels of socio-cultural vulnerability among the Kanamari indigenous people in the Javari Valley? Why FUNAI, the largest State representative institution taking care of indigenous people’s interests, is unable to lead the articulation and the interaction of a Social Protection Network capable of resolving the demand? Based on these guiding questions, the thesis has an empirical-scientific nature, with a quantitative-qualitative critical approach, that has the ethnography of the institutional experience as an empirical basis of anthropological knowledge, experience as an empirical basis of anthropological knowledge, wich was incorporated into the methodological procedures adopted.

KEYWORDS: Indigenism. Public policies. Social protection.

RÉSUMÉ

La thèse présentée a examiné les relations imbriquées de pouvoir et l'enchainement de forces imposées et subies par le segment des «peuples autochtones», sous l'égide des systèmes économiques dans l'histoire de la formation de la société brésilienne. L'analyse démontrée ici a cherché à rendre compte du contexte d'attention et d'actions constitué dans une éthique de l'État public avec ses citoyens autochtones, du point de vue de la protection sociale publique au sein de la terre autochtone (*Terra Indígena)* du Vale do Javari, en mettant l'accent sur les déterminants de la vulnérabilité dans le Peuple Kanamari (Tüküná). La recherche a visé d'analyser la politique de l'État en regaard des peuples autochtones du Brésil, en faisant référence à deux façons d'agir: la première, l'attraction des peuples autochtones, et la deuxième, leur protection sociale, fondée sur les préceptes constitutionnels de la Magna Carta de 1988. D'un caractère interdisciplinaire, l'objet était l'étude des politiques publiques et de l'indigénisme élaborées et pratiquées par l'État sur le territoire de la deuxième plus grande terre indigène (TI) délimitée du Brésil, le Vale do Javari, et sa (co) relation avec le peuple Kanamari. Ayant cette orientation, le travail fournit des éléments pour l'efficacité des politiques publiques appropriées en envisageant que les peuples autochtones d'Amazonie atteignent leurs respectives autonomies, soulignant la nécessité de se renforcer la protection sociale des plus vulnérables, ceux qui se sont produit par le processus historique de domination du pouvoir du Capital. Avec l'objectif de fournir les éléments qui peuvent rendre efficaces les politiques publiques adéquates pour les peuples autochtones, nous cherchons à répondre aux questions de recherche suivantes. Pour quoi les politiques publiques de protection sociale de l'État, même quand en face des prémisses juridiques et des structures organisationnelles, n'ont pas réussit à revertir les niveaux élevés de vulnérabilité socio-culturel chez les Kanamari dans la vallée du Javari ? Pourquoi la FUNAI, la plus grand représentante de l'État au service des peuples autochtones, est-elle incapable de coordoner l'articulation et l'interaction d'un réseau de protection sociale capable de répondre à la demande? Sur la base de ces questions directrices, la thèse est présentée d'un caractère empirico-scientifique avec une approche critique quantitative-qualitative et a comme base empirique de la connaissance anthropologique l'ethnographie de l'expérience institutionnelle, qu'a été intégrée dans les procédures méthodologiques adoptées.

MOTS CLÉS: Indigénisme. Politiques publiques. Protection sociale

LISTA DE ABREVIATURAS

AER	Administração Executiva Regional
AIS	Agente Indígena de Saúde
AKAVAJA	Associação dos Kanamari do Vale do Javari
AMAS	Associação Marubo de São Sebastião
BAPE	Base de Proteção Etnoambiental
CadÚnico	Cadastro Único
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CIVAJA	Conselho Indígena do Vale do Javari
CRAS	Centro de Referência de Assistência Social
COPS	Coordenação de Proteção Social
CONDISI	Conselho Distrital de Saúde Indígena
CPF	Cadastro Pessoa Física
CR	Coordenação Regional
CRVJ	Coordenação Regional Vale do Javari
CTI	Centro de Trabalho Indigenista
DSAI	Departamento de Saúde Indígena
DSEI	Distrito Sanitário Especial Indígena
FPEVJ	Frente de Proteção Etnoambiental Vale do Javari
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
MDSA	Ministério do Desenvolvimento Social e Agricultura
PBF	Programa Bolsa Família
SNT	Serviço Nacional de Tuberculose
SUSA	Serviço de Unidades Sanitárias Aéreas
SUS	Sistema Único de Saúde
SESAI	Secretaria Especial de Saúde Indígena
SIM	Sistema de Informação de Mortalidade
SIASI	Sistema de Atenção à Saúde Indígena
SEMSA	Secretaria Municipal de Saúde
TI	Terra Indígena
TIVJ	Terra Indígena Vale do Javari
UNIVAJA	União dos Povos Indígenas do Vale do Javari

LISTA DE IMAGENS

Mapa Vale do Javari e Entorno. 47

Imagem Rio Javari (Francis de Castelnau, 1853). 52

Quadro de fotos da diversidade étnica da TI Vale do Javari- Acervo CRVJ-FUNAI. 113

Mapa da jurisdição CRVJ-FUNAI. 114

Unidades de Proteção Etno-ambiental- BAPE's da Terra Indígena Vale do Javari. 115

Gráfico FUNAI coeficiente Servidor por CR. 121

Gráfico FUNAI Coeficiente Pop Indígena por Servidor. 122

Gráfico FUNAI Coeficiente Hectares por Servidor. 123

Mapa TIVJ distribuição por CTL. 124

Quadro de ocupação indígena Kanamari no Vale do Javari. 144

Figura: Modelo de gestão do Subsistema de Saúde Indígena. 184

Figura: Organizacional dos DSEI´s. 184

Tabela Causa de óbito infantil indígena TIVJ (2010-2020). 192

Gráfico Quantitativo por Etnia TIVJ. 193

Imagem Termo Notificação e Ocorrência BAPE/FUNAI. 201

Foto: Coordenador Técnico Local da CTL Atalaia do Norte I, Aldeia Massapê, José Ninha Kanamari. 220

Foto: Indígenas Kanamari mostrando a posse em aldeia de seus cartões de saques financeiros. 222

Foto: Entrega de 39 Registros civis de nascimento de índios Kanamari, com nome na língua própria. 221

Foto: Confecção de identidade realizada pela Defesa Civil do munícipio de Atalaia do Norte na aldeia Massapê. 222

Foto: Plenária Kanamari no III Seminário de Proteção e Promoção dos Direitos Socais. Indígenas no Vale do Javari no turno noturno – Aldeia Massapê- Povo Kanamari. 223

Foto: Indígena Kanamari, exercendo seu poder cidadão de voto. Eleições 2018. 224

Foto: Consumo de água de crianças Kanamari, aldeia Remansinho, TIVJ. 227

Foto: Consumo de água de crianças Kanamari, aldeia Massapê, TIVJ. 227

Foto: Plantio de roça, aldeia Bananeira. 229

Foto: Rocas Kanamari, diversidade de plantio, aldeia Bananeira. 229

Foto: - Roças Kanamari, "roça madura", aldeia Massapê, TIVJ. 228

Foto: – Consumo das roças Kanamari, aldeia Massapê, TIVJ. 228

Foto: Roda de conversa com as mulheres Kanamari - aldeia Bananeira. 232

Foto: Reunião na Câmara Municipal de Atalaia do Norte- acerca da ocupação do prédio do DSEI Vale do Javari. 236

Foto Contexto de vindas dos indígenas da TIVJ para participar das eleições municipais de 2012. 256

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

17~~14~~

CAPÍTULO I

JAVARI: UM RIO E UM VALE A SER DESVELADO. 32~~24~~

1.1- A Necessidade do olhar sobre o rio comandando a vida e as política públicas na Amazônia.

32~~24~~

1.2-Javari: O Vale, o rio e suas fronteiras. 46~~37~~

1.3-Desvendando o processo colonizador – Apontamentos históricos do Javari. 52~~43~~

CAPÍTULO II

ENTRE A FRENTE DE ATRAÇÃO E A FRENTE DE PROTEÇÃO SOCIAL. 101

2.1- A Terra Indígena Vale do Javari: Da criação à proteção. 101

2.2- Estratificando a FUNAI no Vale do Javari. 110

2.3- Entre atrair e proteger: o Papel do Estado junto aos povos indígenas. 128

~~118~~

CAPÍTULO III

DA ALDEIA À BEIRA: ENTRE OS KANAMARI E OS KARIWÁ. 138~~129~~

3.1- O Povo Kanamari no Vale do Javari: Vivências entre os mundos Kariwá e Tü~~u~~küná. 139

3.2 - Etnografia do indigenismo: Experiências Javarianas. 159~~148~~

3.3 - Considerações acerca da atenção à saúde do Kanamari na Terra Indígena Vale do Javari. 179

~~168~~

3.4 - Rede de proteção social aos direitos indígenas dos Tüküná. 204

CONSIDERAÇÕES FINAIS 238

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 243

ANEXOS 254

INTRODUÇÃO

A investigação científica realizada teve como norte contribuir na problematização de políticas públicas de proteção social adequada aos povos indígenas na Amazônia, que habitam em locais mais longínquos dos centros citadinos. Neste texto doutoral, a partir da experiência etnográfica no âmbito de atuação indigenista da pesquisadora, bem como de outros agentes de Estado, apresenta o conceito de indigenismo *experenciado* no Vale do Javari pós Constituição de 88.

Os procedimentos metodológicos privilegiaram a abordagem quantiqualitativa; na análise documental e das políticas públicas de atenção aos povos indígenas da Amazônia, bem como dados censitários, institucionais, epidemiológicos, geográficos e entrevistas que possibilitaram o entendimento acerca do acesso e efetivação das políticas públicas. O objetivo desta tese foi de evidenciar as especificidades que envolvem a questão do acesso às políticas públicas e direitos sociais dos indígenas Amazônidas, tomando como referência, a Terra Indígena Vale do Javari, situada no município de Atalaia do Norte no estado do Amazonas, região de fronteira internacional. Buscou analisar a interação entre políticas públicas, direitos sociais e indigenismo, a partir da temática proteção social.

Resguarda-se que o Estado brasileiro possa garantir a Proteção Social aos povos indígenas, a partir das premissas de equidade, fortalecimento cultural e promoção à autonomia dos povos indígenas, sendo agente propiciador, através de suas instituições, do alcance à cidadania plena preconizada no texto constitucional.

Esta tese doutoral apresenta-se com uma abordagem crítica, numa relação dialética entre a investigação bibliográfica e empírica e o exercício da reflexão, num processo de inúmeras aproximações, a fim de apreender o objeto de estudo, centrado na trajetória do indigenismo e da proteção social, voltado para os indígenas. Enquanto aproximação traz-se um estudo etnográfico de agentes de Estado acerca do Vale do Javari numa investigação ampla de aspectos históricos, sociais, econômicos e culturais da região. O trabalho apresenta-se de natureza quantiqualitativa e tem a etnografia como base empírica do conhecimento antropológico, e é incorporada nesta tese como fundamental aos procedimentos metodológicos adotados.

A matriz teórica aqui trabalhada traz reflexões a partir das contribuições de uma crítica radical do paradigma dominante proposta por Boaventura de Sousa Santos. Que diz respeito ao objetivo da crítica que enquanto para a teoria crítica moderna o objetivo é criar a desfamiliarização, o objetivo da teoria crítica radical é criar uma nova familiarização, é tornar-se um novo senso comum, "um senso comum emancipatório" (SOUSA SANTOS, 2000, p. 17). Outro aspecto é em relação à teoria crítica moderna é a auto reflexividade: enquanto a teoria crítica moderna "não se questiona no acto de questionar nem aplica a si própria o grau de exigência com que critica", a teoria crítica radical proposta por Sousa Santos leva ao limite a crítica de seus próprios pressupostos, de modo que "na crítica há sempre algo de autocrítica" (*Ibid*.).

Cabe ressaltar o que o autor entende como teoria crítica e como ele caracteriza a teoria crítica moderna e as suas limitações. Para distinguir-se da corrente dominante do pensamento pós-moderno, Sousa Santos (2000), diz então tratar-se de pós-modernismo de oposição.

> Por teoria crítica entendo toda a teoria que não reduz a 'realidade' ao que existe. A realidade […] é considerada pela teoria crítica como um campo de possibilidades e a tarefa da teoria consiste precisamente em definir e avaliar a natureza e o âmbito das alternativas ao que está empiricamente dado. (SOUSA SANTOS, 2000, p. 23)

Como pressuposto de toda teoria crítica, diz o autor, está a convicção de que é possível superar aquilo que é criticável no que existe, aquilo que nos causa desconforto, inconformismo ou indignação. O desconforto, inconformismo ou indignação com o que existe, diz Sousa Santos, faz com que nos obriguemos a interrogar criticamente nossa sociedade e buscar alternativas fundadas nas respostas que dermos a essas interrogações. Para Sousa Santos (2000), essas interrogações críticas e essa busca de alternativas sempre

estiveram na base da teoria crítica moderna e foram formuladas com precisão por Max Horkheimer, para quem, conforme ratifica o autor, a crítica contém a condenação das categorias que governam a vida social e a "**a luta por objetivos emancipatórios é intrínseca à teoria crítica"** ***(grifo nosso)***. O autor destaca ainda que a evidente influência de Marx na definição da teoria crítica moderna feita por Horkheimer e acrescenta que, "de facto, o marxismo foi a base de sustentação principal da sociologia crítica de nosso século" (SOUSA SANTOS, 2000, p. 25).

No diálogo com Boaventura de Sousa Santos percebe-se que há desconstrução crítica de conceitos e exame de estudos etnográficos como sugestão de reconstrução de um vocabulário e de instrumentos emancipatórios para a invenção de novas cidadanias. Há também a análise sociológica das ausências, capaz de identificar os silêncios e as ignorâncias que definem as incompletudes das culturas, das experiências e dos saberes. Nesta envergadura epistemológica ratifica-se a necessidade, da teoria da tradução, cuja qual permite criar inteligibilidades mútuas e articular diferenças e equivalências entre experiências, culturas, formas de operação e de resistências e presença no objeto de termos que envolvem tensões entre a diferença e a igualdade.

Corrobora a esta tese os ensinamentos de Sousa Santos (2010), quando propõe-se a discutir o *Multiculturalismo Progressista*, com o escopo no reconhecimento da diferença e da igualdade. O autor trata das lutas e das políticas do reconhecimento da diferença que nas duas últimas décadas tem confrontado as identidades imperiais, bem como os falsos universalismos e a "colonialidade do poder os quais são intrínsecos ao capitalismo histórico quanto à exploração do trabalho assalariado" (*Idem*. p. 25).

O argumento central destacado por Sousa Santos (2010) é que a globalização hegemônica, ao mesmo tempo em que suscita novas formas de racismo, tem também criado condições para a emergência do multiculturalismo. Este, porém, tanto pode ser conservador quanto emancipatório. A construção desta tese buscou pela análise de inciativas de Estado concretas e da reflexão teórica a fim de contribuir e identificar as ações de agentes públicos a fim de possibilitar a reflexão de que as políticas públicas em sua efetivação apreendam em sua fase embrionária o multiculturalismo emancipatório.

Nesse bojo conceitual, Sousa Santos (2010) evidencia algumas questões que serviu a esta investigação como orientações teóricas norteadoras. Coloca o autor:

> Como é possível, ao mesmo tempo, exigir que seja reconhecida a diferença, tal como ela se constituiu através da história, e exigir que os "outros" nos olhem como iguais e reconheçam em nós os mesmos direitos de que são titulares? Como compatibilizar a reivindicação de uma diferença

> enquanto coletivo e, ao mesmo tempo, combater as relações de desigualdade e de opressão que se constituíram acompanhado essa diferença? Como compatibilizar os direitos coletivos e os direitos individuais? Como reinventar as cidadanias que consigam, ao mesmo tempo, ser cosmopolitas e ser locais? Que experiências existem neste campo e o que nos ensinam elas sobre as possibilidades e as dificuldades de construção de novas cidadanias e do multiculturalismo emancipatório? (SOUSA SANTOS, 2010, p.25)

Não se pretendeu nesta tese em fazer uma etnografia das diferenças regionais e sim em toma-las como parâmetros elucidativos para a compreensão sócio antropológica desta mesma diversidade – sobretudo no que diz respeito ao plural e ao singular. "Muitas vezes, a análise científica, por desvendar a complexidade das coisas, pode, ao exercer novas descobertas, não necessariamente solucionar problemas, mas encarar novos problemas" (GEERTZ, 1982).

A propositura central é que a ação e o pensamento que sustentaram e deram credibilidade aos ideais modernos de emancipação social estão sendo profundamente questionados por um fenômeno que, não sendo novo, adquiriu nas duas últimas décadas uma intensidade tal que tem redefinido os contextos, os objetivos, os meios e as subjetividades das lutas sociais e políticas. Refere-se o que usualmente é chamado de globalização. "O que chamamos de globalização", diz Sousa Santos (2010), "hoje é apenas uma das formas dela".

Na esfera dos diálogos epistemológicos, considerando ainda essa tese tratar do universo empírico a vivência da pesquisadora torna-se mister à baila conceitual a questão trazida por Bourdieu (1999), da necessidade e do rigor de lançar mão à **vigilância epistemológica.** Há muito já se considera a importância sobre o lugar da fala.

A partir das contribuições dadas por Bourdieu entende-se campo científico como lugar objetivo de um jogo, onde se encontram engajados investimentos e comprometimentos simbólicos e práticos. As determinações propriamente científicas encontram-se intrincadas com as determinações sociais, uma vez que o interesse intrínseco não é dissociável do interesse extrínseco no terreno das motivações científicas (BOURDIEU, 1976, p. 90). Portanto o sociólogo terá de fazer uma difícil escolha quando desencaminhando por uma falsa filosofia da objetividade, vier a tentar anular-se como sociólogo (BOURDIEU, 1999 p. 51).

Thiry-Cherques (2006, p. 30), ao estudar as contribuições de Bourdieu na análise dos procedimentos metodológicos, coloca que do individualismo metodológico, Bourdieu rejeita a ideia de que o fenômeno social é unicamente produto das ações individuais, e que a lógica dessas ações deve ser procurada na racionalidade dos atores. Ele defende, continua o autor, que a formação das ideias é tributária das suas condições de produção. Que os atos e os pensamentos dos agentes se dão sob "constrangimentos estruturais". Por isso insiste que, na

pesquisa, se mantenha uma "vigilância epistemológica": o cuidado permanente com as condições e os limites da validade de técnicas e conceitos.

Na forma de pesquisar de Bourdieu, a análise estrutural e a pesquisa empírica se dão simultaneamente. A construção da matriz de relações, a estrutura de articulação entre as posições, acompanha, corrige e arremata a análise da lógica do campo. (BOURDIEU, 1990). Como realizar esse "jogo de combate" sem cair na militância ou no senso comum? Schenato (2014, p. 81) em estudo semelhante traz as teses de Bourdieu como norteamento metodológico. Partindo de Bourdieu, coloca Schenato (2014), algumas precauções deverão ser tomadas nos diversos momentos da construção do conhecimento, para torná-lo válido perante a comunidade científica. Para tanto, é imprescindível na análise das práticas que envolvem a profissão, manter uma vigilância epistemológica para a manutenção do rigor acadêmico. Há de se observar a construção controlada e consciente do seu distanciamento do real e de sua ação sobre ele, sob pena de não só impor aos sujeitos determinadas questões que não fazem parte da experiência deles, deixando de formular questões suscitadas por tal experiência, formulando reflexões ingênuas, a partir das questões que ele próprio se formula a respeito deles, por uma confusão positivista entre as questões que se colocam objetivamente aos sujeitos e as questões que eles se formulam de forma consciente (BOURDIEU, 1991, p. 51 *apud* SCHENATO).

Não obstante, Bourdieu ratifica, não há de se dissociar o discurso da posição que se ocupa no campo social, atacando a ideologia do intelectual que adota um ponto de vista necessariamente desinteressado e "neutro" sobre que descreve. Schenato (2014) coloca que além dessa capacidade inventiva no *habitus* posta por Bourdieu, teríamos uma vigilância epistemológica que nos apresenta como uma espécie de equilíbrio, pelo qual temos o cuidado para não cair nem no objetivismo e nem no subjetivismo, extremos que precisam ser evitados na prática sociológica. Ao pesquisador caberia como papel descrever e analisar mecanismos de dominação social, e, além disso, combatê-los, numa perspectiva crítica.

Pierre Bourdieu, portanto, propõe uma Sociologia sem cair em extremos, não pendendo nem para o objeto, nem para o sujeito; nem empirismo e nem convencionalismo, utilizando-se da Sociologia para pensar ela própria, de forma racional e consciente. A reflexão epistemológica possibilita a expurgação das superficialidades, espontaneidades, dogmas, ideologias e pré-noções que podem ser objeto de análise, mas não elementos constituintes da Ciência Social (BOURDIEU, 1990).

Teoria e prática estão interligadas dialeticamente, ou seja, conhecer o mundo não implica a contemplação e o afastamento do real, mas o educador é como um trabalhador intelectual, apreendendo o mundo pela atividade subjetiva e transformando a si mesmo, ao praticar seu ofício, atuando sobre a realidade em que está inserido. Ao pensarmos com Bourdieu (1999), podemos dizer que o "[...] sociólogo precisa ser sociologizado" (BOURDIEU, 1999 p. 17). Isso quer dizer que ele precisa compreender onde ele se posiciona, suas relações no campo científico-social, e, ao mesmo tempo, incorporar, em sua disposição mental, esse controle da prática científica na confrontação com o erro, podendo assim "[...] tirar um conhecimento mais verdadeiro", mais próximo do real (*Ibid.*).

Pautados ainda em Bourdieu, Schenato (2014, p. 82) ratifica, cabe ao profissional proceder à desnaturalização, traçando o sistema de relações que envolvem o objeto construído pelo pesquisador, fugindo da ideia essencialista que generaliza e naturaliza o ser humano. Vê-se claramente, continua o autor, a concordância com Max Weber, com relação ao papel do sociólogo (homem de ciência), em diagnosticar os problemas e não em profetizar que caminho deve ser trilhado (homem de ação/político).

Bourdieu realiza uma crítica continuada ao longo da pesquisa. Não só mantém a vigilância epistemológica como se pergunta sobre o que as estatísticas realmente dizem sobre o que os discursos realmente revelam. A partir desse cuidado, faz retificações sucessivas no esquema conceitual, procurando com que o conceito expresse logicamente a completude da noção, ainda que sabendo perfeitamente que toda a representação, toda imagem implica uma redução do real (BOURDIEU *et. al.,* 1990, p. 175).

Esta tese doutoral, de caráter interdisciplinar, teve como objeto a proteção social pública desenvolvida para os povos indígenas, com o recorte etnográfico acerca dos indígenas Kanamari (Tüküná) da Terra Indígena Vale do Javari (TIVJ). Esses indígenas, compõe um povo do tronco linguístico Katukina, que se autonomia Tüküná. Na TIVJ tem-se atualmente aproximadamente 1.438 (um mil quatrocentas e trinta e oito) pessoas, vivendo em 15 (quinze) aldeias, dispersas em três afluentes da bacia hidrográfica do Rio Javari, tributário do Rio Solimões.

O território de análise compõe-se na segunda maior terra indígena demarcada do Brasil que teve sua homologação em 2001. Constitui-se em um espaço de responsabilidade oficial do Governo Federal, compreendendo 8.544.448 hectares de terras demarcadas. Está localizada numa região fronteiriça entre Brasil e Peru, abrange os municípios de Atalaia do Norte, Benjamim Constant, São Paulo de Olivença e Jutaí. Todo o seu território é banhado

pela grande bacia hidrográfica do Rio Javari com seus rios afluentes – Médio Rio Javari, Baixo e Médio Rio Curuçá, Médio e Alto Rio Ituí, Rio Itacoaí e Alto Rio Jaquirana – que são referências fundamentais para a localização das (63) sessenta e três aldeias que possui. Os rios constituem a forma de acesso mais importante ao interior da TI, que não possui estradas, e lhe imputa um alto custo de logística para seu ingresso, seja no gasto de combustível e ou nos dias percorridos, dependendo da aldeia de destino. Nestas paragens amazônicas as distancias são medidas em dias de barcos a serem vencidos. As extensas distâncias advertem a existência de uma ampla jurisdição, consequentemente abarca consigo desafios e sérios empenhos financeiros, de pessoal, de gestão e atuação.

Atualmente, a TI Vale do Javari é habitada por mais de seis mil indígenas aldeados das etnias: Marubo; Kulina (Pano); Mayoruna; Matis; Kanamari e Korubo. Esses povos têm em seu cotidiano a convivência e experiência de seus costumes e línguas próprias, com o cômputo de dois grandes tronco-linguísticos e suas línguas indígenas diferentes. Essa TI tem ainda em seu interior outros habitantes indígenas, em outros graus de contatos. Atualmente, a FUNAI constata dois grupos de recente contato (Korubo, Tsohom Dyapa) e dezesseis referências de grupos de índios isolados da sociedade tida nacional ou em estado de isolamento voluntário.

Essa região é considerada a que mais tem índios isolados no mundo, estima-se ser o mesmo número de aldeados, o que totalizaria aproximadamente mais de dez mil indígenas em diferentes graus de contatos, de etnias diversas convivendo entre si e, com a presença do Estado, oficialmente responsável pela vigilância, gestão do seu território e aplicação de políticas públicas específicas. A complexidade destes povos conviventes evidencia-se por si só a peculiaridade desta TI, e revela um campo rico e necessário para o estudo da atuação do Estado e suas políticas públicas frente aos povos indígenas ali viventes.

A premissa basilar da pesquisa ateve-se a desvelar a ação e relação histórica do Estado com os povos indígenas no Vale do Javari. A partir deste norte buscou fornecer elementos que contribuam na efetividade das políticas públicas para os povos indígenas no Vale do Javari, bem como identificar questões que corroboram para a vulnerabilidade nos indígenas Kanamari no Vale do Javari.

Com a finalidade de garantir maior inteligibilidade a estas escolhas fez-se necessário uma contextualização da história do contato (índio e não índio) na região, bem como o histórico acerca da implementação das políticas públicas no âmbito dos direitos dos povos indígenas.

Numa perspectiva da história social do Brasil percebe-se que, embora os indígenas tenham desempenhado importantes papeis nas relações sociais de cada época, estes, após a intervenção do Estado, seja através de ações diretas propriamente ditas, ou mesmo das chamadas políticas indigenistas, viram a diminuição cada vez mais sistemática de seus povos.

A redução populacional dos indígenas atravessou séculos e, em paralelo a projetos políticos diversos, adequados aos *modus operandi* do Estado, foi cercada de práticas por vezes claras, outras veladas, ações voltadas para as transformações de suas culturas e posse de suas terras. Essas ações ocorriam através de implementação das chamadas políticas integracionistas e ou assimilacionistas[1].

As ações estatais voltadas para os povos indígenas evidenciam-se até a década de 1980, como reflexos de um momento sócio histórico em que predominavam as ideias evolucionistas sobre a humanidade e o seu desenvolvimento através de estágios, cujo pensamento, fruto da ciência do século XIX no Brasil, ainda repercutia nas ações do governo brasileiro no século XX. Tal ideologia de caráter etnocêntrico[2] influenciou ainda a visão governamental na criação do Código Civil Brasileiro em 1916 e a Constituição de 1928, cujos marcos legais estabeleceram a figura jurídica da tutela, que considerava os índios como "relativamente incapazes".

Ainda num entendimento tutelar frente aos indígenas, em substituição ao Serviço de Proteção ao Índio (SPI), o Estado brasileiro, criou por meio da Lei nº 5.371 de 5/12/1967, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI). O recém-criado órgão indigenista, mesmo reconhecendo a diferença cultural entre os muitos povos indígenas, continuou na missão de integrá-las, de maneira "harmoniosa"[3], na sociedade nacional, o que nem sempre aconteceu, tal como os estudos recentes sobre o período da ditadura pode nos evidenciar.[4]

---

[1] Acreditava-se que os indígenas não faziam parte da sociedade nacional e que estes deveriam ser integrados a este através das frentes de trabalhos. Sobre a atuação do SPI, ver FREIRE Carlos Augusto de Rocha (2011). Memória do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967). Rio de Janeiro: Museu do Índio – FUNAI, 2011.

[2] Ver SCHWARCZ, Lilia Moritz. O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

[3].PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA, Lei 5.371 de 5 de dezembro de 1967, Cria a Fundação Nacional do Índio-FUNAI e PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA, Lei 6001 de 19 de dezembro 1973. Cria o Estatuto do Índio.

[4] Na abordagem desse tema ver: BRASIL -- Comissão Nacional da Verdade – Relatório Parcial 01 de 30/11/2012. Povos Indígenas e Ditadura Militar. Subsídios à Comissão Nacional da Verdade (1946 – 1986). Disponível em: BRASIL – Comitê da Verdade, Memória e Justiça do Amazonas, Egydio Schwade e Wilson C. Braga Reis (coordenadores). Primeiro Relatório do Comitê Estadual da Verdade, O Genocídio do Povo Waimiri-Atroari. Manaus, 17 de outubro de 2012. Disponível em: BRASIL – Ministério do Interior, Relatório Jader Figueiredo, 1968. Disponível em: <http://6ccr.pgr.mpf.mp.br/institucional/grupos-de-trabalho/gt_crimes_ditadura/composicao>.

O período da redemocratização no Brasil e, o contexto sociopolítico vivenciado na América Latina na década de 1980, evidenciou discursos de garantia de direitos e registrou uma grande movimentação da militância indígena, que culminaram na participação do texto constitucional de 88. Com a promulgação da nova Constituição Federal (1988), há a quebra do paradigma da tutela e a garantia dos direitos indígenas assegurados mais explicitamente nos artigos 231 e 232 da Constituição de 88.

A partir desses marcos regulatórios, a execução das políticas públicas, pautadas nos princípios constitucionais, implicaria então uma nova postura do Estado brasileiro voltadas para os povos indígenas, e consequentemente uma nova metodologia de ação do seu órgão indigenista oficial.

Nessa envergadura constitucional, as ações indigenistas deveriam ser apreendidas e implementadas pelas demais instituições governamentais. A FUNAI então deixaria de ser o único órgão do governo a executar e pensar as ações para os indígenas, tendo a partir disso, a função primordial do monitoramento e acompanhamento de tais ações. Através da análise do atual estatuto deste órgão, é perceptível que grande parte de sua atuação indigenista, contemporaneamente, corresponde em articular políticas públicas aos indígenas e garantir os direitos constitucionais a estes.

À baila das categorias políticas públicas e dos direitos sociais, infere-se que o próprio Estado postula a necessidade de haver ações específicas para os povos indígenas. No Plano Plurianual (PPA) do Governo Federal de 2016-2019, há o Programa – 2065 – Proteção e Promoção dos Direitos dos Povos Indígenas, do qual se destacam, neste momento, três dos seus cinco objetivos propostos que balizam esta tese doutoral:

> **Objetivo 1012** – Promover e proteger os direitos sociais e culturais e o direito à cidadania dos povos indígenas, asseguradas suas especificidades nas políticas públicas; **Objetivo 1015** – Preservar e promover o patrimônio cultural dos povos indígenas por meio de pesquisa, documentação e divulgação de suas línguas, culturas e acervos, prioritariamente daqueles em situação de vulnerabilidade e; **Objetivo 0962 –** Promover a atenção à saúde dos povos indígenas, aprimorando as ações de atenção básica e de saneamento básico nas aldeias, observando as práticas de saúde e os saberes tradicionais, e articulando com os demais gestores do SUS para prover ações complementares e especializadas, com controle social [5].

Com vistas às metas, iniciativas e ações propostas aos atendimentos dos objetivos do PPA (2016-2019), percebeu-se que o âmbito em que o órgão indigenista oficial tem menos poder de execução é o das políticas públicas em prol dos direitos sociais. No entanto, é conferida à FUNAI a missão de coordenar o processo de formulação e implementação da

[5] FUNAI. PPA Programa de Proteção e Promoção dos direitos indígenas, 2016-2019.

política indigenista do Estado brasileiro, visando à proteção e promoção dos direitos dos povos indígenas[6].

Dentro deste complexo universo que são os direitos sociais, delimita-se ao recorte das temáticas do acesso e efetividade das políticas públicas aplicadas aos povos indígenas no Vale do Javari no combate à vulnerabilidade social. Tais temáticas impulsionaram o interesse por revelarem a importância e, ao mesmo tempo, a preocupação no fortalecimento cultural e bem viver das populações indígenas do Vale do Javari, em especial, a atenção ao povo indígena Kanamari.

A partir das premissas constitucionais e supranacionais, bem como dispositivo de gestão atual do governo federal[7], têm-se como amálgama do indigenismo brasileiro dois importantes conceitos: 1) Proteção: implica que o Estado brasileiro deve proteger os povos indígenas. Essa proteção diz respeito à garantia contemporânea de que os direitos dos povos indígenas não sejam violados e sim reafirmados por intermédio de políticas eficazes e, 2) Promoção: postula que cada povo indígena constitui uma civilização própria, diferente da dos outros e com uma história de contato específica com a civilização ocidental; pressupõe o reconhecimento da diferença como fator positivo e potencializador e não como fator de "desigualdade social".

Em todo o Brasil como na TI Vale do Javari, tais conceitos deveriam funcionar como diretrizes na aplicação das políticas públicas aos povos indígenas, contudo a última década mostra uma triste realidade da atuação do Estado brasileiro. Dentre as etnias do Vale Javari, a Kanamari tem colecionado lamentáveis índices de morbimortalidade, e dentre estes, destaca-se a questão de desnutrição e mortalidade infantil, alcoolismo e suicídios (este, com ênfase à população jovem). Observa-se que a maioria dos óbitos tem acometido às crianças. Há prevalência, entre os Kanamari, de alto índice de desnutrição infantil, maior que a média nacional brasileira[8]. O alto índice de mortalidade infantil registrado neste povo, tem sido colocado pelas instituições de saúde proveniente de condições de insegurança alimentar. É importante ressaltar, que esses índices não estão relacionados com a oferta de alimentos nas aldeias, que apresentam grande variedade de alimentos, tanto de origem animal quanto vegetal.

---

[6] Sobre a atuação da FUNAI ver decreto 9.010 de 23 de março 2017 que rege sobre o Estatuto do órgão.

[7] Ver Constituição Brasileira 1988(Arts. 231 e 232), Convenção 169, ratificada pelo Brasil em 2004, Declaração dos Direitos Indígenas da ONU, FUNAI. PPA 2016-2019.

[8] GONZALES, Luiz. Prevalência de alto índice de desnutrição entre os Kanamari, 2015.

Não obstante da vantajosa situação ambiental, de elevados identificadores de biodiversidade e da presença da maior concentração de povos em isolamento voluntário do mundo, a TI Vale do Javari confronta-se há décadas num dos maiores dramas de assistência aos indígenas do Brasil, sobretudo na saúde.

Diante à situação em que passa os Kanamari não têm ficado sem reação, ao contrário, tem produzidos diversos documentos denunciando a conjuntura que estão sendo submetidos. Têm feito ainda diversas reuniões e movimentos a favor de uma política pública específica e eficaz.

Algumas lideranças indígenas, residentes na cidade, dizem com bastante veemência acreditar que os programas de renda do Governo Federal, o Bolsa Família, têm sido nocivos à cultura Kanamari como um todo. Citam a questão de a condicionalidade do saque do benefício ser até três meses, o que imputa um alto trânsito para a cidade, impactando na construção e cuidados com os roçados, alimentação e exposição das crianças a uma mobilidade excessiva e sem condições adequadas. Os índices de morbidade e mortalidade dessa população são comparáveis a países com praticamente inexistência de políticas de saúde. Consternado o Povo Kanamari vem acompanhando a morte de suas crianças e jovens e vendo a sua própria continuidade como povo, ser ameaçada.

Neste contexto, observa-se a situação de vulnerabilidade social em que se encontra o povo Kanamari e, neste bojo conceitual torna-se *mister* destacar, que para trabalhar com as famílias indígenas, é particularmente importante enxergar a vulnerabilidade em suas múltiplas dimensões. A Política Nacional de Assistência Social (PNAS) reconhece que a vulnerabilidade diz respeito a uma heterogeneidade de situações que limitam o acesso a direitos, sendo as circunstâncias tais como: discriminações (etárias, étnicas, de gênero, dentre outras), precário ou nulo acesso a serviços e políticas públicas, ciclo de vida (infância, adolescência, envelhecimento), deficiências físicas, fragilização ou rompimento das relações familiares e comunitárias (BRASIL-MDS/SNAS, 2005).

O conjunto de perspectivas acerca da temática vulnerabilidade que transitam nas abordagens sociais as tem como uma construção social de raízes históricas e causas econômicas, políticas e culturais que reduzem a capacidade dos sistemas em prevenir ou responder de forma satisfatória a impactos externos (DAVÁLOS, 2017, p. 29).

A situação fática de vulnerabilidade dos Kanamari remete a assertiva de Bobbio (1992), quando diz que no campo semântico dos direitos sociais há de se destacar para que atentemos para a necessidade de existência de uma passagem da teoria à prática, ou seja, do

direito pensado ao direito realizado. Nessa passagem é que a afirmação dos direitos ganha em concentricidade, mas perde em universalidade, pois os direitos são protegidos, mas valem apenas no âmbito do Estado que os reconhece e/ou o aplica.

A proteção social emerge, enquanto direito social, através do embate entre capital e trabalho, a partir da organização da classe trabalhadora, atingida pelos problemas sociais advindos da desigualdade social construída ao longo do processo da industrialização e da consequente acumulação capitalista.

Proteção social constitui-se, então, em medidas que atendam aos indivíduos diante dos problemas sociais e riscos sociais. Numa análise mais geral do conceito de proteção social encontra-se que é geradora de vantagens que não são puramente individuais, mas que contribuem para o bem-estar de todos.

Os índices de morbidades e mortalidade Kanamari, evidenciam uma desproteção social corroborando para a situação de vulnerabilidade. Para Sposati (2009, p. 35), tal situação deve sempre ser tomada em relação a um agravamento na forma de ocorrência de um risco social, o que faz com que o foco seja voltado para a prevenção. Cabe também destacar a sensibilidade requerida por Sposati para o devido e respeitoso uso dessa categoria: "do mesmo modo que se pode aplicar o conceito de pobre, carente, excluído como estigmas, também se pode aplicar os conceitos de vulnerabilidade e vulnerável. Trata-se de uma categoria como designativo de alguém e, por isso, esse alguém abre mão de ser sujeito para ser sujeitado, perdendo a categoria de cidadão" (SPOSATI, *ibid*. p. 33).

Diante as premissas legais e estrutura organizacionais voltadas aos povos indígenas, levanta-se a tese de que, o Estado não tem sido efetivo em reverter os altos índices de vulnerabilidade sociocultural entre os indígenas por não fazer valer sua política pública de seguridade social, na intensificação de uma frente de Proteção Social que garante equidade no alcance das políticas públicas.

Assim como postulado em BRASIL (2016), embora não se tenha ainda indicadores sociais precisos, os indígenas ainda estão entre os segmentos mais vulneráveis da população, considerando-se os indicadores de mortalidade, desnutrição, saúde, escolarização, entre outros. Em parte, estes desafios decorrem da dificuldade de estruturação de políticas diferenciadas e ações a serem prestadas pelos diversos setores do Estado considerando-se frente às idiossincrasias e diversidade sociocultural e espacial destes povos.

O princípio da universalização das políticas e programas no âmbito dos direitos sociais precisa estar combinado a outra diretriz fundamental, a da equidade. Nesta perspectiva, a

promoção dos direitos sociais pressupõe o conceito da diferença como fator positivo e potencializador e não como fator de "desigualdade social".

Cada povo indígena assume diferentes maneiras de entender e se organizar diante do mundo, que se manifestam nas suas diferentes formas de organização social, política, econômica. Torna-se, portanto, explícita a necessidade de se ajustar a estrutura do Estado para a abordagem da temática indígena ao contexto social, político e econômico.

Apesar dos princípios inaugurados em 1988 de uma política indigenista que superou os ideários integracionistas até então vigentes e, que prevê o reconhecimento e a garantia da organização social, costumes, línguas, crenças, territorialidade e tradições dos povos indígenas, no âmbito do Estado democrático e pluriétnico de direito, percebe-se que a ações indigenistas de estado atualmente continuam a não interpretar as particularidades territoriais e/ou históricas do contato dos povos indígenas, estando à mercê de empenhos e compromissos individuais dos agentes de estados que tem apreço ou não à causa indígena.

A escolha do tema e do objeto de pesquisa, afirma Gondim (1999, p. 22) deve ser norteada pelo interesse do pesquisador pelo assunto, haja vista que se deve conceber "o processo de pesquisa como interação iniciada a partir de inquietações de um sujeito cognoscente que problematiza a realidade social". A proposta dessa investigação doutoral surgiu em decorrência da atuação profissional desta pesquisadora agente pública da FUNAI. Ao trabalhar e lidar com os indígenas do Vale do Javari observa-se que historicamente, constituem-se povos com relativo tempo de contato permanente com a sociedade dita nacional, ou seja, cada povo teve e tem uma maneira diferente de se relacionar com o Estado. Empreende-se daí a necessidade de esforços de compreensão da especificidade dos territórios habitados pelos povos indígenas.

> Assim, será possível identificar vulnerabilidades e potencialidades a partir da leitura crítica das situações vivenciadas e da escuta sensível e qualificada das demandas apresentadas. Mesmo no caso de vulnerabilidades que afetam individualmente os indígenas, é preciso fiar-se por posturas de respeito às formas próprias como cada coletividade lida com elas, de modo a evitar que atitudes etnocêntricas contaminem a política pública de assistência social. (MDS, 2017 p. 47).

Destaca-se, contudo, a observância na tensão ao lugar de fala, requerendo certa *vigilância epistemológica*, visto que determinados discursos podem está carregado de outros sentidos alheios o da pesquisa pretendida. Assim como coloca Thiry-Cherques (2006, p. 30), uma "vigilância epistemológica" assegura o cuidado constante com as condições e os limites da validade de técnicas e conceitos, garantindo o rigor acadêmico necessário à pesquisa científica.

Nesta perspectiva foi possível, no tocante à prestação dos serviços públicos na área da proteção social aos direitos indígenas, no exercício laboral de agente de Estado constatou-se que no Vale do Javari as políticas públicas voltadas para os indígenas vêm sendo implementadas sem uma problematização, a partir dos seguintes questionamentos: se estas têm contribuído de fato para o fortalecimento da cultura indígena, respeitando suas diversidades étnicas culturais e alteridades ou, se tem contribuído de forma gradativa para a extinção dessas diversidades possibilitando o enfraquecimento cultural indígena.

Neste contexto percebeu-se uma comprometida quebra de concepção de proteção social enquanto rede entre as instituições estatais. Neste aspecto torna-se essencial a problematização de tal realidade e o trabalho conjunto entre representantes das instituições que trabalham com os povos indígenas, tais como: centros de saber científico, como as Universidades, espaços legislativos, sociedade civil organizada através dos conselhos instituídos dentro das políticas, afim de que possam sistematizar propostas de políticas públicas ou mecanismos de suas implementações que respeitem e que de fato propiciem a dignidade a estes povos, assegurados nos preceitos constitucionais de 1988.

O texto da tese está dividido em três capítulos, seguem uma metodologia de abordagem lançando mão aos conhecimentos histórico, teóricos e empíricos.

No Capítulo I – "Javari: Um rio e um Vale a ser desvelados", discorre em primeira discussão sobre a peculiaridade do espaço amazônico e suas especificidades quanto aos comandos da natureza na incidência da sociabilidade amazônida e sua devida apreensão na construção das políticas públicas para os amazônidas. Há também um destaque para a análise da Amazônia como criação das sociedades ameríndias e sua relação com o meio ambiente destacando a arqueologia como fonte de ferramenta histórica desta construção e confirmação. O texto evolui para um histórico do contato entre índios e não índios a partir da necessidade de delimitação dos limites fronteiriços e suas implicações no espaço do Vale do Javari e na (inter) relação com os povos originários, que chamamos de javarianos. O fechamento do capítulo se dá a partir dos efeitos causados do avanço do Estado sobre os territórios do Vale do Javari e as decorrências geradas pelos ciclos econômicos nos povos indígenas no Javari oriundas do processo colonizador na região.

O Capítulo II – "Entre uma frente de atração e a frente de proteção social", se constrói apresentando o contexto de criação da Terra Indígena Vale do Javari, enquanto uma política pública que, em que pese está se configurar uma Proteção aos povos se constituía através das frentes de atração aos povos indígenas javarianos modelo implementado à época como

política de Estado. Na sequência é apresentado e estratificado o órgão então responsável pela política indigenista brasileira, a FUNAI, e suas normativas, estrutura e realidade de atuação na área fim. A Coordenação Regional Vale do Javari, responsável pela TIVJ é exposta dentro de suas atribuições, jurisdição e capacidade de atuação dentro das normativas indigenistas vigentes. No fechamento do capítulo II é apresentado os marcos regulatórios e teóricos que sustentam a tese e a querela da proteção social brasileira no âmbito das políticas públicas votadas para os povos indígenas no Brasil que são vigentes contemporaneamente.

No Capítulo III – "Da Aldeia à Beira: Entre os Kanamari e os Kariwá", numa primeira exposição apresenta-se o povo Kanamari no Vale do Javari e suas vivências nos mundos em que transitam, os do Tüküná e dos nãos indígenas – tido como o mundo do "branco" -, são colocados os fatores de sua complexa cultura e de seu histórico com a região do Vale do Juruá e sua chegada ao Vale do Javari. Dando continuidade ao texto é trabalho o conceito de indigenismo e as políticas indigenistas através de análises teóricas. A constituição textual se configura através da etnografia a partir de vivências indigenistas dos agentes de Estado (da FUNAI e SESAI) com os Kanamari no Vale do Javari, são expostos os desafios e as dificuldades enfrentadas por estes agentes públicos busca de fazer valer os preceitos constitucionais de 1988. Através de dados e informações acerca da atenção à saúde Kanamari é discutido a prevalência do alto índice de mortalidade infantil, tendo como sua causa maior doenças totalmente evitáveis e o acesso a água potável. No fechamento do capítulo traz-se a questão mais densa sobre a proteção social e sua composição em Rede para empreender a questão imposta de vulnerabilidade aos Kanamari. Destaca-se aqui o drama histórico de uma falta de atuação em Rede de Proteção Social e a necessidade de realização e fortalecimento desta. Conclui-se contudo que a proteção social em si não é só a execução da política pública é também e sobretudo a capacidade de executá-la, algo que está sendo tirado da FUNAI.

CAPÍTULO I

JAVARI: UM RIO E UM VALE A SER DESVELADO.

1.1 A necessidade do olhar sobre o rio comandando a vida e as políticas públicas na Amazônia.

> O rio, sempre o rio, unido ao homem, em associação quase mística, o que pode comportar a transposição da máxima de Heródoto para os condados amazônicos, onde a vida chega a ser, até certo pondo, uma dádiva do rio, e a água uma espécie de fiador dos destinos humanos. (TOCANTINS, 1973, p. 280).

O meio e o homem, numa relação dialógica imprime um ao outro a sua marca. Para a historiografia oficial a construção da história da Amazônia, orbitou pela assertiva de ser este espaço uma das últimas fronteiras inexploradas do planeta. Numa visão colonial, um exemplo de natureza intocada pela ação humana desde o início dos tempos. "Amazônia seria uma terra sem gente para uma gente sem terra[9]". Um local onde prevalecia um deserto acerca da ocupação humana e quando se deparando com tal presença o estranhamento seria então inevitável.

Estudos arqueológicos mostram que essa é uma falsa premissa, a Amazônia é ocupada há mais de 10.000 anos, em alguns casos por populações de milhares de pessoas (NEVES, 2006). Mesmo passado séculos após a chegada dos Europeus nas terras brasileiras, a visão de ocupação ainda era medida pelo olhar do chamado homem civilizado[10] (ELIAS, 1994).

Euclides da Cunha, membro partícipe da política de delimitação das fronteiras brasileiras, quando em 1903 chega a Amazônia descreveu que: "a impressão dominante que tive, e talvez correspondente a uma verdade positiva, é esta: o homem, ali, é ainda um intruso impertinente" (CUNHA, 1999, p. 2). O postulado pelo notável trazia consigo as ideias oitocentistas eurocêntricas através dos conceitos de ocupação e desenvolvimento no desbravamento das florestas. Não havia ali o olhar voltado para o reconhecimento de vivência e (inter) ação do homem daquele meio. A noção de ocupação girava em torno do "homem branco". Tais conceitos ratificavam o posto da Amazônia está à margem da história[11].

---

[9] No início do mais recente processo de colonização da região, durante o governo militar, tal *slogan* foi criado para representar a ideia de matas virgens e desabitadas,

10 Sobre o chamado processo civilizador ver ELIAS, 1994.

[11] Em toda a obra, À Margem da História, CUNHA (1999) discorre sobre a temática de "povoar" a Amazônia.

Nesse sentido, o historiador e arqueólogo Eduardo Neves (2006) da uma importante contribuição ao destacar que a arqueologia da Amazônia é, antes de tudo, uma espécie de História Antiga dos povos indígenas da região. É necessário, continua o autor, reconhecer que a ocupação humana pré-colonial, de certo modo, guia alguns dos processos de ocupação no presente. (NEVES, 2006, p. 64).

Nesta pesquisa, tem-se que com o fim de fundamentação e como referência indelével da história humana, a paisagem é uma construção da relação e interação entre o homem e o meio. Torna-se desta maneira um importante documento a ser considerado sobre a ocupação da humanidade. Neste bojo conceitual adota-se o asseverado por Neves (2006) quando diz que, é de se esperar, portanto, que a floresta que hoje recobre muitos sítios arqueológicos tenha, além de uma história natural, também uma história cultural. Assim sendo, ressalta o autor, é impossível entender aspectos da história natural da Amazônia sem considerar a influência das populações humanas, do mesmo modo que não se pode entender a história dos povos amazônicos sem considerar também as relações que esses povos estabeleceram com a natureza (NEVES, 2006, p. 69 - 72).

Compreende-se, assim como assevera Neves (2006, p. 53), que parte dos problemas sensíveis no que se refere à condução e à discussão sobre Amazônia, por parte de cidadãos organizados, agentes governamentais, como também cientistas, políticos e intelectuais, de estratégias voltadas para a "ocupação" e o desenvolvimento sustentável da Amazônia está diretamente ligada ao completo desconhecimento, ou até mesmo desinteresse, com relação à história milenar de ocupação humana da região. Todavia, há de se dizer que outra parte dos agentes envolvidos na esfera das políticas públicas nos tempos contemporâneos tem demonstrado uma preocupação do olhar voltado para as especificidades amazônidas, no trazer parâmetros que possam orientar, de maneira ampla, alguns princípios de ação no presente. Pondera-se que esta –preocupação- seja um legado também deixado por Leandro Tocantins.

Segundo esse autor "possuímos uma vastíssima região, onde se movimentam seres, grupos e instituições humanas, sem muitas vezes haver a expressão harmônica entre vários sistemas vivos e inorgânicos" (TOCANTINS, 1973, p. 287). Numa necessidade de compreender e empreender o contexto amazônico, nas ações propostas para a região, o autor coloca que:

> Região, vida e expressão seria, assim, a fórmula capaz de transmitir e ficar não só no conceito da existência, da cultura, do homem situado no ambiente físico, mas, igualmente, na íntima participação da ciência, da arte, da economia, da história, da política, a desejável harmonização de todas as

> formas regionais da vida animal, vegetal, e do mundo inorgânicos. (TOCANTINS, *Ibidem*).

Tal como assevera Tocantins (1973, 1982), defende-se nesta abordagem que a preocupação com a adequação das ações institucionais, sobretudo governamentais para o homem amazônico deva ser trazida através de problematizações e responsabilizações para com suas ações em prol de um *bem viver* da população regional e não daqueles que da Amazônia só tiraram o proveito. Problematiza o autor:

> A vida amazônica nos maiores centros de cultura, e nas cidades menores do vale, alcançou aquele equilíbrio que deve caracterizar a interdependência plástica entre homem e região? Que se fez, em matéria de pesquisas, de estudos, de experimentação, dentro de critérios sociológico, ecológico, antropológico-social, destinados a orientar governos, empresas privadas, empreendimentos humanos, na edificação de nosso sistema de vida? (TOCANTINS, 1973, p. 287).

Em sua destacada obra, "O rio comanda a vida", Tocantins (1973) já aponta o que seria um erro crasso brasileiro. A uniformidade com que se procurou e ainda se procura resolver problemas num Brasil diverso e vário teria sido, segundo o autor, também, um dos muitos fatos responsáveis pelo subdesenvolvimento em que se encontram certas regiões brasileiras (*idem*, p. 288). Em sua reflexão Tocantins ratifica ainda que é "bem conhecida à tendência uniforme com que se aplicam neste país, leis e regulamentos". Não obstante, ressalta o autor, "essa perigosa tendência uniforme no exame de situações e na solução de problemas brasileiros, se afasta, pouco a pouco, com a presença na vida pública de novas gerações libertas do academicismo e do bacharelismo estéreis, sem se descuidar ainda dos perigos da ortodoxia econômica" (*Idem, ibidem*). Para fins deste estudo *stricto sensu*, adota-se os ensinamentos e postulados deste amazônida, que na sua interpretação da Amazônia ratifica que o social e o econômico se conjuguem habilmente para o progresso da sociedade e o bem-estar humano (*idem*, p. 286). Defende-se que estudos e pesquisas foquem este bem viver e que corroborem, sobretudo com as políticas públicas para e da Amazônia, "do natural ao social não deve existir nenhum artifício ou embaraço que perturbe o equilíbrio, a harmonização, o entrelaçamento" (*id.* p. 290).

Uma premissa significativa deixada por Tocantins em suas obras deve servir de base a toda ação pensada para a Amazônia, "é tempo de abandonarmos o espírito de aventureirismo, seja ele administrativo, econômico, político, das providências superficiais, dos paliativos, das distorções" (*Idem*, 1973, p. 289). Em consonância aos ensinamentos de Tocantins, é preciso

tomar comedimentos exigíveis, mas tendo em vista a necessária harmonização com a natureza, com a situação e com a história. Neste bojo, destaca-se ainda o imperativo de uma metodologia baseada num empirismo e no reconhecimento do existencialismo, do social e da identificação de uma forma capaz de mostrar uma estrutura e uma autoridade. O legado de Tocantins ultrapassa um determinismo geográfico, quando este diz ser necessário entender o homem no seu aspecto complexo, e ratifica tal assertiva ao citar Gilberto Freyre quando diz que "o homem só poderá ser conhecido existencialmente e funcionalmente através dos símbolos culturais que ele cria", em sua fala enfatiza ainda a necessidade de conhecimentos empíricos sob pena de terem as instituições ações inadequadas às realidades amazônicas. (TOCANTINS, 1973, p. 289-290).

O primado de Tocantins elucida ainda a necessidade desde aquela conjectura de inovação dos métodos de política administrativa, social e econômica, introduzindo novos valores regionais. É destacável a preocupação do autor em chamar a atenção para as variantes regionais, não obstante ressalta também a possibilidade e necessidade de se mesclar valores, arte e ou técnica, quando diz que há um estilo de vida amazônico, vida de uma só configuração de forma-conteúdo, que congrega a "paisagem, a história, os valores culturais, o clima, o solo, a hidrografia, e que também se harmoniza com outros valores que não sejam sós os regionais" (TOCANTINS, *ibid.*).

O olhar para a Amazônia, deve-se antes de tudo ser com base no social, evocando o sentindo mais etimológico[12] do termo, qual seja que vive em sociedade; que diz respeito ao bem-estar; sociável algo que se partilha. Considera-se, pois essa assertiva uma diretriz e parte, sobretudo da "índole social" dos rios amazônicos, que não são apenas partes da Amazônia, mas contribuem de sobremaneira para que a mesma exista e propicie a vida, diz o autor:

> [...] a grande verdade da natureza, cuja contemplação, repetindo Goethe, deve a parte sempre ser considerada como um todo, porque nada é interior, nada é exterior, e o que está dentro está fora, para se chegar a entender de modo mais claro certos segredos aparentemente invioláveis (*Idem*,1973, p. 277-278).

A representação geográfica sobre o espaço amazônico é contundente quanto à presença e capilaridade de seus rios, "tortuosos riscos azuis dos afluentes, confluentes e de defluentes do Rio-Mar, infundindo, a quem lhes relanceia a vista compenetrado da índole social dos rios" (*idem*).

[12] Houaiss. Dicionário da Língua Portuguesa, 2005, p. 285

Numa asserção altiva é de Euclides da Cunha (1906, p. 2) que vem uma admirável explicação sobre a origem da vida e da Amazônia, mediante a qual se curva esta pesquisa. Diz o autor: "compreendi os mesmos céus resplandecentes e limpos: e que a terra toda surge à flor das águas e emerge mais e mais, crescendo na ascensão da seiva das florestas atraídas vigorosamente pelas energias incomensuráveis da luz". Os inúmeros cursos fluviais que retalham toda a Amazônia ratificam o caráter eminentemente social do seu sistema hidrográfico, e como assevera Tocantins (*id*. p. 277), "vocação de governo sobre a existência humana, ampla e imperiosa". O primado social dos rios, trazendo a marca da geografia singular, revela-se nos múltiplos aspectos da vida Amazônia.

> Há na Amazônia grande variação anual no regime de chuvas e nos níveis dos rios, visível em pelo menos duas estações bem marcadas – uma época de cheia e outra de seca – que mudam de região a região. Na Amazônia central, por exemplo, o tempo de seca vai de julho a setembro, quando a quantidade de chuva é significativamente menor. Nessa época, o nível das águas diminui, até atingir seu mínimo no mês de novembro. Já no alto Amazonas, o pico da seca ocorre antes, no mês de maio. As variações nos níveis de água dos rios têm consequências importantes para as sociedades da Amazônia (NEVES, 2006, p. 101).

A geografia sinuosa e instável da imensa Amazônia vascularizada, com seus incalculáveis números de rios, lagos e igarapés, concomitante à questão climática imputa aos amazônidas à condição de um calendário de apenas duas estações por ano, sendo estas o inverno – de janeiro a junho; e o verão - de agosto a dezembro –, sendo o termômetro, bem como as questões de locomoção e transporte regulados pelas condições pluviométricas. Cujas quais, dão ou não a navegabilidade dos rios, que possuem extensas distâncias. Traçados tais como labirintos, os rios, em meio às florestas, mostram-se verdadeiramente poderosos geradores de fenômenos sociais. Em uma passagem de "O rio comanda a vida", é possível apreender a vivacidade das aguas amazônicas e seu poder diante o homem.

> [...] o volume colossal das águas, o arremesso violento da corrente, a inconsistência do solo, invalidam qualquer diligência de refreá-lo em benefício social, e ele continua selvagem, primitivo, entregue aos devaneios de sua geografia, aos caprichos de sua hidrografia. A obra seria uma luta entre gigantes e pigmeus, e é possível que o rio acabasse por vencer (*Idem*, p. 279).

No contexto amazônico dos caminhos fluviais, a natureza sobre o homem comanda a vida e seu modo de vivê-la. No inverno amazônico, caracterizado pela intensidade das chuvas

e de seus consideráveis volumes, os percursos nas águas encurtam as distâncias através de seus "furos" [13], o que otimiza o gasto com o transporte. Nesta época, se por um lado a pesca é prejudicada: além de ser o período de desova e de engorda, o alagamento das várzeas e da floresta, formando igapós, cria amplas áreas inundadas por onde se espalham os peixes, o que torna sua captura mais difícil (NEVES, 2006, p. 107). Por outro lado, há ainda a possibilidade da caça mais fácil e gorda, todavia igualmente é um período que requer atenção, para algumas comunidades beira rio, como também há a possibilidade das inundações, onde estão sob ameaças as culturas agrícolas, barrancos e barracas.

No tempo de estiagem, verão amazônico, ou ainda do chamado regionalmente *tempo da seca*, as condições pluviométricas são mais intermitentes, e consequentemente o nível dos rios baixam de forma considerável. A estação é também medida pela paisagem refletida num céu aberto e mais azul, com poucas nuvens e é possível um sol mais intenso. Com os leitos dos rios mais exíguos, é na vazante, quando o nível é mais baixo, que a pesca é mais produtiva, uma vez que o menor volume de água reduz o espaço de circulação dos peixes. É também na época da seca que as roças são derrubadas, queimadas e preparadas para o cultivo (NEVES, 2006, p. 101).

Não obstante, o amazônida tem agora diante de si, os episódios nos altos rios da falta d'agua. A abundância de água que outrora se reclamava agora é desejada. Com o nível do rio mais baixo as distâncias se estendem por consequente a economia da floresta também sofre seus impactos. O gasto para se locomover majora, em dias e insumos logísticos, tais como alimentação e combustíveis. Alguns registros dão conta da dificuldade desta estação quando o assunto é de locomoção e transporte hidroviário. O texto a seguir data da década de setenta do século passado, e em que pese termos outros cenários socioeconômicos do qual é descrito, a mobilidade humana na sua variante de condição amazônica permanece:

> Ficam retidos os gaiolas mais imprudentes, que se aventuram a subir o caminho fluvial no fim da estação invernosa, com o casco nu, em falsa postura na calha vazia, amparado pelas escoras de madeiras silvestres, mantidos em equilíbrio por meio de cabos de aço retesos entre os mastros e as árvores da floresta. Os batelões, arrastando-se nos baixios, roçando nos paus perigosos, realizam milagres para levar aos vilórios, aos seringais, os mantimentos, as coisas essenciais da vida. (TOCANTINS, 1973, p. 279).

[13] Atalho, encurtamento de distância feita por um caminho fluvial (igarapé, lago ou igapó de vida intermitente) propiciado pela cheia do rio. A passagem por um furo pode economizar um significativo gasto de tempo e de combustível.

No entanto, é nessa vazante dos rios que as comunidades amazônidas das florestas refletem uma grande animação no seu deslocamento, mesmo as viagens sendo mais duradouras, não obstante, tem um gosto a mais, as comunidades tradicionais, sobretudo a dos povos indígenas, que saem à procura dos ovos de tracajá e tartarugas. O desejo de degustação por esses quelônios agrega famílias inteiras nestes trajetos, assim como propicia outras sociabilidades, o que faz desta estação embora tenha mais custos, especial para estes povos.

O ir e vir das águas sem dúvida é parte constituinte da cultura na Amazônia. Não existe a vivência amazônida sem a alta e baixa dos rios.

> O homem e o rio são os dois mais ativos agentes da Geografia humana da Amazônia. O rio enchendo a vida do homem de motivações psicológicas, o rio imprimindo à sociedade rumos e tendências, criando tipos característicos na vida regional (*Idem*, 1973, p. 280).

Da importância do rio, corrobora Tocantins (1973, p.281), amado ou odiado, seria ele o caminho natural dos descobridores, provisões do pobre e do rico, determinantes das temperaturas e dos fenômenos atmosféricos. Numa ratificação de sua autoridade, continua o autor, "os rios asseguram a presença humana e embelezam a paisagem, fazem girar a civilização – comandam a via no anfiteatro amazônico".

> Não há no mundo uma região onde melhor se ajuste a imagem dos caminhos andantes do que a Amazônia. As suas baías, os seus golfos, rios, paranás, lagos, furos e igarapés consagram a frase de Pascal, sob o aspecto da geografia dinâmica e o das manifestações de vida do homem, cujo destino está entregue aos caminhos que andam. (TOCANTINS, 1973, p. 277).

Tal como o artista expressa sentimentos e tendências numa tela ou em qualquer outra forma de arte, o ser humano imprime no meio ambiente a sua cultura e o contexto em que vive. A Amazônia que se tem hoje reflete ainda a ocupação humana que se teve e, é preciso que se reconheça que a bacia amazônica era densamente ocupada por diferentes povos indígenas antes mesmo do início da colonização europeia nas Américas (NEVES, 2006). Essa ocupação pré-colonial, segundo Neves (2006, p. 57 e 445) não era uniforme, variando no tempo e no espaço caracterizado pela alternância entre períodos de aparente estabilidade e outros de mudanças relativamente bruscas nos padrões de organização social, econômica e política, visíveis no registro arqueológico.

Outra importante contribuição de Neves (2006, p. 152) para esta pesquisa versa sobre uma característica subjacente ao processo de ocupação humana da Amazônia: a imensa

biodiversidade ali verificada. Para o autor isso se manifesta no grande número de espécies de plantas e animais que ocupam a floresta, representando para as populações humanas, um imenso banco de recursos utilizado ao longo de milênios. Não obstante, a natureza numa ação sinérgica sempre proveu referências para as sociedades indígenas. Tais situações, segundo Neves (2006) podem ser verificadas, por exemplo, nos ricos padrões de decoração das cerâmicas produzidas por diferentes grupos da Amazônia pré-colonial, sendo frequente a representação de seres fantásticos compostos por formas humanas e animais, dentre outras referências:

> Curiosamente, entre as sociedades indígenas contemporâneas, é também comum encontrar processos similares, através dos quais seres humanos estariam constantemente envolvidos em transformações nas quais assumem identidades de outros animais. Como exemplo, há as narrativas de pajés que se transformam em onças ou pássaros durante o transe xamânico. Assim sendo, o mundo da natureza, para as populações indígenas da Amazônia, representa não somente um grande estoque de recursos materiais a ser utilizado de diferentes formas – para alimentação, construção de habitações, transporte, divertimento –, mas também uma verdadeira biblioteca de referências, a partir da qual indivíduos e sociedades constroem narrativas sobre si mesmos e seus papéis no universo (NEVES, 2006, p. 159).

Num contraponto de certa visão tradicional, que enxerga a Amazônia como um grande ecossistema homogêneo, Neves (2006) revela que "há também que considerar a grande variabilidade geográfica dentro da bacia amazônica – na cobertura vegetal, na distribuição de espécies animais, na precipitação, na fertilidade do solo, na química das águas e na temperatura". Tal assertiva esclarece o autor ser necessária para se compreender melhor implicações importantes no processo de ocupação humana da região. Neves (2006) ressalta ainda que a diversidade é a chave para o entendimento da Amazônia e que há de se refutar, falas de uma ocupação por grupos essencialmente iguais entre si (NEVES, 2006, p. 179). Para esse mesmo autor, provas arqueológicas dão conta que o início da ocupação humana, da Amazônia se iniciou há pelo menos 11.000 anos, todavia, alguns estudos já apontam ser possível que a presença do homem no contexto amazônico seja ainda mais antiga.

> [...] datas ao redor de 9200 acc. foram obtidas na escavação da caverna da Pedra Pintada, uma gruta localizada no atual município de Monte Alegre, no Pará. Neves relata que os achados mostram que esses habitantes antigos tinham uma economia baseada em caça, pesca e também coleta de frutas, com destaque para algumas palmeiras até hoje consumidas na Amazônia. Há também registros, ainda mais antigos, no extremo oposto da Amazônia, na bacia do alto rio Guaporé, atual estado do Mato Grosso, outra gruta, conhecida como Lapa do Sol, que datam de cerca de 12000 anos A.C. A escavação foi feita na década de 1970 por um arqueólogo brasileiro, Eurico

> Miller, com o auxílio dos índios Nambiquara, que vivem na área (*Idem*, p. 192).

Postulados arqueológicos, dizem que paradoxalmente, os registros paleoclimáticos e paleoecológicos do Holoceno médio, da época entre 6000 e 1000 a.C, são menos conhecidos que os do início do Holoceno. Especificamente, no que se refere ao estudo do início da ocupação humana, o reconhecimento de que ocorreram mudanças climáticas significativas ao longo do Holoceno pode explicar por que houve uma aparente diminuição da frequência de sítios arqueológicos nesse período. Dicotomicamente, conhece- se mais sobre os sítios mais antigos, ocupados antes de 6000 a.C., do que sobre os sítios ocupados entre 6000 e 1000 a.C. (NEVES, 2006, p. 266).

Neves (2006, np. 362), coloca ser provável que, ao longo desses milênios, entre 6000 e 1000 a.C., a ocupação humana da Amazônia tenha sido realizada por populações com economia mista, baseada em caça, pesca, coleta e em uma agricultura de baixa intensidade. A agricultura não teria sido "inventada" por alguns poucos indivíduos. Neves (2006, p. 289) atesta que ao contrário, resulta de processos longos e cumulativos no decorrer dos quais a seleção intencional de características morfológicas das plantas acaba por levar ao surgimento de novas espécies, aparentadas às espécies selvagens das quais se originaram. Sabe-se que a domesticação de plantas é uma condição fundamental para o estabelecimento de modos de vida agrícolas, todavia destaca Neves (*id*, p. 352) ser possível que sociedades com economias baseadas em caça, pesca e coleta também tenham se utilizado de plantas domesticadas sem que se tornassem completamente agrícolas.

A partir dos escritos de Neves (*id.*, p. 276) tem-se que "uma das maiores contribuições dos índios das Américas para a humanidade foi a domesticação de uma série de plantas que atualmente são consumidas de diferentes modos por todo o planeta". O autor ressalta que a lista das plantas domesticadas é bem extensa e o processo de domesticação aconteceu em diferentes partes do continente americano muito antes da chegada dos europeus. Dentre seus destaques Neves coloca que o abacate, abacaxi, abóbora, amendoim, batata, caju, feijão, mamão, mandioca, maracujá, milho, pimenta-vermelha, pupunha, tabaco e tomate, entre outros, são legados destas populações pré-coloniais (*id.,* p. 276).

Na Amazônia, que tem sido considerada um centro independente de domesticação, a lista de plantas domesticadas também seria extensa e inclui, entre outras, o abacaxi, o

amendoim, o mamão e, principalmente, a mandioca e a pupunha, base alimentar das populações indígenas (NEVES, 2006, p. 306).[14]

A Amazônia de hoje é, sem dúvida, produto do processo da ocupação humana que teve, guardando consigo todo registro histórico-arqueológico dessa presença. Através de seu "acervo-histórico", ou seja, a sua fauna, flora, solo e etc., é possível averiguar tal constatação. Estudos de botânica mostram como a manipulação de plantas favoreceu o hábito da agricultura e como esta, por sua vez mudou e moldou culturas diversas. Sobre o ato do cultivo das plantas e a ocupação indígena pré-colonial na Amazônia é possível afirmar como esta influenciou até mesmo os hábitos alimentares de toda a população contemporânea.

> Pode-se considerar a emergência da agricultura como um processo coevolutivo no qual seres humanos e plantas desenvolveram uma dependência mútua que tornou a vida de ambos, impossível sem a presença do outro. A mandioca é um bom exemplo: foi domesticada na Amazônia e atualmente é consumida em larga escala pela América Latina, Caribe, África e Ásia. Ela é tão dependente dos seres humanos para se reproduzir que muitas variedades já perderam a capacidade de lançar sementes no solo. Nesses casos, é necessário que talos do galho sejam quebrados e plantados pelos agricultores. Por outro lado, é correto afirmar que muitas populações do mundo em desenvolvimento provavelmente teriam dificuldades nutricionais ainda piores sem o cultivo de mandioca. Esse exemplo é ilustrativo e impressionante, já que os índios – provavelmente as índias – do passado desenvolveram uma tecnologia sofisticada, baseada no uso de vários instrumentos, como o ralador, o tipiti e o cumatá, que transforma uma planta extremamente venenosa em vários produtos importantes, como o beiju, a farinha, a tapioca e o caxiri (NEVES, 2017, p. 292-297).

Estreitamento de estudos interdisciplinares tem mostrado que o expandir dos processos agrícolas também influenciou na distribuição de línguas de algumas famílias linguísticas no presente**.** Neves (2006, p. 372), diz que o "raciocínio é simples, a adoção da agricultura levaria ao crescimento populacional, e essa expansão demográfica, à colonização de novas áreas, ocupadas anteriormente por populações não agricultoras ou mesmo totalmente desocupadas por seres humanos, como na Polinésia".

---

[14] A domesticação de plantas deve ser entendida como um processo a partir do qual algumas espécies selvagens são manipuladas com o objetivo de destacar algumas de suas características, num raciocínio semelhante ao feito atualmente por criadores de animais de raça. Assim, por exemplo, o processo de domesticação da mandioca envolveu a manipulação de espécies selvagens com o objetivo de desenvolver variedades com raízes mais grossas e longas, já que esta é a parte da planta que é consumida. Do mesmo modo, a domesticação da pupunha – uma espécie de palmeira cujos frutos, do tamanho de uma ameixa, são amplamente consumidos na Amazônia e em outros países da América do Sul e Central – envolveu um processo de seleção que privilegiou, ao longo do tempo, as variedades com frutos maiores (NEVES, 2006, p. 282).

No postulado por Neves (2006, p. 486) destaca-se outro registro importante sobre a ocupação humana na Amazônia, são as chamadas terras pretas, segundo o autor talvez seja o melhor indicador de que os ambientes amazônicos foram modificados pelas populações indígenas que ocupavam a região antes da conquista. Esse tipo de solo possui um grande potencial nos cultivos agrícolas, sendo dessa forma bastante procurados atualmente, não obstante, o autor destaca que pouca gente sabe que foi formado pelos índios no passado e que em contraponto às condições geográficas dos trópicos são altamente férteis, devido a tal ocupação.

> Além da alta fertilidade, talvez a propriedade mais interessante das terras pretas seja a estabilidade. Escavações realizadas na Amazônia central indicam que as terras pretas mais antigas nessa área datam do século VII, ou seja, têm cerca de 1.400 anos de idade. Tais solos mantêm, no entanto, alta fertilidade, o que normalmente seria incompatível com a intensa lixiviação que ocorre nos trópicos. Em outras palavras, a expectativa seria de que solos com essa idade fossem atualmente pouco férteis, após séculos de exposição às condições climáticas da região (NEVES, 2006, p. 487).

Segundo estes estudos, a hipótese mais provável acerca da formação dos solos de terras pretas é que elas resultem do acúmulo contínuo de restos orgânicos – ossos de peixes e outros animais, cascas de frutas e raízes, fezes, urina, carvão etc. –, processos próprios de aldeias sedentárias ocupadas durante muitos anos ou décadas. Sob essa perspectiva, Neves (2006, p. 495) aduz que sítios com esse tipo de solo seriam locais de habitação no passado. Com base nessas considerações, o autor ratifica que o surgimento de sítios com terras pretas no registro arqueológico da Amazônia pode ser visto como um marcador de mudança nas relações sociais e econômicas: as sociedades que os ocuparam eram mais sedentárias, tinham menos mobilidade e talvez fossem mais territoriais que suas antecessoras (*Idem*, p. 504).

Importante como registro, bem como contribuição para a contemporaneidade, há também de se ressaltar o trabalho feito com cerâmicas pelas populações pré-coloniais. Através dos desenhos expostos nestas é possível aferir que, as sociedades que dominavam a técnica com as cerâmicas, eram bastante numerosas e com uma complexa formação social. Tais impressões e falas também podem ser atestadas a partir de relatos dos primeiros viajantes europeus nos séculos XVI e XVII, pelas paragens amazônicas, tais como tais como Carvajal e Orellana. Neves (2006, p. 625) atesta que além dos relatos de cronistas dos séculos XVI e XVII, estudos da arqueologia amazônica tem, indicando que de fato, “alguns sítios com cerâmicas policromas correspondem a aldeias de grande porte, às vezes com dezenas de hectares de área”.

A perspectiva histórico-arqueológica traçada até aqui, incumbe-se de ratificar ser de fundamental importância perceber que os povos que viviam na Amazônia antes do início da colonização europeia eram ancestrais dos povos indígenas que ainda ocupam a região, apesar do grande processo de redução demográfica, deslocamento geográfico e mudança cultural ocorrido nos últimos 500 anos (NEVES, 2006, p. 61).

> O início da colonização europeia, a partir do século XVI, pôs em marcha um profundo processo de mudança entre os povos indígenas que habitavam a Amazônia. A maior prova disso é o já mencionado fato de que, atualmente, grande parte das terras indígenas da região está localizada em áreas distantes do rio Amazonas, na periferia da bacia, em locais como o alto rio (*Ibid.,* p. 723).
> A explicação mais simples para essa questão é que muitos dos grupos que viviam nessas áreas à época do descobrimento foram exterminados pela transmissão de doenças contra as quais não tinham imunidade, pela guerra e pela escravidão. De fato, os relatos dos primeiros europeus que desceram o rio Amazonas mostram que algumas áreas eram mesmo densamente ocupadas. No século XVIII, o quadro já era outro, e muitas regiões estavam bastante esvaziadas. O golpe final pode ter sido o ciclo da borracha do final do século XIX e início do XX, uma época de extrema violência contra os índios e ao mesmo tempo de forte ocupação da Amazônia por famílias empobrecidas de migrantes nordestinos. Foi também nessa época que se iniciaram as pesquisas antropológicas na região. Talvez por isso, a imagem consolidada entre cientistas e o público em geral seja a de que a Amazônia foi sempre esparsamente povoada. Atualmente, a arqueologia contribui para modificar essa visão, trazendo evidências de uma rica história pré-colonial (*Ibid*. p. 728).

Imperioso ressaltar as contribuições arqueológicas no estudo da ocupação e povoação da bacia amazônica, o que imputa dizer tal como Neves (2006) fato inconteste que a aparente baixa densidade demográfica verificada entre os povos indígenas da Amazônia contemporânea provavelmente resulta mais das revesses da história colonial e dos ciclos econômicos da borracha e madeira na região do que propriamente de alguma inaptidão ecológica inerente.

Assim como asseverado anteriormente há de se refutar leituras ou assertivas de um único padrão de organização social e política para as populações pré-coloniais, como se elas vivessem todas do mesmo modo. Ao contrário, as informações dos registros passados têm possibilitado contribuições para a resolução de um problema atual, qual seja encontrar a forma mais adequada de ocupação da região. Os estudos feitos têm demostrado ainda que as ocupações humanas foram mediadas por um profundo conhecimento das condições ecológicas. Conhecer a Amazônia a partir de seus próprios parâmetros culturais e ecológicos, ainda tem se demonstrado como uma necessidade (NEVES, 2006, p. 756).

Para Marcilio de Freitas, (2017, p. 2), “passado e presente, na Amazônia, a natureza continua desafiando a cultura”, as intervenções do conhecimento científico e tecnológico na “construção de modelos de desenvolvimento sustentável para esta região são dimensões que precisam ser melhores exercitadas pelos gestores e os seus povos tradicionais”. É preciso o reconhecimento ancestral milenar da relação sinergética entre os povos tradicionais na Amazônia e o seu meio na formação atual de seu ecossistema. É preciso ainda apreender no âmbito das políticas públicas o comando dos rios e da vida na Amazônia, sob pena de contribuirmos para a extinção dos povos e suas culturas na Amazônia.

No âmbito da aplicação das políticas públicas faz-se necessário a consideração dos processos histórico-estruturais de cada região e de cada povo em que incidirá tais políticas. Heloisa Helena Corrêa da Silva, em um importante estudo sobre a política da Assistência Social no Vale do Juruá coaduna com essa premissa e traz outras significativas contribuições a esta pesquisa, dentre as quais a acuidade da análise sociohistórica, o olhar atento para a formação social e econômica, que envolvem a questão indígena, os ciclos de exploração do extrativismo e as formas de dependências em que se colocou a Amazônia em relação aos outros Estados brasileiros e aos países centrais e os seus planos de assistência. (CORRÊA DA SILVA, 2012, p. 173). Trata-se, coloca a autora, “de uma questão social que data da ocupação econômica e inserção da região no capitalismo mundial, quando este modo de produção já em fase capitalista mercantil industrial atravessava a segunda revolução industrial, em 1850 a 1860" (*Idem*, p. 188).

No Vale do Javari, assim como no Vale do Juruá, exposto por Corrêa da Silva (2012, p. 188), a questão social revelada, aponta para os aspectos econômicos, sociais e culturais de empobrecimento das populacionais que o habitam. Coaduna-se com a autora quando diz que, essa situação “é fruto dos ciclos de desenvolvimento associado ao descaso das políticas governamentais que nunca responderam às demandas dos problemas sociais mais visíveis como a exploração do seringueiro, a questão indígena, o preconceito étnico [...]”.

Para esta mesma autora desigualdade e pobreza, em lugares recônditos amazônicos são fenômenos desde tempos de outrora até os atuais, e embora ética e socialmente similares essas condições são econômica e politicamente diversas. Corrêa da Silva (2012, p. 181) postula que “eticamente, pobreza e desigualdade refletem dimensões correlatas do mesmo problema de justiça social”.

As políticas públicas precisam refutar quaisquer resquícios do pensamento de que a Amazônia foi um espaço sem gente e sem história, é preciso empreender nas ações

governamentais os comandos dos rios e da vida na Amazônia para sua efetividade cidadã. Como assevera Leandro Tocantins em seu legado os fracassos das políticas públicas nacionais – endereçadas ao mundo amazônico- foram sucessivos e quase sempre irreversíveis.

Na região Amazônica, várias são as histórias em que os povos indígenas foram submetidos à exploração e esfoliação de sua cultura e de sua gente. Em regiões em que seus territórios atraiam interesses econômicos os efeitos foram muito desventurados aos povos originários. Sem considerar sua relação de interdependência com a natureza esses povos foram sistematicamente tendo seus territórios invadidos e explorados. Contudo, em que pese terem sofrido grande baixa populacional os povos indígenas vêm resistindo e deixando sua marca na sociedade contemporânea.

A região do Vale do Javari, apesar da histórica participação de um estado opressor frente aos povos das florestas, é um dos espaços que com resiliência os indígenas persistem na sua existência e que ainda necessitam que as políticas públicas cheguem de forma adequada às suas realidades e que respeitem suas idiossincrasias.

1.2 Javari: o vale, o rio e suas fronteiras

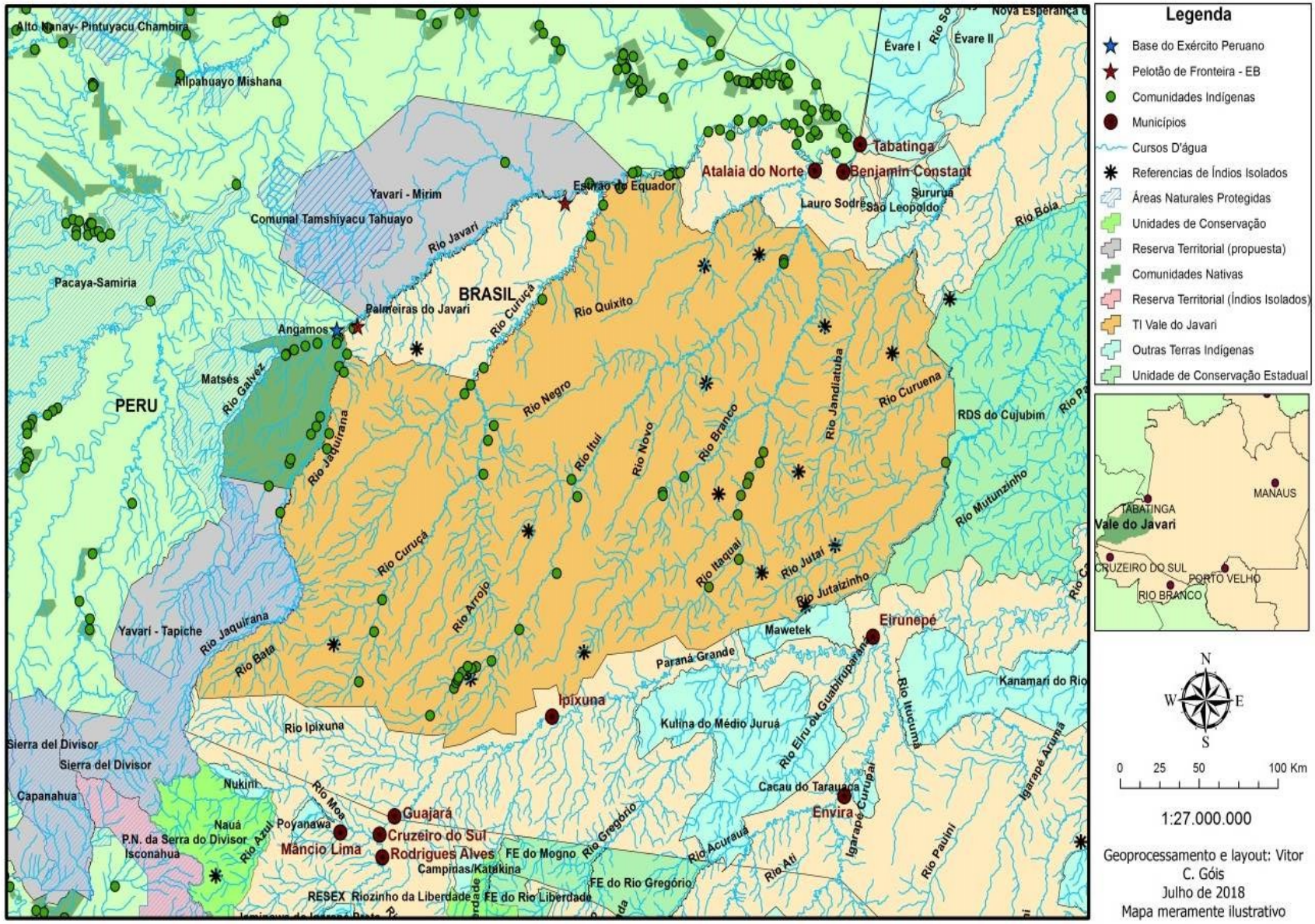
O Vale do Javari abrange territórios brasileiro e peruano. Marcado como região fronteiriça desde longevas datas, teve como seus principais moradores e colaboradores de sua rica biodiversidade inúmeros povos indígenas. Em terras brasílicas é identificado como uma microrregião localizada no extremo sudoeste do Estado do Amazonas, caracterizada por ser uma área de florestas tropicais e densas. Dentre a flora da região registra-se grande presença de palmeiras, sendo a mais frequente da família *Metroxylon*, popularmente chamada de *Javari*, a qual empresta o nome ao Vale. Como parte indelével de sua composição este Vale possui um extenso e sinuoso rio. Segundo os registros históricos, esta designação foi dada por este ter suas margens cobertas da referida palmeira[15] e, por conseguinte toda a sua área hidrográfica ficou com a denominação de Vale do Javari.

Pertencente à grande bacia do Amazonas o rio Javari, afluente do Solimões, possui também diversos tributários se ramificando por todo o Vale, formando a sua própria bacia fluvial. Desde a sua nascente, em meio à Serra do Divisor, com seu curso bastante sinuoso o Javari vem demarcando a fronteira entre Brasil e Peru. Seus principais afluentes, do lado peruano, sãos os rios Gálvez e Yavarí Mirín, e do lado brasileiro os rios, Batã, Curuçá e Itacoaí. No seu curso superior, acima da foz do Gálvez, é denominado como rio Jaquirana. Essas e outras informações acerca dessa região podem ser visualizadas no Mapa I, denominado de Vale do Javari e Entorno.

Nessas paragens amazônicas, atualmente, esta a segunda maior Terra Indígena (TI) em área continua demarcada do Brasil, a TI Vale do Javari – tendo uma expressiva área territorial de 85,4 mil km^2, a qual o segundo capítulo será dedicado.

[15] O nome dado à região data de séculos anteriores e é possível a verificação em relatos de viajantes e documentos oficiais acerca da questão de demarcação da fronteira entre os reinos de Portugal e Espanha, nestas terras baixas da América do Sul. A investigação histórica acessível a esta pesquisa obteve a informação que se adota no texto principal a partir do relato do viagem Paul Marcoy que data de 1847. Ver MARCOY (2006, p. 60).

Vale do Javari e Entorno



A região do Vale do Javari tem em seu entorno outras terras indígenas brasileiras e peruanas, dentre a quais destacamos: Do lado brasileiro, TI Mawetek; TI Kulina do Médio Juruá; TI Cacau de Tarauacá; TI São Leopoldo; TI Lauro Sodré; TI Sapotal; TI Tikuna do Feijoal; TI Sururua e do lado peruano: As comunidades da Reserva Yawari-Tapiche, Comunidade Nativa Matsés, e comunidades da reserva Yavari Mirim. Estas TI´s compreendem uma grande diversidade sociocultural, totalizando mais de dez etnias diferentes, a saber: Kokama, Tikuna, Kulina Pano, Kulina Madjhá, Mayoruna, Marubo, Matis, Korubo, Kanamari, Tsohom Dyapá, "índios isolados", dentre outros. Ressalta-se ainda de seu entorno a Unidades de Conservação Ambiental do lado do Brasil: Reserva de Desenvolvimento Ambiental Cujubim, a reserva do Parque da Serra do Divisor, local de nascente do rio Javari,

Segundo dados da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), é na região do Vale do Javari que se tem o maior número de referência de indígenas vivendo em isolamento voluntários, os chamados "índios isolados" no mundo. Importante de nota destaca-se que o Javari além de ser tributário do Solimões recebe também tributários do rio Juruá. Sua grande extensão territorial está de fato emersa a uma grande rede fluvial, possuidora de incontáveis rios, lagos e igarapés. O complexo hidrográfico do Vale do Javari e com seu corolário de alta concentração de florestas tropicais apresentam consideráveis índices de biodiversidade. Um dos dez lugares mais insubstituíveis do mundo[16], esta situação de conservação da fauna e da flora no Javari e no seu entorno não seria possível, se no interior das florestas dessa região não vivessem povos com uma cosmovisão sinérgica à natureza. Como se pode verificar no Mapa I, há de se considerar essa área como patrimônio socioambiental.

As riquezas naturais dessa região atraíram os mais diversos olhares, contudo no Vale do Javari, os povos indígenas foram quem sempre preencheram os discursos e a imagética da região. Sempre resistentes à ocupação "branca" estes povos nativos, eram tidos como selvagens, indômitos, antropófagos, sempre num quadro antagônico ao epíteto civilizado.

No início do processo colonial brasileiro, a despeito de qualquer que fosse a ocupação humana em territórios ultramarinos as nações europeias adotavam como referência de ocupação o domínio e a fixação de sua própria gente, bem como um discurso pautado num

[16] Matéria divulgada no ano de 2013, versa sobre o estudo publicado pela revista científica "Science" e é baseado na análise de dados de 173 mil áreas protegidas terrestres e de 21.500 espécies que estão na Lista Vermelha de Espécies Ameaçadas da União Internacional para Conservação da Natureza (IUCN). Dos dez primeiros lugares mais insubstituíveis do mundo, o Brasil aparece com quatro lugares (de 6º. a 9º.), o Vale do Javari está na posição de novo lugar. Disponível em: <http://g1.globo.com/natureza/noticia/2013/11/cientistas-listam-areas-protegidas-mais-insubstituiveis-do-mundo.html> . Acesso em: 20 de junho de 2018.

conceito do que seria um ser civilizado. Na área do Vale do Javari essa assertiva colonizadora não ficou imune, ao contrário reforçou o *modus operandi* até então vigente de exploração e subjugação dos povos nativos.

Entre os séculos XVIII e XX, o Javari, durante anos ocupou a agenda dos plenipotenciários espanhóis e portugueses na querela dos limites entre os domínios territoriais das respectivas potências. Ao rio Javari foi atribuída a condição de fronteira natural e, ao seu Vale a condição de região herma, quase que impenetrável devido ao seu grande número de povos indígenas aguerridos e bravios frente à leva de ocupação "branca" que avançava sobre suas terras.

Com o passar dos séculos, a mão colonizadora continuava a agir como outrora: "Transpor a barreira ingente que as tribos indômitas dessa região opunham desde tempos imemoriais à entrada do homem civilizado em seu território, até então nunca devassado pela raça branca" (TEFÉ, 1888, p. 169). O texto do Barão de Tefé, um dos então responsáveis pela Comissão de Limites entre os reinos espanhol e português, expressa a visão corrente à época das dificuldades quanto o domínio da área no Vale do Javari frente aos atos de resistência dos indígenas da região, bem como deixa claro o conceito de civilizado aplicado pelo estado Português no Brasil.

Para fins de uma melhor inteligibilidade do termo "civilizado" na época, é importante destacar que desde o século XVIII, a palavra civilização esteve presente nos documentos coloniais como uma intenção educadora no sentido de uma transformação (SILVA, 2001). Assim, em lugar de adotar formas de extermínios imediatos, ou de submeter os índios à condição de escravos, estes passaram a ser vistos como povoadores. No entanto, ressalta-se que essa condição não implicava uma convivência pacífica entre alteridades, pois os projetos governistas visavam a "civilização" dos indivíduos sujeitando-os à transformação de seus hábitos culturais.

Na década de 1750, a utilização da palavra civilização estava contida no Diretório dos Índios, também conhecido como Diretório Pombalino. O documento tinha um caráter de lei geral do período colonial, recomendava que a comunicação, o comércio e o trato com os índios, por meio da educação, eram atribuições de qualquer representante da sociedade branca. Civilizar e povoar constituiria, portanto, uma unidade de pensamento em torno de ações interligadas do Estado (ALMEIDA, 1997, p. 26-28). Nas primeiras décadas do século XIX, o Projeto "Apontamentos para a Civilização" de José Bonifácio, tinha como objetivo a integração dos indígenas ao Estado Nacional Brasileiro sugerindo um modelo para a

civilização semelhante ao que havia sido aplicado pelos jesuítas (VASCONCELOS, 1995, p. 35-41).

Observa-se que tanto num projeto quanto noutro civilização está associada a mudança de hábitos dos indígenas. A diferença cultural entre nativos brasileiros e colonos era relacionada com um "distanciamento civilizacional". Neste contexto o indígena foi transformado em um bárbaro sem qualquer elemento cultural que o pudesse assemelhar ao conquistador (AMANTINO, 2001). Brasileiro (2008) ratifica que ser civilizado representaria um conjunto de maneira que a sociedade, ditada pelos portugueses, encarava como sendo a forma superior de se portar, crer e fazer. O termo civilizado era um dos termos usados por emissários da Corte para designar a característica específica de seu próprio comportamento, e com os quais comparavam o refinamento de suas maneiras sociais com as maneiras de indivíduos mais simples e socialmente inferiores. [17]

Na história do Vale do Javari, como na história do Brasil em geral, compreende-se o postulado por Brasileiro (*Idem*, p. 16) ao relatar que ser civilizado implicaria dever obediência a Igreja e ao Estado. Cujos quais procuravam se solidificar guiados por um pensamento fisiocrata, de que toda a riqueza era proveniente da terra, num "processo civilizador" destes aparelhos –administrativos- para com as comunidades indígenas, onde foram desencadeadas políticas e práticas de subjugação cultural através da apropriação de suas terras e a indução ao trabalho da agricultura.

Imbricada à subjugação dos povos nativos por parte dos europeus, imperou nestas terras baixas da América, as concepções de inferioridade e de superioridade nas relações entre o colonizador e colonizado. Lilia Schwartz (1993) no estudo sobre instituições e a questão racial no Brasil diz que, os surgimentos de instituições e centros de saberes históricos, médicos e jurídicos no Império, ao mesmo tempo liberal e racista, disseminaram doutrinas que visavam constituir uma nação viável ao país mestiço condenado ao fracasso. As doutrinas eram baseadas em estudos raciais deterministas e evolucionistas o que serviu de grande refúgio à hierarquia social encontrando apoio ideológico intelectual. A apropriação do discurso de raça implicou em políticas e práticas que visavam o controle e extinção dos povos considerados inferiores tais como os negros e os indígenas. Aos europeus, autoconsiderados "raça superior", por isso, civilizados, caberiam elevar a futura nação ao "mundo civilizado". Os indígenas, com seu modo de vida primitivo representariam atraso e desperdício, pois se

17 Para uma melhor compreensão acerca da temática "ação civilizadora" ver Norbert. **O processo civilizador. Vol.1: Uma história dos costumes**. Rio de Janeiro, Zahar, 1994.

julgavam que não trabalhavam a terra e nem dela extraíam suas riquezas (BRASILEIRO, 2008).

No Vale do Javari as conjecturas conceituais expostas acimas foram perenes. A história do contato (entre índios e não índios) nestes confins fronteiriços trazem as lembranças de um comando, quando não da morte, da subjugação da vida em prol de uma delimitação de limites não só de fronteiras, mas sim de poder e domínio sobre os povos nativos amazônidas. Palco de várias contendas quanto à fixação de limites luso-espanhola, o rio Javari foi tendo pouco a pouco seu curso desvendado ao tempo em que os povos indígenas, em que pese sempre apresentarem resistência ao avanço colonizador, iam sendo paulatinamente dizimados.

1.3. Desvendando o processo colonizador – apontamentos históricos do Javari.

Rio Javari (Francis de Castelnau, 1853)[18]

Àquela conjuntura de transição num mundo medievo implicou as nações europeias uma corrida além-mar para reafirmação, bem como sustentação de seus reinos. Com interesse na expansão de seus impérios Portugal e Espanha adiantaram-se na corrida ultramarina. Todavia, a chegada às terras baixas da América promulgaria a extensão do pensamento das cruzadas mediévicas, que sob o julgo da igreja e da coroa submetiam os povos nativos do então novo continente à exploração e ao extermínio.

Com o escopo de trazer à luz os contextos vivenciados pelos povos indígenas no Vale Javari, a partir da chamada história do contato, faz-se aqui uma breve incursão histórica, para um melhor entendimento dos processos interétnicos. A questão fronteiriça que envolveu o território do Vale do Javari, remonta desde o Tratado de Tordesilhas, assinado em 1494 por Portugal e Espanha. No acordo, as então potências europeias partilhavam entre si as terras habitadas por não cristãos, descobertas ou por descobrir[19]. Júlio Cezar Melatti (s-d.)[20] no seu

---

[18] *Planche LVIII – Rio Javari - Pays des indiens cocamas, prés de la mission de Nauta. Placa LVIII - Rio Javari - País dos indios cocamas, perto da missão Nauta, p. 11. Expéditon Dans les parties centrales L'amérique Du Sud, De Rio de Janeiro A Lima, Et de Lima Au Para, 1843-1847. Paris, 1853. Vues et scènes Les planches lithographiées par champin . Digitized by Google.*

[19] Segundo esse tratado, uma linha, traçada no sentido norte-sul, passando a 370 léguas a oeste das ilhas de Cabo Verde (arquipélago ao largo da costa ocidental africana) separaria as suas possessões: as que estivessem a oeste da linha seriam dos espanhóis; as que ficassem a leste seriam portuguesas. Sobre essa questão do Tratado e a história do Alto Solimões ver MELATTI,

[20] O trabalho está publicado em forma de artigo na pagina da internet do referido autor, sem datação do mesmo, disponível em: <http://www.juliomelatti.pro.br/artigos/a-solimoes.pdf>. Acesso em: 14 de julho de 2018.

trabalho, “Notas para a história dos brancos no Altos Solimões”, discorre sobre o respectivo Tratado, e coloca que os limites da divisão pactuada estivessem aproximadamente pela foz do rio Amazonas, talvez pouco a oeste da cidade de Belém (MELATTI, Júlio Cezar, s-d). Segundo esse mesmo autor, tal situação, denota que o território da Amazônia estava quase por inteiro no lado espanhol. Contudo, sabe-se que tanto Portugal quanto a Espanha não cumpriram à risca o que acordaram. Do lado português, o descumprimento se fez na América do Sul e do lado espanhol, constatou-se que Filipinas, que estava na área atribuída Portugal foi colonizada pela Espanha. O contexto da União Ibérica que durou de 1580 a 1640, fez esse tratado cair em esquecimento e, consequentemente a ocupação portuguesa nos territórios brasileiros se expandiu de forma mais tranquila em relação ao pacto firmado.

Quanto à ocupação dos portugueses na região Amazônia, Martin Wille (2017) traz que os lusitanos já haviam ocupado a faixa litorânea brasileira e ao contrário dos espanhóis, evidenciavam-se bastante agressivos, quando se tratava de repelir os invasores da Amazônia. O autor destaca também que os portugueses teriam desenvolvido certo *know-how* em relação à colonização de terras tropicais, tinham maior conhecimento do local, dominavam a língua geral e haviam estabelecido cooperações mais sólidas com os autóctones. Corroborando a esta situação tinha-se também séculos de navegação pela costa da África o que fez com que os portugueses houvessem se habituado ao clima quente dos trópicos. (Wille, 2017, p. 2088).

A partir do mencionado Tratado elucida-se o porquê dos espanhóis ocuparem a parte ocidental e os portugueses a oriental da América no Sul. Na região do Solimões, que aqui interessa, os espanhóis chegaram a partir do alto Solimões descendo o rio, enquanto os portugueses o fizeram subindo. Os documentos históricos até então conhecidos, dão conta que a área do Rio Javari foi explorada de início pelo lado espanhol, por missionários jesuítas no ano de 1638, percorrendo os rios Ucayali, Marañón e Solimões (FRITZ, 1918). Há registros que os padres franciscanos também percorriam essas paragens a essa mesma época. O lado brasileiro tem registros de ocupação portuguesa, a partir de 1670, feitos por mãos jesuítas versando sobre acompanhamento de tropas de resgate de índios. Contudo, apenas em 1689 que a ação missionária jesuítica do Padre Samuel Fritz teria subido o Solimões (FRITZ, 1918, p. 380-381). Ocasião que despertou o interesse português em expandir suas fronteiras (REIS, 1960, p. 264; LEITE, 1938, p. 49).

Adotou-se a referência MELATTI (s-d), “sem data”, para fins de identificação nessa tese, quando se referi a este trabalho do autor.

Ainda nas primeiras décadas do setecentos, Portugal reagiu ao avanço do projeto missionário espanhol no rio Amazonas, deixando claro que não estavam dispostos a abrir mão do controle fluvial desta grande via (ZÁRATE-BOTÍA, 2008, p. 79). Segundo Zárate-Botía (2008), forças militares foram acionadas pela coroa Portuguesa, cuja qual obteve êxito no intento de destruir o trabalho missionário de Fritz nas quase quarenta aldeias do Amazonas. Portugal reafirmou expressiva influencia territorial e controle fluvial para além do baixo rio Amazonas, permitindo posteriormente a construção da fronteira ocidental brasileira.

No sentido de consolidar a fronteira, o governo português ordenou que os jesuítas fundassem uma missão no Japurá e outra no Javari. Todavia a única a ser estabelecida foi a de São Francisco Xavier do Javari, tendo o ano de 1752 como seu marco inicial. Havia nessa área um litigio missionário entre a ordem dos Carmelitas e a dos Jesuítas, sendo estes últimos convidados a ser retirarem. Consta que em 1758 o aldeamento jesuítico formado a partir da Missão do Javari mostrava declínio e acabou por não lograr o êxito esperado (MELATTI, 1981, p. 13).

Numa análise da atuação missionária da Companhia de Jesus na região fronteiriça, Zárate-Boti (2008) diz que, pelo lado espanhol, o papel desses religiosos foi fundamental para a ocupação não indígena na região. Em seus estudos o historiador destaca a atuação do padre Samuel Fritz que a partir de 1686, que teve com bastante "energia" e "carisma", eficiência na criação de inúmeros aldeamentos dos povos indígenas da região para o trabalho da evangelização jesuítica (ZÁRATE-BOTÍA, 2008, p. 78).

Quanto às metodologias adotadas pelos jesuítas, é importante destacar que entre os religiosos sob os domínios da Espanha e de Portugal havia algumas diferenças. Do lado espanhol os missionários gozavam de uma relativa liberdade quanto ao seu trabalho religioso. Todavia no lado português o trabalho missionário estava também atrelado às tropas de resgates e de requisição de índios para atuarem como remadores, combatentes e coletores das drogas do sertão voltados ao comércio (MELATTI, Idem, FRITZ, 1918, p. 394).

Em 1769, os jesuítas foram expulsos das missões amazônicas, do lado espanhol nas missões existentes os religiosos foram substituídos por outros de diversas ordens, sobretudo, pelos carmelitas e franciscanos, do lado português – onde o Solimões era área de ação dos carmelitas – começa a vigorar o chamado Diretório dos Índios (legislação Pombalina) que além de manter o poder dos missionários apenas no estritamente espiritual, como já fazia o Regimento das Missões de 1686, dava "liberdade" a todos os índios, num discurso de

equipará-los aos portugueses. Mas contraditoriamente, os submetia à requisição de trabalho temporário compulsório, ainda que remunerado (SOUTHEY, 1862, p. 98-112).

Ao contrário das missões jesuíticas no sul do país, as do Amazonas não prosperaram. Ao contrário dos Guarani do Sul, por exemplo, que já estavam acostumados à agricultura, portanto, à uma vida mais sedentária, os indígenas amazônicos, por sua vez não abriam mão de sua liberdade e atividade de caça. Outra questão importante de nota foi que os jesuítas eram considerados mais austeros e estavam numa área fronteiriça de "disputa" com as ordens carmelitas portuguesas, consideradas mais generosas. (WILLE, 2017, p. 3474).

Além dos registros dos religiosos em suas ações missionárias, sempre muito visadas para a região do Alto Solimões pelo grande contingente indígena, estes confins Amazônicos ocuparam os diários dos viajantes europeus e sob as "luzes" do oitocentos fizeram seus registros etnográficos. Num estudo sobre viajantes e o pensamento científico no século XIX Brasileiro (2008, p. 23) coloca que a vinda de cientistas e viajantes estrangeiros para o Brasil foi oficialmente permitida com a decretação de abertura dos portos às nações amigas de Portugal em 1808, pelo príncipe regente Dom João VI. As terras brasileiras começariam a ser privilegiadas nas várias expedições estrangeiras do século XIX. Em sua maioria estas teriam o caráter científico e o olhar "curioso" naturalista de uma Europa Ilustrada interessada em suas riquezas. Foram percorridas cidades, vilas, povoados, mesmo os sertões ainda inexplorados despertaram o desejo destes viajantes. Entre os vários objetivos procuravam conhecer a fauna, a flora, os recursos hídricos e minerais, bem como os costumes dos habitantes do Novo Mundo.

A região do Vale do Javari atraiu vários dos olhares "curiosos" da Europa. Nas fontes etnográficas abordadas tais como os relatos e ilustrações de alguns naturalistas e viajantes europeus em terras brasileiras, identificou-se como os discursos e as imagens criadas acerca dos nativos serviram de justificativa para as práticas da violência. Diante da complexidade que envolve tais fontes algumas considerações são necessárias. Foi de fundamental importância buscar estabelecer uma relação dialógica entre o aspecto documental e o "ser-obra" na análise dos textos, buscando perceber, sobretudo, a forma como se expressavam (BRASILEIRO, 2008). Importante contribuição é dada por Carvalho (2006) ao refletir que os contextos também são textos e não uma realidade ou conjuntura objetiva na qual os fatos históricos acontecem. A autora destaca que é necessário perceber as intenções do escritor ao escrever, sua vida, a sociedade para quem escreveu a cultura que o envolvia e os possíveis modos discursivos. Sallas (1997) corrobora à discussão quando ratifica ser preciso atentar

para o fato de que ao registrar os nativos do Brasil, num quadro antitético de distância/aproximação o olhar europeu não só escrevia sobre a cultura desses povos como a formatava dentro de seus padrões e valores culturais. Diante das fontes de informações para análises históricas, deve-se compreender que tanto o texto escrito como fontes iconográficas expressam também a conjugação de determinados modelos vigentes à época de sua elaboração. Concomitante à sua criação estas produções épicas constituem produtos de uma determinada cultura, que muitas vezes foram utilizadas como guia para as práticas sociais e suas representações. (BRASILEIRO, 2008).

A relação entre o autor e o leitor reafirmaria o caráter público da cultura, que longe de oferecer a verdade da representação, ofereceria as ideias que seriam compartilhadas por determinado grupo acerca da natureza, do homem e da (s) cultura (s) do Novo Mundo. A representação enquanto uma retratação da verdade instaurar-se-ia em uma problemática, pois se compreende que toda representação contém uma verdade em si, ao se destinar a determinados grupos, ao expressar crenças e valores de outros e assim por diante. Assim surgiriam expressões de verdades daqueles que a produziam, como uma forma de experiência comunicável, inserida no horizonte da época a qual estava vinculada. Sallas (1997) coloca que ao registrar as culturas com as quais tinham contato, os naturalistas e viajantes europeus submergiam a questão fundamental da ideia de cultura e de civilização à medida que se colocavam como parâmetro comparativo como forma de descrever o modo de vida dos índios.

Nessa celeuma contextual, para esta análise no Vale do Javari, Roberto Cardoso de Oliveira (1988) traz importante contribuição ao colocar que a de condição de situação histórica foi deliberada pela habilidade de uma agência de contato "produzir, através da imposição de interesses, valores e padrões organizativos, certo esquema de distribuição de poder e autoridade entre os diferentes atores sociais aí existentes" (OLIVEIRA, 1988, p. 59).

Em seu trabalho doutoral sobre o Vale do Javari, Walter Coutinho (2017, p.45), diz que se pressupõe que cada situação histórica possua um conjunto de fatores (compulsões e interdependências territoriais, econômicas, sociais etc.) que justificaria tomá-la como uma unidade (uma época, no sentido dos historiadores). Se reportando a Roberto Cardoso de Oliveira (1988, p. 61), Coutinho (Ibidem) diz ainda que o conceito serve "como um referencial analítico para o recorte e seleção de dados visando o estudo comparativo da mudança social". No que tange especificamente aos povos nativos vê-se que diferentes situações históricas implicam em coações e influências diferenciadas do contato interétnico sobre os povos indígenas. Como asseverado por Coutinho (2017, p. 45), em todo caso, a

determinação de distintas e sucessivas situações históricas no Vale do Javari não possui uma correspondência necessária com o velho modelo de classificação "evolutiva" dos povos indígenas em conformidade com os seus "graus de contato" (a exemplo das categorias definidas pelo artigo 4°, da Lei no 6.001, de 1973). Ao invés disso, assevera o autor, deve-se perceber a história das sociedades indígenas como composta por "ciclos de contato e isolamento" que dotam a sua trajetória de uma dinâmica particular.

Dos olhares estrangeiros no Javari, traz-se à baila os apontamentos deixados pelos viajantes europeus: Karl Friedrich Philip Von Martius e Johann Baptist Von Spix (1817-1820), ambos botânicos e estiveram juntos no Brasil em expedição financiada pelo Reino da Áustria; François Louis Nompar de Caumont-La Force, conde de Castelnau (1847-1853), encarregado pelo governo francês para organizar e liderar uma grande expedição científica às terras baixas e altas das regiões centrais da América do Sul; e Henry Bates (1848-1859), naturalista e explorador inglês que junto com Alfred Russel Wallace vieram à Amazônia com o objetivo de estudar e recolher material zoológico e botânico para o Museu de História Natural de Londres.

As análises feitas a partir das contribuições etnográficas europeias do oitocentos traz a luz, "uma fabricação do olhar". Em que pese, fossem vários viajantes, o mundo a ser descoberto era para ratificar uma única tese. Segundo Roberto Silva (2010), numa época marcada pelas exposições universais e pela confiança desmesurada na ciência e na técnica, "o olhar" foi construído para dar conta do conhecimento e do domínio do mundo. Produto de um esforço de compreensão, mas, também, de conformação do outro às expectativas que eles carregavam consigo para onde quer que fossem.

> E na esteira dessa construção, a segregação cada vez mais aguda entre homem e natureza, produto de uma distinção, inexistente para aqueles que eram observados pelo viajante, mas regulador da vida no velho mundo, como Keith Thomas demonstrou já há mais de duas décadas (1983), e que se encarnava de um modo tão concreto que não deixava margem para que os traços da realidade remodelassem as concepções preexistentes (ROBERTO SILVA, 2010, p. 10).

Além do caráter científico o fator econômico de possibilidade de mercado de matérias primas e consumidor despertava o interesse no investimento nas referidas expedições ao Brasil, sobretudo na Amazônia. Castelnau em seu relatório final, consubstanciando de certa forma em sua prestação de contas, acerca da expedição financiada pelo estado francês ratifica tais interesses comerciais europeus.

> Em relação ao comércio, o rio Amazonas irá oferecer, no futuro, oportunidades excepcionais, pois além do açúcar, do café, do algodão e da

> goma elástica, poderão ser extraídas quantidades imensas de salsaparrilha, de quinquina, de baunilha, dos produtos conhecidos no Pará como copal, incenso e estoraque; excelentes fibras de palmeira, peixe salgado, cera branca e escura, a chamada cera de loureiro, belas madeiras de ebanesteria e de carpintaria, corantes e entre eles, principalmente, o que dá a bela cor violeta dos índios [peruanos] Yaguas; e por fim eu chamaria a atenção para um produto que me parece destinado a desempenhar um papel na indústria europeia: falo da seda vegetal obtida de uma grande árvore da família das bombacáceas [a paineira] com a qual, como experiência, eu mandei fazer por um artesão de Cuzco um belo chapéu [...] (CATELNAU *apud* PORRO, p. 307).

Visão corrente entre os viajantes também, era o deslumbramento diante à natureza brasílica, no entanto, os visitantes europeus insistiam em negligenciar que esta, era resultado de uma relação de vida dos nativos com o meio em que viviam. Pois, em que pese o fascínio da fauna e flora amazônica, logo após discorriam comentários de atraso e selvageria dos povos indígenas.

Na região do Alto Solimões, os companheiros Spix e Martius, se dividiram. Enquanto o segundo navegava pelo rio Japurá, o primeiro esteve no Javari, e relata que nestas paragens eram abundantes cacau, salsaparrilha e tartaruga. Quanto à ocupação neste território alertava que, os portugueses o evitava por causa das enfermidades malignas e dos índios. Relatou um episódio que teria acontecido a um piloto e demais tripulantes de uma embarcação quando foram atacados de "tocaia" por indígenas, sendo-lhes impostas as armas que usavam. Sobre os indígenas, ainda na descrição do fato, disseram ser perigosos tanto para os viajantes brasileiros do Javari como para os espanhóis do Ucayalli e lhes atribuíram o costume de matar os inimigos, assim como os membros do próprio grupo, velhos ou doentes, para comer (SPIX & MARTIUS, 1973, p. 179 e 184). Ainda sobre os nativos do Vale do Javari Spix expressava serem mais bravios, ao descrever sobre os Ticunas disse serem esses "[...] mais mansos e mais amigos dos brancos [se comparados aos indígenas do Javari]" (*Idem*, p. 179-180). Os autores descreveram com mais detalhes, sobre os indígenas então chamados de Mayoruna:

> [...] os Maxurunas (Majurunas, Majorunas, Maxironas) constituem uma das tribos mais vastamente espalhadas e mais temíveis do Alto Solimões. Eles não reconhecem a supremacia espanhola, nem a portuguesa, e são perigosos para os viajantes do Ucaiale. Falam língua própria, de entoação muito sonora e dura. Usam cabeleira comprida, com tonsura nas têmporas. Furam o nariz e os lábios, onde metem compridos acúleos e, junto dos cantos da boca, enfiam duas penas de arara. No lábio inferior, narinas e lóbulos das orelhas soem trazer discos talhados em conchas. Esse aspecto apavorante corresponde à barbaria de seus costumes, pois não se satisfazendo com comer carne do inimigo abatido, matam e comem os próprios velhos e

> doentes da sua tribo, sem poupar o pai ou filhos nas doenças graves, antes que o doente emagreça (SPIX & MARTIUS, 1976 [1822], p. 214).

Numa importante contribuição para a etnohistória amazônica, Júlio Cezar Melatti através de seus vários estudos sobre o Alto Solimões ratifica o cuidado na análise das fontes etnográficas dos viajantes. No seu trabalho já citado "Notas para uma História dos Brancos no Solimões" traz a contribuição destes europeus na apresentação do contexto em que se encontravam. Dentre os olhares estrangeiros que mais permaneceram na região Melatti (s-d, p. 1) destaca o de Henry Bates. O autor relata que através de seu dedicado trabalho de coletar e catalogar mais de 14 mil espécies animais, sobretudo insetos, das quais 8 mil desconhecidas para a ciência da época. Bates teve oportunidade de contribuir para o tema da evolução biológica, relacionado que era a Wallace e Darwin. Segundo Melatti (*ibid.*) este viajante contribuiu também para a discussão da diversidade biológica na Amazônia e descreveu também encontros com representantes de etnias hoje não mais reconhecíveis. No entanto, pondera Melatti, sob as luzes cientificistas do oitocentos era o que menos que acreditava na inteligência e força de vontade dos índios.

Num importante relato etnográfico, Bates descreve sobre alguns dos indígenas da região do Javari[21]:

> A única outra tribo das redondezas [de São Paulo de Olivença] sobre a qual consegui obter algumas informações foi a dos Majeronas, cujo território abrange várias centenas de quilômetros na margem ocidental do Rio Javari, um afluente do Solimões situado 180 quilômetros depois de S. Paulo. Esses índios são um povo feroz, hostil e indomável, como os Araras do Rio Madeira; são também antropófagos. A navegação do Javari tornou-se impraticável por causa das emboscadas dos Majeronas, que sempre tocaiavam os viajantes nas margens do rio, principalmente os homens brancos.
>
> Quatro meses antes de minha chegada a S. Paulo, dois jovens mestiços (quase brancos) do vilarejo foram vender alguns produtos no Javari, uma vez que fazia um ano ou dois que os Majeronas não davam sinais de hostilidade. Não tardou muito que a canoa voltasse sem eles, com a notícia de que os dois rapazes tinham sido mortos a flechadas e devorados pelos selvagens. José Patrício, sempre pronto a defender a lei e a ordem, despachou para o local um grupo de homens armados, da Guarda Nacional, com o fim de investigar o fato e reagir à altura, caso o duplo assassinato tivesse ocorrido sem provocação. Quando eles chegaram à aldeia dos índios que tinham comido os dois rapazes, encontraram-na deserta, com exceção da presença de uma moça, que se achava ausente, na mata, quando o seu povo fugira; essa moça foi trazida pelos guardas para S. Paulo. Soube-se por intermédio dela e de outros indígenas do Javari que os dois rapazes havia traçado, eles próprios, o seu fim ao se comportarem de maneira condenável com as

[21] Em que pese ser um pouco extenso o destaque adotado, julga se importante para fins de compreensão do contexto etnohistórico do Vale do Javari.

> mulheres da tribo. A moça, ao chegar ao vilarejo, ficou entregue aos cuidados do Sr. José Patrício, que mandou que a batizassem com o nome de Maria e lhe ensinassem o português. Tive oportunidade de vê-la muitas vezes, pois o meu amigo a enviava diariamente à minha casa, para encher os jarros de água, acender o fogo, etc. Eu próprio conquistei a sua confiança, ao lhe extrair das costas uma larva da mosca *Oestrus*, curando-a de um doloroso tumor. Ela era, inegavelmente, a mais bem-humorada e, sob todas as aparências, a mais bondosa de todas as representantes de sua raça que eu tinha conhecido até então. Era alta e muito robusta; sua pele tinha um tom mais claro do que a dos indígenas em geral, e suas maneiras lembravam muito mais as de uma alegre e descuidada rapariga do campo – como as que encontramos todo dia entre as classes operárias nas aldeias da Inglaterra – do que as de uma canibal. Ouvi-a contar, com absoluta inocência e tranquilidade, que havia comido um pedaço do corpo dos rapazes que haviam sido assados pela sua tribo. Mas o que tornou ainda mais incongruente a situação foi que entre os presentes, nessa ocasião, se achava a viúva de uma das vítimas, que era minha vizinha; a única manifestação de interesse pela narrativa, que essa mulher deu, foi rir-se do português estropiado que a moça falava ao contar sua horripilante história (BATES, 1979, p. 294-295).

O texto de Bates traz importantes informações sobre o contexto da segunda metade do século XIX no Vale do Javari. Vê-se aí o relacionamento hostil da sociedade envolvente com os indígenas, bem como a figura de um juiz de paz, o qual no que se pode aferir sempre tinha uma postura parcial que pendia para o lado da causa anti-indígena. Outra questão também muito importante trazida por Bates e, tratada em outros relatos tanto dos missionários com relação aos viajantes europeus era o contato intermitente dos povos indígenas do Vale do Javari. Castelnau, também relatou que "na verdade trata-se de ser uma população flutuante, porque esses selvagens, depois de passar algum tempo nas missões, regressam para a mata e são logo substituídos por outros" (CASTELNAU, *apud* PORRO, 2013 p. 289).

Ainda sobre o texto de Bates, no que concerne aos povos indígenas no Vale do Javari, o mesmo refere-se ao Majeronas, ou Mayorunas como eram mais conhecidos. Quanto a estes indígenas postula-se que é praticamente unânime em todos os documentos sobre a história do Vale do Javari a utilização de tal alcunha. Desse fato relata-se que, a partir dos documentos até aqui analisados por esta pesquisa, os primeiros indígenas da região do Javari a manterem algumas relações com os não índios foram os então chamados Mayoruna. Registros históricos apontam que estes teriam estado em 1654 na Missão de Santa Maria de Huallaga a procura de ferro, bem como estado em outras missões religiosas dos espanhóis (MELATTI, 1981).

Importante destacar que a essa época, o termo Mayoruna envolvia um grande número de grupos étnicos diferentes com características semelhantes. Dois importantes pesquisadores sobre os Mayoruna trazem significativas contribuições para o entendimento do tema, Beatriz

de Almeida Matos (2014) e Walter Coutinho Júnior (1993 e 2017). Segundo Coutinho a partir destes estudos tem-se que o rótulo Mayoruna foi utilizado historicamente para um conjunto de grupos que não compunham necessariamente um único povo ou sociedade indígena. Tem-se atualmente no Vale do Javari o povo indígena Matsés que também se reconhece Mayoruna, no entanto segundo Coutinho (2017) é incorreto postular que os Matsés sejam descendentes de todos os grupos assim denominados no correr da história, embora se possa supor que estejam relacionados intrinsecamente a alguns deles. Com efeito, ratifica Coutinho (2017, p. 36) o que dota de certa unidade a categoria Mayoruna ao longo dos períodos sucessivamente considerados são, antes, certas representações e práticas dos agentes das sociedades nacionais envolventes que vieram a se relacionar, de algum modo, com os grupos indígenas assim chamados.

Corroborando aos estudos sobre os povos do Vale do Javari Matos (2014, p.4) coloca que as pesquisas[22] sobre o Vale do Javari evidenciam que esses grupos do sudoeste amazônico mantinham e mantêm intensas relações, variando da guerra à troca ritualizada de visitas, de Inter casamentos à captura de mulheres, de comércio aos saques. Matos (2014) destaca ainda que tais interações entre os grupos inter fluviais Pano-Arawá-Katukina davam-se tanto antes da chegada dos brancos nesse território, como depois da colonização da área, especialmente, pelas frentes de exploração da seringa e caucho (ROMANOFF, 1984: FLECK, 2003 e 2007 *apud* MATOS, 2009). Matos (2014) ressalta ainda que o sistema de "aviamento" característico do ciclo da borracha na Amazônia no fim do século XIX a meados do XX, atravessou e reconfigurou essa rede de relações, mas não a exterminou por completo[23].

Coutinho (1993) assevera que considerados "selvagens", esses índios contrapuseram-se longamente à ocupação não indígena na bacia do Javari. Em várias oportunidades assomam na literatura etnohistórica ideias preconcebidas, muito arraigadas, que se organizam em torno da existência de índios brancos e barbudos na região da fronteira.

> Essa imagética quase sempre foi acionada para "explicar" a resistência guerreira dos povos indígenas, em particular os que habitavam o Vale do Javari, à penetração das frentes de expansão das sociedades coloniais e nacionais. Fundada comumente em uma presunção sobre a descendência e influência de soldados ou bandoleiros não índios entre a população indígena, essa representação constitui, como procurei demonstrar (*ibid*., 279-285),

[22] Diversos estudos etnológicos sobre os povos da região (Erikson, 1992a, 2007; Gow, 1994; Carid-Naveira, 1999; Calávia, 2000, 2001, 2002a; 2004 2006; Deshayes e Keifenheim, 2003; Pérez-Gil, 2001; Déléage, 2006; Costa, 2007; Feather, 2007; Pérez-Gil e Carid-Naveira, 2013; Calávia e Arisi, 2013; entre outros).

[23] Sobre o assunto ver também GOW, 1993; 1994; CARNEIRO DA CUNHA, 992, 1998; CARID E PÉREZ-GIL, 2013.

> uma espécie de espelhamento da violência interétnica gerada pelas próprias sociedades envolventes (COUTINHO, 2017, p. 46).

As ofensivas frentes aos indígenas do Vale do Javari remontam todo o percurso da sua história do contato, Delvair Montagner e Júlio Cezar Melatti (1975, p. 13) trazem importantes reflexões sobre a conjuntura que estes povos indígenas enfrentaram em todo esse processo. Relatam que na região houve sempre violência nas relações entre índios e civilizados[24]. Montagner e Melatti (1975, p. 14) acrescentam ainda que "a história da região é muito obscura, pois são raros os testemunhos escritos deixados por cronistas ou primeiros povoadores. Mas, poderíamos nos perguntar até que ponto a presença de índios hostis na área não é fruto das relações de espoliação que com eles mantiveram".

A ponderação feita a partir dos autores é tomada nesta pesquisa como uma confirmação histórica. Desta sustentação ainda pode-se datar quais seriam as balizas cronológicas dos relacionamentos mais hostis para com os povos indígenas no Vale do Javari. Infere-se que "a fama" de temíveis, selvagens e bravios teria sido originada quando estes procuraram deter expedições das comissões de limites de imposição da fronteira luso-espanhola na segunda metade do século XIX.

No intuito de elucidar um melhor entendimento do contexto que passaram os povos indígenas no Javari retorna-se à querela dos limites fronteiriços, apontada anteriormente (p. 18-19). Findada a União Ibérica, a necessidade de delimitação dos reinos ocupou a pauta europeia, especialmente nas terras baixas da América. Contudo, a situação de delimitação dos reinos espanhol e português ganharia *corpus* a partir da segunda metade do setecentos. Até essa altura, tinha-se apenas razoável conhecimento do curso do Javari.

Fábio Aristimunho Vargas, em um trabalho de grande envergadura histórica, apresenta em "Formação das fronteiras latino-americanas" importantes contribuições ao estudo do contexto plenipotenciário no Javari. Vargas (2017, p. 127) coloca que em meados do século XVIII, configurava-se uma conjuntura favorável à negociação entre Portugal e Espanha quanto a suas pendências territoriais. Segundo o autor com o pressuposto de que as violações[25] aos tratados em vigor eram mútuas, os dois reinos iniciaram negociações com

---

[24] O texto data de 1975, o termo *civilizado* é utilizado pelos autores numa diferenciação aos que não eram indígenas. Em que pese a presente pesquisa não optar por tal nomenclatura aos não indígenas, no que se refere ao que os autores escreveram, conservou-se a utilização do termo adotada por eles.

[25] Os espanhóis davam-se conta, afinal, da inviabilidade de conseguirem de volta as terras do Novo Mundo efetivamente ocupadas pelos colonos portugueses, áreas que lhes pertenceriam de direito à luz do Tratado de Tordesilhas. Por outro lado, o arquipélago das Filipinas permanecia ocupado pelos espanhóis, que não o entregaram à Coroa Portuguesa, em desrespeito ao Tratado de Saragoça, Vargas (2017, p. 127).

vistas a sanar de vez suas pendências territoriais. Instalada a comissão acerca do acordo, pelo lado português teve-se o diplomata brasileiro Alexandre de Gusmão (1695-1753).

Na esfera das questões fronteiriças duas inovações foram trazidas para o Tratado, a saber: o princípio romanístico do *uti possidetis* – "quem possui de fato deve possuir de direito" e o emprego de acidentes geográficos para a demarcação de limites, as chamadas fronteiras naturais. E com algumas concessões de territórios, tais como a Colônia de Sacramento no Sul para a Espanha. Em 1750, foi enfim assinado o Tratado de Madrid o qual revogava todos os atos anteriores sobre limites, a saber: a Bula Inter Coetera (1493), o Tratado de Tordesilhas (1494), a escritura de venda do Tratado de Saragoça (1529), o Tratado de Lisboa de 1668 e o Tratado de Utrecht de 1715 (VARGAS, 2017, p.128). Em seu artigo VIII versava o Tratado sobre a delimitação dos impérios:

> [...] descerá pelo álveo dos rios unidos até a paragem equidistante, entre o Amazonas (Marañon) e a boca do Mamoré; **desta paragem, corre em linha Leste-Oeste, até achar a margem oriental do rio Javari (que entra no Amazonas); baixa pelo álveo do Javari até a foz no Amazonas** acompanha o Amazonas até a boca mais acidental do Japurá que vem do norte. Prossegue a divisória pelo meio do Japurá ou outros rios que se lhe ajuntem mais chegados ao Norte, até alcançar o alto das Cordilheiras de Montes (entre o Orenoco e o Amazonas); avança pelo cume desses Montes para leste, até onde se estender o domínio de uma e outra monarquia. Cuide-se, contudo em ressalvar na linha, para os portugueses, os estabelecimentos dos mesmos, bem como as vias de comunicação ou canal por eles usados; os mesmos se observando em relação aos espanhóis, sem prevalecerem outros pretextos para incursões futuras. Para isso designem-se lagoas e rios, fixando a raia com clareza, sem reparar no mais ou menos que venha a caber a cada uma das coroas *(grifo nosso*).

Diante do exposto nas delimitações dos reinos que de fato cabiam ao Javari, o contorno limítrofe, classificando-o como limite e região fronteiriça. Vargas (2017, p. 131-132) ao discorrer sobre a querela dos limites traz contribuições de outros autores os quais concorda ao relatar que a partir do Tratado de Madri, aparece pela primeira vez o corpo territorial do Brasil, que conhecemos hoje, com sua forma maciça e triangular. Contudo destaca-se aqui a discussão entorno da estratégia utilizada através da questão *uti possidetis* diplomático nesta ocasião. O autor evidencia como a Coroa Espanhola e Portuguesa se serviram da atuação das missões religiosas jesuítas, franciscanas e carmelitas para caracterizar sua posse útil do território (o *uti possidetis* "religioso").

A partir do Tratado de 1750, tem-se no Javari a questão da delimitação de limites e demarcação de territórios, bem como a oficialização de região de fronteira. No tocante a essas temáticas, Vargas (2017, p. 77) afirma que alguns tratados de limites da América Latina não

fazem distinção em seu texto entre delimitação e demarcação. Se por um lado "delimitação é o procedimento formal, normalmente estabelecido em um tratado de limites, por meio do qual se operam atos solenes de determinação dos traçados de fronteira entre os Estados envolvidos, à luz do direito internacional público", por outro lado a "demarcação se refere ao momento em que são colocados por comissões de limites, marcos em um dado território a ser dividido". Concernente à conceituação de fronteira Vargas (2017, p. 35-36) coloca que:

> Em seu tradicional sentido jurídico-político, a fronteira representa os limites entre dois Estados. É ela que determina a área territorial precisa de um dado Estado, dando coesão e unidade a sua base física. A fronteira funciona como uma barreira que impede a atuação da soberania estrangeira no espaço nacional. A fronteira comporta, ainda, outra dimensão, podendo ser compreendida sob um novo prisma: mais do que apenas apartar, ela tem o condão de aproximar, de unir povos vizinhos. Para além de sua caracterização como limite territorial, a fronteira pode ser compreendida como um lugar, um espaço vivenciado em comum por pessoas de nacionalidades diversas que nela desenvolvem suas atividades cotidianas. Como consequência desse amálgama, a fronteira acaba por se caracterizar como um espaço de socialização atípico, único, simultaneamente um prolongamento e um contraponto aos distintos espaços nacionais que lhe dão forma. [...] propõe-se uma abordagem interdisciplinar do conceito de fronteira, analisando-a, para além da tradicional conceituação jurídico-política, sob um viés pouco explorado: o de um espaço, e não limite de espaços, onde se desenvolve uma comunidade peculiar, com costumes e práticas que, embora não neguem as origens nacionais diversas que lhe deram origem, são de certo modo delas diferenciadas. Busca-se com isso caracterizar a fronteira como um espaço de socialização, composto por uma comunidade imaginada dotada de identidade própria.

Em que pese as comunidades indígenas estarem em seus territórios originários, no Vale do Javari não lhes foram dadas as condições do *uti possidetis*, ao contrário, não obstante, as nações indígenas serem também litigantes, no sentido de resistência e defesa de sua soberania sócio territorial, a visão ensombrada e beligerante dos europeus insistia em desconsiderar que naquele território já havia demarcação de limites e fronteiras entre os diversos povos que o habitavam.

Corroborando a definição de fronteira adotada neste estudo, Vargas (2017) faz uma discussão cognoscível acerca do termo fronteira, traz à baila as acepções percebidas em vários dicionários e dentre as definições expostas é recorrente o sentido de limite e divisa com o outro. Todos esses sentidos, segundo Vargas (2017, p. 36) se coadunam com a origem etimológica do termo, derivado do francês *frontière*, por sua vez originado do latim *frons, tis*, que em suas raízes, a palavra guarda inegável sentido bélico, designando ora a guarda das tropas militares, ora a praça fortificada que está em frente do inimigo (*cf.* Houaiss).

> Nesse sentido, a ville ou place frontière seria a cidade ou praça fronteira que "faz frente a": ao inimigo, ao estranho, ao outro. O sentido de limites do território de um Estado data do século XIV. O adjetivo francês frontière acabou por substantivar-se, derivando noutras línguas palavras como frontier (inglês), frontiera (italiano), frontera (espanhol, catalão), fronteira (português). A fronteira, em sua acepção mais corrente, designa, portanto, os limites territoriais de um Estado (*Ibiden*).

Observa-se que a situação posta no Vale do Javari entorno da questão de fronteira evidencia de sobremaneira uma atuação de total desprezo e desconsideração frente os povos indígenas, sem ao menos lhes considerar como o outro a negociar. Mesmo os indígenas estando nas preocupações quanto às "entradas" no Javari, a região era sempre associada a um deserto populacional, como se estes não tivessem o Vale como sua morada e o rio como sua entrada - sua referência de segurança e vida.

Legado ibérico, até os tempos atuais é possível expor que o Brasil guarda a *práxis* bélica em suas fronteiras. Mesmo na Constituição de 1988 tida como a mais democrática de todos os tempos, ao postular sobre fronteira militariza sua atuação. Constata-se nesta Carta Magna a acepção de fronteira como uma fonte de instabilidade e insegurança, a demandar atenção especial do poder central para assegurar a soberania nacional e a defesa do território O texto constitucional faz menção ao termo "fronteira" em sete dispositivos:

> i) art. 20, II – são bens da União "as terras devolutas indispensáveis à defesa das fronteiras"; ii) art. 20, § 2º – "A faixa de até cento e cinquenta quilômetros de largura, ao longo das fronteiras terrestres, designada como faixa de fronteira, é considerada fundamental para defesa do território nacional, e sua ocupação e utilização serão reguladas em lei"; iii) art. 21, XII, d – compete à União explorar, diretamente ou mediante autorização, concessão ou permissão, "os serviços de transporte ferroviário e aquaviário entre portos brasileiros e fronteiras nacionais"; iv) art. 21, XXII – compete à União "executar os serviços de polícia marítima, aeroportuária e de fronteiras"; v) art. 91, § 1º, III – compete ao Conselho de Defesa Nacional "propor os critérios e condições de utilização de áreas indispensáveis à segurança do território nacional e opinar sobre seu efetivo uso, especialmente na faixa de fronteira"; vi) art. 144, § 1º, III – a polícia federal destina-se a "exercer a função de polícia de fronteiras"; vii) art. 176, § 1º – a lei estabelecerá as condições específicas para a pesquisa e a lavra de recursos minerais e o aproveitamento dos potenciais de energia hidráulica "quando essas atividades se desenvolverem em faixa de fronteira ou terras indígenas". BRASIL Constituição (1988).

Observa-se que os vocábulos "defesa", "polícia" e "segurança" estão sempre precedendo o termo fronteira, como numa complementação indissociável. Vargas (2017, p. 60) reflete ainda que à luz do texto constitucional em vigor, a fronteira se apresenta no Brasil, como uma fonte potencial de problemas e de insegurança, merecendo, por isso, atenção

especial do Estado. Quanto ao texto constitucional, Vargas (*ibid.*) problematiza ao dizer que, quando o tema é fronteira, a questão das concepções de cidadania, democracia e pluralidade parece submergir. Em sua contribuição o autor diz que:

> Não há menção a direitos e garantias fundamentais dos moradores das regiões fronteiriças, sejam imigrantes ou emigrados, nem contrapartidas às restrições de direitos de que padecem por viverem na faixa de fronteira. A percepção da fronteira como um fator de insegurança parece ser um fenômeno especialmente acentuado na América Latina. A necessidade de se combater os problemas mais frequentemente a ela associados – o narcotráfico, o contrabando, a imigração, a guerrilha – tem originado respostas com maior ênfase na segurança nacional do que na segurança humana. Em outras palavras, os países latino-americanos têm orientado suas políticas públicas para as fronteiras mais pelos princípios de defesa da integridade do território do que pelo imperativo de assegurar a efetividade dos direitos humanos em sua jurisdição. Vargas (2017, p. 60)

A preocupação contemporânea constitucional quanto à segurança na fronteira, remonta o cenário da apreensão para a definição dos limites dos estados europeus nas terras brasileiras. O Tratado de Madrid (1750), foi seguido por outros, como: Tratado de Santo Idelfonso (1777), Tratado de limites (1851) e Tratado de Ayachucho (1867)[26]. Mesmo com o passar dos séculos e o advento da República no Brasil, nos acordos firmados o Javari ainda continuou como referência de limites fronteiriços, bem como a utilização do *uti possidetis*, ainda na perspectiva da referência de ocupação branca-europeia. Dentre os mencionados Tratados, o acordo de 1851, intitulado Convenção Especial de Comércio, Navegação Fluvial e Limites, também chamado abreviadamente de o Tratado de Limites, merece alguns destaques.

> Assim o entenderam os estadistas peruanos em 1851. Ao firmar - se em 23 de outubro daquele ano o Tratado de limites, nas terras confinantes do extremo noroeste, pelo art. 7. Dele, "concordaram as altas partes contratantes em que os limites do Império do Brasil com a República do Peru fossem regulados em conformidade do princípio -- *uti possídetis* -- e, por conseguinte, reconheciam, respectivamente, como fronteira, a povoação de Tabatinga e daí para o norte em linha reta a encontrar o Japurá, defronte da foz do Apoparis; e de Tabatinga para o sul o rio Javari, desde a sua confluência no Amazonas (CUNHA, Versão Kindle, p. 13346).

Além da ratificação dos limites que outrora foram definidos, o acordo traz alguns acréscimos aos componentes contratados. O artigo VI do instrumento assevera a obrigação de

[26] Sobre as questões de fronteiras entre o Brasil, o Peru e a Bolívia envolvendo a determinação das nascentes do rio Javari e as sucessivas comissões de limites que percorreram este rio, ver Alves (2005), Cunha (1907), Georlette (1899), Mello (1990), Novak & Namihas (2012) e Rio Branco (2012) *apud* Coutinho (2017), ver também Euclides da Cunha.

ambas as partes não permitir que os indígenas fossem arrebatados de um território para outro (na perspectiva de territórios luso-espanhol no Javari). Acrescenta ainda, que caso fossem levados por força, seriam restituídos às autoridades da fronteira logo que fossem reclamados. Observa-se com isso a "naturalização" da institucionalização da violência frente aos povos indígenas, que além de terem seus territórios usurpados, suas culturas negligenciadas, passavam a serem propriedades das partes litigantes, impondo aos indígenas a delimitação de suas fronteiras políticas a despeito de qualquer que fosse o sistema político social dos povos originários do Javari. Outro destaque trazido pelo documento de 1851, foi estabelecer que em todo o seu curso, o rio Javari, serviria como divisa entre Brasil e Peru.

Desde os primeiros acordos acerca da fronteira muitas foram as expedições demarcatórias de limites. No entanto, é a partir da segunda metade do século XIX que a agenda plenipotenciária no Javari ganha mais vigor. Destaca-se que nesta época vivia-se também a "corrida" na atividade gomífera. O que certamente potencializou a necessidade de efetivar a área limítrofe de abrangência, governabilidade e interesses econômicos entre o Brasil e o Peru, que até então não tinha materialidade de onde começava o rio Javari.

Euclides da Cunha, ao versar sobre a questão da demarcação da fronteira diz que "e, feito um eco, o negociador português, tempos depois, ao versar o mesmo lance, assentia: quanto ao espaço intermédio e deserto (entre o Madeira e o Javari) confessamos de ambas as partes que estamos todos às cegas" (CUNHA, p. 13261). Com o fito de demarcar a fronteira e os limites que cada Estado nacional, era preciso conhecer todo o curso do rio Javari, e de maneira obstinada, sucessivas comissões demarcadoras chegaram a percorrê-lo. O intento buscava precisar as coordenadas geográficas da nascente de seu principal formador, o rio Jaquirana, o que delimitaria onde começava o Brasil e o Peru (COUTINHO, 2017, p. 51).

Foram várias as comissões propostas, à frente de embarcar no Javari estavam sempre os povos indígenas e, superar essa "barreira ingente", tal como asseverava o Barão de Tefé[27] era o principal alvo para o sucesso das expedições. As leituras dos relatórios das expedições dão conta que, apesar de que as comissões contassem com aparato bélico, tripulações compostas de profissionais de brigadas e guias indígenas, as viagens sempre foram preenchidas de riscos e situações tensas que ceifou entre indígenas e não indígenas muitas vidas. Destacam-se duas destas expedições a de 1866 e a de 1874.

---

[27] Referência já citada e discutida na p. 15. "Transpor a barreira ingente que as tribos indômitas dessa região opunham desde tempos imemoriais à entrada do homem civilizado em seu território, até então nunca devassado pela raça branca" (TEFFÉ, 1888, p. 169).

Segundo Coutinho (2017)[28], a primeira dessas comissões mistas de limites (Brasil e Peru) deu início aos trabalhos *in loco* em julho de 1866. Tratando os comissários brasileiro (capitão-tenente José da Costa Azevedo) e peruano (capitão-de-mar-e-guerra Francisco Carrasco) de nomear, respectivamente, o capitão-tenente João Soares Pinto e o geógrafo *Manuel Rouaud y Paz Soldan*, para chefiar as atividades de reconhecimento e demarcação.

Helena Welper (2009, p. 72-73), relata que essa mesma expedição deixou Tabatinga em cinco de agosto daquele ano (1866) no vapor Napo, passou pelo o rio Curuçá no dia 23 desse mês e, cinco dias mais tarde, chegou à boca do Javari Mirim, batizando o rio, desse ponto para cima, com o nome de Jaquirana. Em 8 de setembro, a Comissão teria alcançado o rio Galvez, de acordo com Welper também nomeado na circunstância da expedição por *Paz Soldan* e, acima deste, tiveram de abandonar o vapor e seguir caminho em canoas. Em 10 de outubro, continua a autora, na altura do Batã, a Comissão foi atacada por índios que, escondidos na floresta, dispararam flechas nas embarcações. Nesta ocasião o Capitão Soares Pinto teria dado ordens para que a expedição voltasse, mas tal medida não os poupou de um novo ataque, que teria sido empreendido por mais de 100 "Mangeronas" e "Catuquinas", "homens e mulheres nus e pintados". O capitão faleceu após receber três flechas no peito. *Paz Soldán* escapou ferido, em uma canoa, deixando para trás todo o equipamento científico e os alimentos da expedição. Quatro dias mais tarde, os sobreviventes conseguiram alcançar o vapor Napo e a expedição retornou para Tabatinga (FREITAS, 1888, p. 170 *apud* WELPER). Segundo Welper (2009) esta Comissão de Limites chegou a explorar 1.200 milhas (2.160km) do rio Javari, alcançando a latitude 069 24' 34" Sul, o que corresponde à desembocadura do rio Paraguay, afluente da margem direita do Alto Jaquirana. As dificuldades da viagem que culminaram no fracasso da missão proposta teria ocorrido após a confluência junto ao Javari Mirin, a situação é relatada pelo tenente da expedição:

> [...] devo dizer que a partir da segunda bifurcação começaram a aparecer indícios claros da existência de selvagens naquelas regiões. Esses indícios consistiam em canoas feitas dos troncos da paxiúba grosseiramente escavado, de rumos toscamente trabalhados por meio da ação do fogo e dos matapes, armadilha disposta sobre a margem do rio para a pesca. Estes indícios tornavam-se cada dia mais numerosos. Os selvagens, porém, vendo-nos passar tranquilos pareciam não se inquietar com a nossa presença e começavam a inspirar-nos confiança a respeito do seu caráter pacifico (MARTINS, 1866 *apud* WELPER, 2009).

[28] No trabalho já citado do antropólogo Walter Coutinho Júnior (2017), o mesmo dedica especial atenção às comissões demarcatórias, ver também Helena Welper (2009) ambos trazem importantes referências documentais para o estudo dessa temática. Para fins desta pesquisa, no escopo de apresentar o contexto vivenciado no Javari imposto às comunidades indígenas limitar-se-á a algumas situações que se julgou mais significativa para o alcance do objetivo pretendido.

A morte do Capitão Soares, bem como as circunstâncias em que ocorreu, teve significativa atenção em um detalhado relatório de outro oficial que também participou da expedição, o tenente José Antônio Rodrigues, o qual em sua explanação dava conta de informações sobre os índios que os "atacaram":

> A região, que então percorríamos como esta em que ficou V.M., e, mais abaixo dessa bifurcação do Javary é toda habitada por selvagens. Parece, porém, que o número de selvagens avulta à medida que se sobe o rio. Lá para cima a cada momento se viam indícios e esses por assim dizer palpitantes. A matapi, essa armadilha disposta para pesca a beira do rio, de que usam os selvagens, já não se apresenta isolada, eram em duas colunas de matapis hordando as duas margens do rio em grande extensão. Dois grandes troncos que nos impediam a marcha fechando a passagem do rio, alguns por sua disposição, pelos cipós que os prendiam a outras, denunciavam que a mão do selvagem ali intervira. Isso que a princípio não passava de uma suspeita transformara-se em certeza.
> Tivemos repetidas ocasiões de encontro [de] verdadeiras pontes sobre o rio. Compunham se as pontes de tronco horizontal posto de margem a margem, e junto a estas estacas verticais cravadas no leito do rio, sustenham grossos cipós servindo de corrimão. O machado exercia suas funções sempre que uma dessas pontes nos embaraçava a marcha.
> Embora desejássemos viajar em paz com os habitantes dessas florestas éramos muitas vezes obrigados a violar o trabalho do selvagem para não sacrificarmos o nosso. Essa dura necessidade devia ser causa do desastre que nos esperava.
> Não se cifraram xxx. [Ilegível] os indícios não já da existência, mas sim da proximidade dos índios. Durante o dia ouvia-se por vezes um rufo estranho; nas praias viam-se pegadas de homem impressas de fresco na areia e uma de nossas canoas chegou a ver três índios que, apenas avistaram, fugiram soltando grandes gritos. No lugar em que pernoitamos ... a 09 de outubro, alta noite foram vistos alguns fogos na margem fronteira.
> Já começávamos a crer na boa índole desses selvagens que nos deixavam caminhar sem que tentassem uma só agressão. O desengano, porém, estava próximo. Na manhã de 10 de outubro, o machado teve de cortar uma ponte que nos impedia a passagem. Cortou-se o preciso para abrir caminho às canoas e seguimos tendo notado de passagem pegadas recentes em ambas as margens.
> Pouco depois as oito ... horas e meia da manhã, no momento em que chegávamos a um lugar onde o rio estava obstruído por paus, três flechas saídas do mato caíram sobre uma de nossas canoas, a menor deixando um homem ferido. Não foram vistos aqueles que atiraram as flechas e nem o menor rumor de folha caída denunciou a sua presença ou a sua fuga pelo mato. Voltamos a uma praia para curar o ferido e ahi tomou o Sr. Soares Pinto a resolução de regressar com a expedição por estar falto de meias de defesa. Enquanto se tractava do ferido carregaram-se de todas as armas escolhendo-se dentre as espoletas as que pareciam menos arruinadas.
> Pouco depois as nove horas e meia da manhã desciam o rio de volta e acabávamos de dobrar uma ponta de praia quando fomos surpreendidos por um sem número de flechas arremessadas com grande alarido sobre nossas canoas. Eram os índios que de novo nos acometiam, mas desta vez frente a

> frente, a peito descoberto e soltando seu grito de guerra. Tentamos responder ao desafio mas tivemos um rude desengano. Ao primeiro grito os nossos homens em numero de oito, haviam saltado à água. Aqueles que tinham armas tomaram posição e tentaram romper fogo. O senhor Paz Soldan e eu tendo ficado [...] a canoa, dahi tentamos fazer fogo sobre as duas margens, pois de ambas nos arremessavam flechas. Baldado intento! Os selvagens flechavam-nos sossegadamente sem que uma só bala nossa fosse ferir a um deles: as espoletas negavam fogo com uma constância de desesperar. O senhor Soares Pinto foi flechado na barriga logo no começo do ataque sendo que estávamos desarmados buscando apaziguar os índios, mas eram esforços perdidos, pois não tínhamos uma língua. Os selvagens sempre gesticulando e soltando grandes gritos, nem por um momento nos dispensaram de suas flechas.
>
> Foi então que saltando a água me encontrei com Tenente Soares. Já meio desfalecido pela perda de sangue que lhe causava a 1ª flechada, recebeu ainda ele 2ª e, logo depois, 3ª flecha. Vendo-se assim ferido a maior parte da nossa gente, deu ordem o Ten. Soares para que se tractasse retirada, ou antes da fuga. Chamei a gente e fiz transportar o Ten. Soares a braços para a canoa pequena que já tinha se ido com a correnteza. Com os homens que me restavam tentei fazer passar a canoa grande sobre a ponte que, ao subir, haviam cortado.
>
> Era pouca a gente que tinha, não o pude conseguir e tive de abandoná-la para não expor por mais tempo às flechas os poucos que ainda podiam prestar serviços. Descemos então e fomos alcançar a canoa pequena, cuja carga se deitou à água, conservando apenas um paneiro de farinha. Nella se acomodaram nove pessoas e ainda tiveram de seguir por água dois homens por falta de espaço nas canoas.
>
> Sobre os índios que nos atacaram é pouco o que posso dizer. São eles de estatura alta, compleição forte e rosto feio. Andam nus, homens e mulheres, e trazem pintura por todo o corpo, de cor preta, amarella ou vermelha. A cara é em todos pintada de vermelho e amarello, mas com pinturas diversas. O tronco do corpo é quase todo preto, e nas pernas usam as três cores em listras circulares. Alguns deles trazem enfeites de penna na cabeça: parecem ser os chefes, já por esse distinctivo, já por sua idade avançada. Quando nos atacaram combatiam homens e mulheres estas na margem direita e aquelles na esquerda.
>
> As flechas que usam são de duas espécies: umas direitas e pontiagudas, as outras armadas de um dente lateral. As primeiras arrancavam-se facilmente, as outras com mais custo e perigo pois são preparadas de modo a deixar o dente na ferida. Moços e velhos dos dois sexos combatem gritando e gesticulando, e quando tem gasto suas flechas recebem outras daquelles que ficam occultos no matto. Nada mais sei relativamente a esses índios, nem mesmo o nome da sua tribo. Tenho ouvido da-los ora por Catuquinas, ora por Maiorunas e até como Conibos, se bem que se diga que estes usam de (camisolas). O motivo que os levou a aggredirem-nos parece ter sido a destruição que fazíamos das suas pontes: no meio dos seus gritos e de seus gestos desordenados era de notar-se a insistência com que apontavam enraivecidos para a ponte próxima que nessa manhã mesma tínhamos cortado (RODRIGUES, 1866 *apud* WELPER, 2009, p. 73-75).

O representante peruano na ação expedicionária faz a exposição do mesmo episódio acerca da morte do Capitão, relatou que não haviam passados muitos minutos do ataque,

quando já o Sr. Soarez Pinto foi "vítima da ferocidade dos índios, recebendo três flechadas, uma delas no estômago, que poucas horas mais tarde lhe produziu a morte". E continuou o expedicionário:

> […] Desgraçadamente nossos revólveres não davam fogo por ter os fulminantes úmidos por causa do clima do Javari; um que outro tiro saía com bastante intervalo, não era suficiente para espantar os selvagens, pois ainda que ao final se conseguiu matar um deles, foi depois de terem sido feridos cinco de nossa expedição, sendo um deles o que subscreve, quem recebeu quatro flechadas, uma no pescoço, sem importância e que só produziu um pequeno arranhão, outra na mão esquerda e duas na perna direita. Depois de um combate que duraria como um quarto de hora, salvamo-nos como pudemos em uma canoa pequena, porque a outra foi necessária abandoná-la apesar de que ela continha todos os nossos instrumentos, cadernos com apontamentos, equipamentos, víveres e demais utilidades, do contrário teríamos perecido todos" (PAZ SOLDAN, 1867:337-339 *apud* COUTINHO, 2017, p. 54).

O objetivo de se alcançar a nascente do Javari parecia não conseguir transpor a "barreira" indígena, que cada vez mais ganhava adjetivos e aparatos de Estado contra si. Decorridos oito anos da última tentativa da imposição dos limites, mais uma Comissão foi montada para uma nova expedição rumo ao tão almejado manancial fronteiriço. A tripulação desta Comissão era composta por "marinheiros bem armados e índios mansos dos rios Solimões e Huallaga [Ticunas e Jivaros]". Somaram-se ao todo oitenta e dois (82) tripulantes, abrigando-se os peruanos no vapor Napo e na lancha Mayro, e os brasileiros nas lanchas Apaporis, Yavarí e Jaquirana (COUTINHO, 2017, p. 55). Desta vez a expedição tinha também como objetivos secundários, além de pesquisa científica (coleta de plantas, animais, dados astronômicos e geográficos) e o "povoamento" da região. Segundo Welper (2009, p. 75), para este último fim, levaram seringueiros que se aproveitariam "das relações de amizade travadas pelos expedicionários com os temíveis indígenas, para subirem em acto continuo e se estabelecerem naquelas paragens ricas de produtos naturais até então vedados aos mais ousados especuladores" (FREITAS, 1888, p. 170-171 *apud* WELPER, *idem*).

Em janeiro de 1874, entrou nas águas do rio Javari para cumprir, dentre outros, o inalcançado intento demarcatório, mais uma Comissão mista. Chefiada, pelo lado brasileiro, tinha-se o Capitão de Fragata Antônio Luiz Von Hoonholtz, mais tarde Barão de Tefé, e do lado peruano o Capitão Guilherme Black. Aproximadamente três meses depois a Comissão alcançou a nascente deste rio, onde foi assentado o último marco de fronteira definitivo entre a República do Peru e o Império do Brasil. Como no contexto das cruzadas Von Hoonholtz,

erigiu uma gigantesca cruz, e a seu arredor, ratificando o ato de estados colonialistas, os "brindes": ferramentas, roupas, adereços e artefatos, tal como descreve:

> [...] uma calca, camiza, paletot e botinas bem como um espelho grande e um chapéu tudo novo, como presentes para os nossos patrícios que tão mal nos teem recebido nos seus domínios alem de muitos outros presentes apropriados e que muito deviam apreciar, como dois grandes espelhos, collares e ferramentas. Nesta ocasião convem notar que todos os índios do Javary são brasileiros pois embora se comuniquem com o lado do Peru, contudo todas as malocas são na margem do Brasil (VON HOONHOLTZ, 1874 *apud* WELPER, 2009, p. 75).

Da expedição demarcatória, sucumbiram-se vinte e sete tripulantes, tendo o saldo de cinquenta e cinco vivos. Segundo os relatórios dos expedicionários, além dos combates travados, outras grandes adversidades foram constantes durante a missão, tais como "as febres palustres, a fome e o beribéri, "inauditos esforços para abrir caminho rio abaixo através das fortes estacadas e barragens, por meio das quais os selvagens haviam obstruído o rio em vários pontos" (TEFÉ, 1888, p. 173). Do lado indígena não é possível o cômputo preciso, através do relato dos expedicionários, dentre estes o Barão de Tefé, é possível dizer que os povos indígenas no Javari resistiam bravamente, e que esses povos aguerridos foram, ao tempo em que a expedição avançada, drasticamente acatados. Além do contexto de perigo e belicoso que traçaram, na descrição dos acontecimentos, verifica-se registros de outros povos indígenas além dos "Catuchinas" e dos "temidos" "Mayorunas" (WELPER, 2009, p. 75).

> [...] 03 de março. Às 11 horas uma nova grande árvore fechava o rio. Atracamos para corta-lá e sentimos burbulho de gente correndo em ambas as margens, vendo depois as pegadas em grande número e encontrando um amarrado de pimentas e milho assado.
>
> Cortado o pau seguimos avante quando os atiradores que haviam reconhecido (por terra) outro grande tronco, foram atacados por índios que lhes dispararam flechas. Os guardas Nacionaes e Imperiaes – Marinheiros responderam à bala matando um dos índios cujo arco e flechas trouxeram. Foi o soldado Lucas que matou. Fiz haver também o corpo e enterrá-lo na mesma margem brasileira onde se deu a aggressão.
> O cadáver de um homem bem feito robusto e de feição belicosa, com cabellos compridos e pinturas no queixo, nos braços (de cor azul). Não tinha um arranhão nem cicatriz no corpo e estava completamente nu. Suas armas são as mais perfeitas que tenho visto e lindas; as flechas não têm *pennas*, mas são *mui* bem pintadas e preparadas umas de osso, como as que atiraram sobre a nossa gente, e outras com pontas de taquarassu mui afiadas e agudas envenenadas e pintadas. As pinturas do rosto e corpo eram mui delicadas e indeléveis embora não fincadas no corpo como vulgarmente usam. Tinha sombrancelhas, o cabello cortado redondo como frade e no meio da cabeça um penacho longo cahindo sobre as costas. Os beiços pintados de negro, os dentes negros e o peito e braços com florões [?] pintados.
> Quatro dias após a morte desse indivíduo, apresentaram-se repentinamente na margem brasileira cerca de 150 índios que brandiam seus arcos e

soltavam gritos agudos, desferindo um ataque à expedição sem se importar com o oferecimento de colares e espelhos pelo barão de Tefé. Incontinenti, diz o comissário brasileiro, "pegamos nas armas que sempre estão prontas e rompemos um tiroteio que os pôs em debandada": "Ao dobrarmos um extenso pontal de areia da margem esquerda deparamos com uma das mais grossas pontes, no meio da qual duas flechas estavam cravadas verticalmente. Este signal era uma ameaça ou desafio […]. Com *effeito*, na margem opposta foram-se mostrando os selvagens em grupos numerosos e occupando toda a barranca da curva fronteira n'uma extensão de uns 400 metros de modo que os do centro da força ficaram apenas separados de nós pelo leito do rio que neste ponto não excede á uns 30 metros de largura. Todos se achavam completamente nús, pintados de encarnado com o Taná (argilla vermelha), e todo o cabello atado no alto da cabeça em forma de penacho […]. Não romperam as hostilidades senão depois de se terem reunido em filas compactas na parte limpa da margem opposta, apoiados pelo grosso de suas forças, que se conservava dentro do matto espesso que lhes cobria a retaguarda. Logo que tomaram posição começaram n'uma vozeria infernal, sem duvida a desafiarnos, batendo ao mesmo tempo com os molhos de flechas nos arcos, enquanto o Tuchaua (chefe principal), único selvagem que trazia a cabeça ornada por um cócar de grandes pennas brancas, fazia uns movimentos com o corpo para frente como se quizesse arrojar-se á água, movimento que os outros imitavam fazendo ondular o penacho de cabellos negros e longos, que ora lhes cobria o rosto, ora cahia sobre as costas […]. Aproveitei esses minutos de hesitação para mandar que os interpretes do Ucayalle lhes falassem, oferecendo-lhes espelhos, collares e outros objectos, enquanto meu irmão, lembrando-se do realejo que trouxera para distrahir-nos nas longas e tristes noites, fazia tocar uma música alegre para ver se assim os acalmava. Fizeram realmente uma pausa na gritaria, mas, ou estes selvagens detestam a musica ou não entendem de amabilidades, ou então pensaram que obravamos assim para implorar graça, porque foi só após tantas mostras de amizade que pondo o pé atraz e retesando os arcos despediram uma boa centena de flechas, que passaram sibilando por cima de nossas cabeças ou se enterraram na areia, nos cascos e toldas das chalanas, ou ficaram espetadas nas redes de arame […]. Foi preciso um nutrido fogo de cerca de meia hora em que as armas Winchester, Spencer e Comblain se portaram perfeitamente, para convencel-os da nossa superioridade. A multidão que sahia do bosque e vinha engrossar as fileiras da vanguarda chegou mesmo a avançar até o meio da ponte, e eu previa já a passagem do inimigo para esta margem e a luta desesperada á espada e á bayoneta, quando subitamente apoderou-se dos selvagens um verdadeiro panico, e cessando de repente a vozeria infernal com que nos atordoavam, deram as costas e curvados para a frente fugiram para o mato na maior desordem e confusão, atropelando-se uns aos outros. O Tucháua cahira afinal! (TEFÉ, 1888, p. 179-182).

Além dos dois cadáveres de hoje, apanhamos três arcos e grande quantidade de flechas e a força que saltou em terra encontrou em toda a parte rastros de sangue donde se vê que muitos foram os feridos e três os mortos, pois um foi carregado deixando as armas.

Mas à frente, num ponto onde pararam para derrubar mais uma "árvore ponte", encontraram um rancho de índios na margem peruana e perceberam que as "escoltas" estavam em ambas as margens. Essa presença, todavia, mostrava-se menos belicosa: Esta ponta do lado do Brasil já não tem flechas [...] Já não há mais flechas em ponte alguma. Passamos para cortar uma ponte com corrimão de cipó, obra tosca, porém forte xxx [ilegível] dois

galhos grossos cortados de fresco com machado ou facão e tacho e de instrumento de ferro, passamos por uma ponte dos índios coberta pela cheia e apenas com os corrimões escoras apparecendo. Não há mais caça de qualidade alguma desde que entramos nessas regiões povoadas pelos selvagens.

No sábado, 07 de marco, acima da boca do Batã, apanharam uma flecha sobre um pau e tiveram de cortar mais uma árvore sobre o rio. Nas duas margens, encontraram numerosas pegadas, mas no interior da margem brasileira estavam índios "tocando a reunir, batendo nos troncos que lhes servem de tambor".

Aqui paramos novamente detidos por duas pontes de árvores enormes. Enquanto cortamos ouve-se o toque contínuo e precipitado do tambor dos índios. Quando virão atacar-nos? Deve ser outra tribo porque residem na língua de terra entre os dois braços dos quais este é do Sudoeste. Que venham no número que quiserem, mas ataquem na barranca, como as 79 outras, e não traiçoeiramente, é só o que desejo e com o favor de Deus nós sahiremos também como nos combates anteriores. Uma semana depois, 135 milhas (252km) acima do ponto de regresso da última Comissão, alcançaram a nascente do rio e lá fincaram o marco. Mesmo aí, há mais evidências da presença indígena.

A força que mandei enfilerar à margem brasileira encontrou uma porção de índios, mas conforme às ordens que dei, não teve fogo porque elles, longe de attacarem, fugiram para o centro. Segui por um terreno cortado de igarapés e todo accidentado até um outeiro [colina] cheio de estradas trilhadas pelos selvagens e donde elles pretenderam surpreender-nos. Aos tiros da força, recuaram e não nos encontramos xxxxxx [ilegível] de xxxx [ilegível] para o outro lado do outeiro. Elles se covahiram como sombras e desappareceram entre a escura folhagem do interior. Estes não sei o que pretendiam, xxx [ilegível]que vindo do pais [?] em xxx [ilegível], em número considerável, dispararam aos tiros da escolta e eu já não pude alcançá-los quando me internei com a força.

Decididamente é tribo muito menos valorosa do que a que nos deu embate no dia 5 do corrente (Von Hoonholtz, 1874, ms).

Logo que tomaram posição, começaram numa vozeria infernal, sem dúvida a desafiarnos, batendo ao mesmo tempo com os molhos de flechas nos arcos, enquanto o Tuchaua (chefe principal), único selvagem que trazia a cabeça ornada por um cocar de grandes penas brancas, fazia uns movimentos com o corpo para frente como se quizesse arrojar-se à água, movimento que os outros imitavam fazendo ondular o penacho de cabellos negros e longos, que ora lhes cobria o rosto, ora cahia sobre as costas.

A Comissão buscou comunicação com os índios utilizando os intérpretes que ofereciam espelhos, colares e outras coisas, mas nada pareceu funcionar. Os índios atacaram com uma saravaida de flechas que foi revidada com voz de fogo. "A nossa descarga cerrada devia ter aberto muitos claros nas suas fileiras, porém outros vieram logo à frente, e contra a nossa expectativa, longe de se atemorizarem, continuaram a despedir nuvens de flechas que felizmente não nos atingiam graças ao nosso entrinchamento" (Freitas, 1888: 181). Conforme caiam índios, mais saíam da floresta para aumentar a linha de ataque. Chegaram a alcançar o meio da ponte, que os conectava à margem onde a Comissão se entrinchara, "[...] quando subitamente apoderou-se dos selvagens um verdadeiro pânico e cessando de repente a vozeria infernal com que nos atordoavam, deram as costas e, curvados para a frente, fugiram para o mato na maior desordem e confusão, atropelando-se uns aos

> outros[...] O Tuchaua cahira afinal"! (FREITAS, 1888, p. 181-182 *apud* WELPER, 2009, p. 75-78).

A querela dos limites embora estivesse solucionada nos marcos fronteiriços, não se esgotou com a expedição do Barão de Tefé que duas décadas após voltou a ser questionada, e novas Comissões organizadas, tais como as dos anos de 1897 e 1901[29]. Importante de nota traz-se parte do relato de Cunha Gomes, quando diz:

> Por fim, depois de ter localizado a nascente do Jaquirana, determinada à latitude 7o 11' 48" S., a comissão foi atacada pelos indígenas no seu regresso à Rayo, recebendo então o destacamento "ordem de fazer fogo na direção em que se achavam e somente depois de uns cinco minutos de fuzilaria é que se retiraram, dando gritos de ensurdecer. Vinham armados de tacapes e a isto devemos nada nos ter acontecido" (CUNHA GOMES, 1899, p. 58 *apud* COUTINHO, *idem*, p. 58).

Os relatórios destas Comissões registram a efetiva presença de caucheiros, informando que, nessa região, se falava a língua quechua com a "gente do povo" (índios) e o espanhol com os "patrões" (PESSOA, 1985 *apud* WELPER, *idem*). Segundo Coutinho (2017, p. 57), quando a terceira comissão de limites do século XIX penetra no Javari, encontra uma paisagem humana já modificada pela presença dos extratores da goma elástica. Comandada pelo capitão-tenente da armada Augusto da Cunha Gomes e composta por mais seis oficiais e trinta e nova (39) praças. A viagem durou de junho a setembro de 1897, vindo a ser aquela que, de fato, alcançaria a principal nascente do rio Jaquirana. Coutinho (2017, p. 59) destaca que a navegação do Javari vinha sendo feita com regularidade até o povoado Santa Cruz de Itecuahi (também conhecido como Remate de Males), situado junto à foz do rio Itaquaí; daí em diante, o Javari só era navegável por lanchas a vapor até a foz do Gálvez, sendo este rio explorado pela comissão numa distância de seis milhas. Por meio do relatório de Cunha Gomes, tem-se o primeiro apontamento de um cenário relativamente mais abrangente sobre os "selvagens do Javari" e suas respectivas áreas de ocupação. Segundo ele "os viajantes que tinham percorrido a região no século XVIII diziam que o Vale do Javari era habitado por índios Marona, Pano, Tapaxuna e Ticuna, grupos que teriam sido substituídos, no começo do século XIX, pelos Colino, Uaraico, Janne e Mayuruna" (COUTINHO, *Idem*).

---

[29] Coutinho (*Ibid.*) que o curso do Javari foi novamente levantado até as suas últimas cabeceiras por engenheiros e militares peruanos, entre 1901 e 1903, quando determinaram os seus rumos, distâncias e posições geográficas. Por fim, em cumprimento aos termos do Tratado do Rio de Janeiro (1909), uma nova comissão mista foi constituída para a demarcação definitiva da fronteira entre Brasil e Peru entre as nascentes do Javari e o rio Acre. Em função disso, uma subcomissão chefiada, efetuou uma nova exploração do rio Javari, em 1926.

Após o começo da navegação a vapor na Amazônia, em meados do século XIX, e acordada as relações fronteiriças entre Brasil e Peru, a atividade fluvial obteve sua máxima expressão durante o auge da borracha. Ao descrever sobre a história do Vale do Javari Júlio Cesar Melatti (1981) coloca que a exploração e a ocupação no Vale do Javari obedeceram ao padrão comum nas demais regiões amazônicas[30]: instalação de aldeias de jesuítas, exploração de pesca e/ou coleta das drogas de sertão e, finalmente, extração do caucho e seringa a partir da metade do século XIX. Porém, apenas a última atividade parece ter sido responsável pela efetiva ocupação não indígena do interior da bacia, visto que antes de 1850 só se tem notícia da existência de uma cabana, no trecho entre a foz do Javari e sua confluência com o Itacoaí, onde morava o filho de um oficial brasileiro que cultivava terra auxiliado por alguns índios "Mayoruna" (MELATTI e MONTAGNER, 1975).

Os celebres indígenas "indômitos e bravios", do Vale do Javari assim expostos pelas ações expedicionárias delimitadoras, todavia, não conseguiram afugentar os caucheiros na região. Loureiro (1978) coloca que em 1874, além do casario acima mencionado, o rio estava ocupado por barracões ao longo de seu curso, o último deles estando localizado cerca de quatro dias de viagem da "barreira do Martins", identificado pela comissão de Cunha Gomes como Barracão Lontananza. É deste ano (1874) também que se tem a primeira notícia de migração de nordestinos para o Javari. Na década seguinte, mais 500 cearenses chegavam no navio Huallaga para trabalhar nos seringais de João Facundo de Castro Menezes, nas margens dos rios Javari ou Curuçá (LOUREIRO, 1978, p. 155). No relatório de 1893, o administrador da Recebedoria do Estado do Amazonas anunciava um "futuro próspero" aos exploradores do Javari, que começavam a conhecer novos afluentes, repletos de "incalculáveis riquezas" e produtos (WELPER, *idem*, p. 80).

Em fins do século XIX, por volta dos anos de 1880, escasseava-se o caucho ao norte do departamento de Loreto e, por esta razão, os extratores começaram a se deslocar para as regiões dos rios Amazonas e Javari em busca de novas concentrações de látex. "De 1896 em diante os 'caucheros' vão arribando de seus 'cauchais' no alto Javari, e afluentes da m. direita do Ucaiale, penetrando em nossas terras, julgando serem suas" (CASTELLO BRANCO, 1947, p. 210 *apud* COUTINHO, 2071).

A situação de escassez do caucho do lado peruano, o *Boom* da borracha e a seca no Nordeste refletiram no Vale do Javari. Em seus relatos Euclides da Cunha descreveu a

[30] CORRÊA DA SILVA, 2012, *op.cit.* Em sua tese doutoral traz importantes contribuições ao estudo da ocupação no interior do Amazonas, com o recorte espacial do Vale do Juruá, destaca-se na obra a participação do índio e do seringueiro em todo o processo sociohistorico da região.

mudança conjuntural que se encontrava na região, desde o grande contingente populacional recebido, bem como a significativa produção da atividade extrativista da goma elástica e os seus impactos de "progresso" na região, considerados até então área herma e deserta.

> Entre o Madeira e o Javari não há em todo o Brasil, região alguma que tenha tido o vertiginoso progresso daquele remotíssimo trecho da Amazônia, onde não vingou entrar o devotamento dos carmelitas nem a absorvente atividade, meio evangelizadora, meio comercial, dos jesuítas. Há pouco mais de trinta anos era o deserto. O que dele se conhecia bem pouco adiantava às linhas desanimadoras do padre João Daniel no seu imaginoso Tesouro Descoberto: "Entre o Madeira e o Javari, em distância de mais de 200 léguas, não há povoação alguma nem de brancos nem de tapuias mansos ou missões ". O dizer é do século XVIII e podia repetir – se em 1866 na frase de Tavares Bastos: "O Amazonas é uma esperança; deixando as vizinhanças do Pará penetra – se no deserto" (CUNHA, Edição Kindle, p. 11986).
> De feito, foi uma transfiguração. Em pouco, sucessivas vagas de imigrantes reproduziam em nossos dias o tumulto das entradas do século XVIII. O látex das seringueiras, o cacau, a salsa, a copaíba e toda a espécie de óleos vegetais, substituindo o ouro e os diamantes, alimentavam as mesmas ambições ensofregadas (*idem*, p.12042).
> A terra, até então entregue às tribos erradias, teve em cerca de dez anos (1887) uma população de 60.000 almas, ligando - se as suas mais remotas paragens de Sepatini e Hintanaam a Manaus, pela Companhia Fluvial de Amazonas, com um primeiro desenvolvimento de 1.014 milhas, (*Idem*, p. 12045).

Corrêa da Silva (2012, p. 62), traz uma importante contribuição ao entendimento dos processos migratórios e povoação nordestina nos seringais da Amazônia, quando diz que, "estes não podem ser atribuídos unicamente motivados pela seca, mas também, devem ser entendidos como uma convergência de interesses entre as oligarquias nordestinas e as que estavam em formação no Norte do País". A investigação acerca do contexto histórico em questão revela que houve campanhas e incentivos do governo para o "chamamento da ocupação da Amazônia". Inconteste o fato do interesse do Estado Brasileiro na matéria prima proveniente dos confins amazônicos para alimentar os mercados internacionais que apeteciam ferozmente o caucho e posteriormente a borracha. Diz a autora:

> Muitos desses nordestinos, através do trabalho obstinado, e respaldados pelo governo da época tornaram-se proprietários de seringais no Vale do Juruá conhecido por ser uma grande fornecedora de matéria-prima para o parque industrial internacional, que a cada dia descobria novas utilizações da goma elástica.
> O trabalho exigia novas conquistas territoriais, o que não era possível sem a colaboração dos indígenas por estes, além do profundo conhecimento acerca da região, ainda tinham a possibilidade de virem a se tornar mão de obra

> barata no trabalho extrativista, desde que devidamente convencidos. (*Idem, Ibidem*).

Branco (1950) destaca uma importante informação que corrobora no entendimento da penetração seringueira no interior do Vale do Javari. O autor diz que "à época dos trabalhos da comissão de limites de 1897, já havia um serviço regular de navegação até a foz do rio Itaquaí, o qual alcançava o Curuçá na época da cheia". Essa circulação também corroborou para a mobilidade dos caucheiros rumo para os rios Jutaí e Juruá. "Muitos dos caucheiros aí estabelecidos obtiveram, nos anos de 1898-1899, créditos das casas comerciais de Iquitos para trabalhar na zona do rio Juruá, que começava a ser explorada" (COUTINHO, 2017, p. 61).

A atividade de extração gomífera, impulsionou a abertura e ocupação cada vez profunda no interior do Vale do Javari (BRANCO, *idem*). O estilo de trabalho seringueiro imputou ao extrator do látex a entrada cada vez mais no interior das florestas - recanto e espaço das comunidades originárias. "Os peruanos eram mais audaciosos na penetração da floresta por terem como motivação última a busca por mulheres indígenas" (LANGE, 1912, *apud* WELPER, 2009, p. 81).

A relação e o impacto dessa atividade extrativista foram tão predatórios à natureza quanto foi para os povos indígenas. Corrêa da Silva (2012, p. 58-9) coloca que os caucheiros, que pela procedência das frentes extrativistas passaram a ser denominados e identificados como "peruanos" – independentes se eram originários do Peru –, ativaram-se com toda a violência à coleta do caucho, provocando ressalta a autora, "uma verdadeira 'devastação no meio indígena', invadindo os 'lares indígenas', maculando-os ou carregando para suas colocações as mulheres (adultas ou crianças)". Essa situação acirrava ainda mais as contendas entre grupos indígenas e não indígenas. A procura de caucho era feita, sobretudo nas cabeceiras e por ser uma atividade exploratória percorria-se, não se fixava o homem a um determinado lugar.

> Ao contrário da seringueira, que se explorada convenientemente continua produtiva por longo período, a árvore do caucho não sobrevive à retirada do látex, razão pela qual os caucheiros a derrubavam para obterem um maior volume do produto. Se a curto prazo o caucho é muito mais produtivo que a seringueira, por outra parte exige um constante deslocamento em busca de novas "cauchais" para a exploração. Assim é que, dada às condições naturais inerentes da espécie vegetal, o extrativismo do caucho se configura como um processo extremamente predatório, deixando à sua passagem áreas completamente despovoadas de Castilloa elástica, como é o caso da região onde hoje não se encontra árvores dessa espécie. (ALMEIDA *apud* CORRÊA DA SILVA, *Ibidem*).

Corrêa da Silva (2012, p. 59) destaca ainda que onde quer que crescia a castilloa elástica nenhum grupo indígena ficou isento do choque com estes "exércitos de molambos que caíam como um cataclisma sobre as aldeias". Ainda em seus estudos a autora corrobora a visualização de contexto deplorável da época ao traduzir um importante relato do padre Baptiste Parissier, de uma viagem que o mesmo realizou em 1897, no Juruá.

> Quando um branco se estabelece sobre um território ocupado por uma tribo de índios, eis como procede. Ele arma cinco ou seis homens de bons fuzis, toma a si mesmo e parte para encontrar a maloca. Quando ele a encontra, com seus homens, ele a cerca massacrando todos os que tentam fugir e as mulheres e as crianças são trazidas ao Juruá e vendidas como animais. Eu vi diante de mim, vendidos oitos pequenos índios de quatro a cinco anos. As lágrimas me veem aos olhos ao ver essas pobres criaturas tratadas como bestas. Ai de mim! Se me fosse permitido dizer que eu sei a tocante (respeito) aos índios, que cenas de barbárie atroz eu poderia citar. (PARISSIER (s.d.,78). *In.* Oliveira Neves *apud* CORRÊA DA SILVA, p. 57).

No Javari como no Juruá concorda-se com Corrêa da Silva (2012, p. 58) o desequilíbrio de forças e a violência das expedições refletiram negativamente sobre os povos autóctones, que independente se resistiam ou se procuravam fazer aproximações pacíficas com os invasores, sofriam com o extermínio em sua maioria ou se refugiaram no interior de seus territórios, sofrendo processos de baixa populacional que deixaram marcas profundas em suas condições de reprodução social. Ratifica a autora, "fato inconteste, o enfrentamento entre brancos e índios, analisado por diferentes autores com diferentes abordagens, teve um saldo trágico, tanto do ponto de vista das relações sociais quanto ambientais".

No Vale do Javari, as extrações do caucho e da borracha ocorreram concomitantes a algumas expedições oficiais de verificação dos limites fronteiriços, sendo possível cotejar nos relatórios das comissões expedicionárias esse efeito danoso nestas paragens.

> Toda a população que hoje ocupa os vales dos Rios Jaquirana, Batã e grande parte do Ipixúna e dos seus afluentes, já em número superior a 5.000 pessoas é de origem peruana, falam, em geral, a língua Quíchua, que é usada pela gente do povo em todo baixo Andes Oriental, e o mal espanhol, que só falam os patrões com os agentes das casas fornecedoras de Iquitos. Todos trabalham com pessoal vindo do Peru, em geral índios já domesticados da tribo dos Chamacocos, e com aqueles que, em suas correrias, colhem das malocas das tribos dos Rhemus e Capanauas. Estes índios tornam-se verdadeiros escravos, trabalham para o patrão a preço miserável da alimentação, que consiste em simples farinha e algum fumo. São vendidos entre os patrões como simples mercadoria, aceitando o novo patrão com a mesma indiferença com que serviram ao primeiro. Este tráfico ilícito é mais comum entre as mulheres do que entre os homens […]. Hoje, os índios que vivem no valle do Javary são em pequeno número, devido ás correrias

> contínuas, que fazem os caucheiros peruanos para expellil-os do território onde exploram o Caucho e para tomarem as pequenas, cuja venda constitue um ramo de negócio lucrativo. (CUNHA GOMES, 1899, p. 33).

Os relatórios além dos resultados alcançados das missões davam conta de contextualizar a região adentrada, destacando aspectos sociais, culturais, estimativas populacionais e aspectos econômicos. Com isso é possível verificar também a introdução na região da figura do "patrão" e seu relacionamento com os povos indígenas. "Patrão" é alcunha atribuída ao indivíduo que possui as ferramentas, insumos alimentícios e os utensílios para a extração do látex e estabelece relação comercial com o "empregado". Todavia essa relação se deu carregada de exploração e imposição de subalternidade. Por meio de estudos sobre a temática e interlocutores indígenas pode-se ratificar que nos povos indígenas essa relação "patrão-indígena" era ainda fortemente nociva quanto à espoliação da sua força de trabalho, preconceito e subalternidade.

O sistema de barracão nessa região era tão espoliativo quanto no resto da Amazônia, tanto que, no ano de 1900, seringueiros do Ituí tentaram fugir levando a borracha que já tinham produzido, sendo impedidos de fazê-lo de forma violenta pelo gerente do barracão com ajuda de homens armados, que mataram um seringueiro, feriram a tiros um outro e espancaram vários; contra os autores dessas violências, bem como contra o dono do barracão e o delegado, que foram coniventes com as mesmas, instaurou-se um processo judicial do qual nos informa Jobim (1943, p. 36).

Outro destaque da época do caucho na região foi a prática das "correrias", metodologia utilizada em séculos passados para captura, aprisionamento, exploração e venda de indígenas. Também responsáveis pela grande redução populacional indígena, as correrias, praticadas pelos caucheiros, também acompanhou a migração passando do Peru para o Brasil.

> [...] tribos semicivilizadas de cocadas, clivos, tiros e campas, ajudadas também por alguns brancos, assaltavam pequenos povoados de índios, matando os que se defendiam e levando as mulheres e crianças de oito a quatorze anos para vendê-las nas grandes povoações [...]. Os adultos eram tomados como cativos e levados como peões a territórios longínquos (REYNA, 1942, p. 48 *apud* COUTINHO, 2017, p. 62).

Se no relatório de 1899 fazia-se constar cinco mil indígenas, no da expedição subsequente (1901) esta estimativa girava em torno de três mil indígenas, excluindo do cômputo os chamados "selvagens", aqueles que ainda habitavam regiões muitos longínquas e que de algum modo se defendiam (COUTINHO, 2017, p. 62). Apesar de serem estatísticas

por aproximação e, ou mesmo a partir de relatos, importante destacar que num espaço de pouco mais de três anos, o contingente indígena "constatável" tinha sofrido uma redução de quarenta por cento comparada aos dados que se tinha anteriormente. Numa outra importante exposição quanto à paisagem formada a partir da presença do "caucheiro" na região e à sua "catequese a ferro" Euclides da Cunha elucida também como se travava o combate:

> A civilização, barbaramente armada de rifles fulminantes, assedia completamente ali a barbaria encantoada: os peruanos pelo ocidente e pelo Sul; os brasileiros em todo o quadrante de NE; no de SE, trancando o vale do Madre de Dois, os bolivianos. E os caucheiros aparecem como os mais avantajados batedores da sinistra catequese a ferro e fogo, que vai exterminando naqueles sertões remotíssimos os mais interessantes aborígenes sul-americanos [...] o caucheiro é forçadamente um nômade votado ao combate, à destruição e a uma vida errante ou tumultuária, porque a casteloa elástica que lhe fornece a borracha apetecida, não permite, como as *habeas* brasileiras, uma exploração estável, pelo renovar periodicamente o suco vital que lhe retiram. [...]. Deste modo, o nomadismo impõe-se lhe. É-lhes condição inviolável de êxito. Afundam temerariamente no deserto; insulam- se em sucessivos sítios e não reveem nunca os caminhos percorridos. [...] Os seus primeiros instrumentos de trabalho são a carabina Winchester – o rifle curto adrede disposto aos recontros no trançado das ramarias –, o manchete cortante que lhes dextrana os cipoais, e a bússola portátil, norteando-se no embaralhado das veredas. Tomam-nos e lançam-se a uma revista cautelosa das cercanias. Vão em busca do selvagem que devem combater e **exterminar ou escravizar**, para que do mesmo lance tenham toda a segurança no novo posto de trabalhos e braços que olhos impulsionem. (CUNHA, Edição Kindle, p. 16229, p. 16235, p. 16246, p.16251, *grifo nosso*).

Nos primeiros anos do século XX o Vale do Javari era rota certa para a produção e comercialização da borracha. Além da abundância que o Vale possuía da *Leve-a*, os registros deixados acerca da atividade extrativista, dizem que a propriedade da planta da região empreendia uma seringa mais fina implicando num produto final de melhor qualidade e com maior rentabilidade. Coutinho (2017), coloca que "das 464 toneladas de borracha produzidas em 1919 pelo "Javari peruano", 211 toneladas foram classificadas como seringa fina, 2 como entre fina, 9 como seringa fraca e 130 como sernambi de seringa, contabilizando-se também 112 toneladas de caucho (SCHUZ *et al*. 1925, p. 267 *apud* COUTINHO, *idem*, p. 65). Devido aos grandes encargos e impostos sob o produto do lado brasileiro, e o fato de se ter uma grande vascularidade fluvial junto ao Peru, quase toda a produção gomífera do Javari era direcionada por caminhos estrangeiros.

A magnitude comercial que se alcançou nestas paragens amazônicas, originada a partir das atividades extrativistas dos seringais na região, pode ser balizada segundo os dados do

registro de embarcações da capitania de Letícia datada do ano de 1905, entraram no Javari vinte e dois (22) vapores e cento e sete (107) lanchas procedentes de Inquietos e Caballococha (WELPER, 2009, p. 81). As embarcações sempre chegavam com mercadorias e insumos para o desenvolvimento da atividade com a goma elástica, traziam variedades de artigos, como: tabaco, farinha, carne seca, feijão, café, açúcar e rum que eram trocados por borracha ou vendidos a preços bastante elevados. Neste mesmo ano, a produção de borracha registrada no "Javari peruano" foi de 600.000 quilos (FUENTES, 1908, II, 148 *apud* COUTINHO, 2017, p. 64).

A intensificação da atividade seringueira no interior do Vale do Javari fez consolidar a ocupação não indígena na região. Branco (1950) coloca que em 1899, o rio Javari já estava bem povoado até a confluência com o Itacoaí, a navegação era feita com regularidade até a Vila de Remate de Males. O autor diz ainda que, no tempo das cheias, os vapores subiam até o Curuçá; daí para cima, o Javari era navegado por lanchas até o rio Galvez. A esta conjuntura estima-se uma expressiva incursão da população não indígena, a partir dos dados trazidos por Branco (1950), em que é possível visualizar com mais detalhes a presença destes na região. De acordo com o autor, acima da confluência com o Galvez, do Batã, e de grande parte do Ipixuna e seus afluentes a ocupação apresentava-se superior a 5 mil pessoas, quase todas de origem peruana e "geralmente índios já domesticados", destaca o autor. O Itacoaí, segundo esse mesmo autor, era habitado por aproximadamente 1.500 cearenses. O Jutaí e o Juruá começavam a receber os caucheiros peruanos que, seriam oriundos do Jaquirana (alto Javari), onde o caucho teria acabado (BRANCO, 1950, p. 206).

Esse movimento migratório contribuiu para o destacamento da Vila de Remates de Males. Uma localidade estava situada num ponto estratégico à penetração do interior do Vale do Javari, à foz do Itacoaí com o Javari, e como asseverado anteriormente recebia regularmente embarcações, dando vazão além da mobilidade humana, à troca de mercadorias e ao escoamento da produção gomífera.

Supostamente a primeira ocupação não indígena na área, foi registrada pelo zoólogo Deville em 1847, integrante da expedição coordenada por Castelnau. No relatório da expedição datado ainda do século XIX (1853) consta que passando pelo rio Javari na foz do Itacoaí o expedicionário encontrou Alfredo Augusto de Oliveira Bastos, filho de um oficial superior brasileiro, que após passar por várias vicissitudes, vindo de Pebas, no Peru, junto de

sua esposa, levantou ali um "barracão" para o comércio com fito na atividade extrativista da borracha[31].

Na compreensão de interlocutores, tendo o comércio prosperado, recebeu o nome de "Remate de Males", que foi extensivo a toda a localidade. "A aglomeração era situada à margem direita do Rio Itacoaí, em seu ponto de confluência com o Rio Javari, distante 28 km de Benjamim Constant. Servia de referência para os seringueiros do Alto Javari, do Itacoaí, do Ituí e do Curuçá, e a facilidade do comércio e contrabando com o Peru" (LUCENA FILHO, 2016, p. 29). Para Lucena Filho (2016, p. 18), o vilarejo chegou a ter trinta (30) casas de comércio e até mesmo dois bancos. Somente na calha do Rio Ituí, a Firma B. Antunes & Cia (empresa oriunda do Pará) possuía cerca de mil seringueiros. Coutinho (2017, p. 67) coloca que a estimativa sobre a população dessa Vila no início do século XX, variava entre quinhentos dois mil habitantes, destaca também que era considerada uma das "povoações mais importantes do Estado" do Amazonas. Quanto das circunstâncias da fundação do povoado, um interlocutor de Coutinho, o Sr. Euquério Serra (nascido, em 1915, num seringal do rio Javari) relatou que:

> Remate de Males foi fundada ainda no século passado, nos anos de 1886, 88, por aí assim. O Sr. Bastos, esse era casado com uma peruana, morava em Pebas, lá no Peru. Fizeram uma casa em cima de três ubá. Sabe aquelas ubá? Aquela canoa grande, chata. E aí ainda subiram o rio Javari até esse lugar, quando chega o Javari, abria o rio Itacoaí, o rio tava cheio e eles encalharam a canoa deles lá em cima. E o velho disse (dizem que ele pronunciou essa frase): 'Aqui rematarei meus males'. Aí ficou, consertaram ele pra Remate de Males, ficou Remate de Males muito tempo. Foi sede de município lá. Teve suas épocas áurea, do tempo da borracha, tinha jornal, tinha hotel. O jornal era O Javari; eu tinha até um exemplar que eu guardei muito tempo lá onde eu trabalhei (Euquério Serra, 1992, COUTINHO, 2017, p. 67).

A Lei estadual nº 191, de 29 de janeiro de 1898 oficializou a criação da Vila Remate de Males à foz do rio Itaquaí. Essa localidade também era chamada Santa Cruz do Itecuahi. Há relatos que quando Oliveira Bastos chegou já teria outros moradores naquela localidade, tal como João Facundo (LOUREIRO, 1978, p. 155). Coutinho (2017) corrobora a uma visualização dos tempos áureos em Remate de Males e sua interlocução com o Peru:

> Situada numa zona "sazonática e alagadiça", Remate de Males é descrita como uma próspera "aldeia palafita" cujas casas eram construídas sobre

[31] Sobre a Vila de Remate dos Males a mais informações nos estudos de COUTINHO (2017), JOBIM (1943), LOUREIRO (1978), LUCENA FILHO (2016) e outros.

> esteios grossos e altos "resistentes a ação do sapal" (Jobim 1943). Instalada oficialmente em 1904, a vila conheceu seu maior florescimento no auge do período da borracha, dispondo de uma única rua, onde os frades capuchinhos tinham erguido uma capela dedicada a São Sebastião. Nesse tempo, Remate de Males chegou a possuir uma agência de vapores, farmácia, barbearia, joalherias, armarinhos, alfaiatarias, bilhares, botequins, cabarés, funilarias e carpintarias. Um médico e alguns odontólogos tinham aí seus consultórios, e advogados circulavam para tratar de "negócios polpudos", pois havia um "movimento desvairado, uma atividade febril em procura do ouro negro" (*ibid*.). Abriu-se um vice-consulado do Peru, a elite local organizou uma loja maçônica (denominada "Firmeza e Amor") e um jornal ("O Javari") passou a circular sob a orientação de Candido Clovis da Fonseca. As firmas detentoras dos maiores estabelecimentos eram pertencentes a Marques Valente & Cia, Pio de Azevedo Veiga, Alfredo Bastos, Marques & Levy, Afonso Alvim, Fortunato Danon e Tertuliano Melo: "Donos de seringais, patrões abastados, ostentavam nos dedos anéis, onde fulguravam preciosos brilhantes. Os seringueiros 'saldeiros', no inverno vinham gastar em Remate de Males, sem medida, os seus saldos" (*ibid*.) (COUTINHO, 2017, p. 68).

Esse mesmo autor destaca que o progresso da Vila era devido à "facilidade do contrabando". Não obstante a abundância das árvores produtoras de borracha ser maior no lado brasileiro, a produção apresentada nos mercados de Manaus e Belém era referida como a vinda do Peru. "No final de 1913, embarcado no batelão de um comerciante fluvial, o padre Giocondo da Soliera subiu o Javari até a confluência com o Gálvez em uma viagem de desobriga, tendo visitado trinta barracões, pelo menos, na margem brasileira do rio" (COUTINHO, 2017, p. 70).

Coutinho (2017, p. 68) traz ainda informações sobre a presença indígena em Remate de Males, aduzindo que embora fosse incomum a estada dos índios pela a localidade, estes apareciam de vez em quando na condição de transeuntes, eventualmente vindos de afluentes do Vale do Javari. Sobre isso, destaca-se um triste episódio:

> Uma turma composta por 52 índios que trabalhavam em um seringal de Fortunato Danon no rio Curuçá foi trazida numa lancha, em 1910, para Remate de Males. Diz-se que, enquanto aguardavam ser transportados para o alto Javari, os índios foram acometidos por um "surto de malária e, como seu organismo oferecia menor resistência a doença, em quatro dias restavam apenas doze pessoas (LANGE,1912, p. 89-90 *apud* COUTINHO, *ibid.*).

A situação de insalubridade de Remates de Males era constantemente exposta nos relatos e documentos da época. Os padres Capuchinos ao se instalar na Vila escreveram sobre a situação. Relataram que era notória a insalubridade do lugar, em que as "febres sempre prevaleceram de forma assustadora" e onde, no tempo da cheia, as águas inundavam as ruas

por baixo das casas, sendo necessário um barco para ir de um lugar para outro (COUTINHO, *Id.,* p. 70).

Remate de Males é a origem comum das atuais cidades de Benjamim Constant e Atalaia do Norte[32]. Situada em área alagadiça estava em constante iminência de inundação, em 05 de agosto de 1909 foi publicada a Lei Estadual nº 759, determinando a transferência da sede municipal para o povoado Santo Antônio, junto à foz do Javari, contudo a mudança dos moradores somente teria início por volta de 1928 para o povoado Esperança (atual cidade de Benjamin Constant). Em 1935 ainda tinha poucas moradias e não mais que 200 habitantes pobres e destruídos pelas doenças (o Distrito de Remate de Males foi oficializado pela Lei Estadual nº 176, de 01 de dezembro de 1938) até sua definitiva retirada para a área do seringal Cametá, em 1943, dando origem à atual cidade de Atalaia do Norte. Nesse período Atalaia contabilizava 400 habitantes. Transformada em município no ano de 1955, por meio da Lei Federal nº 096, de 19 de dezembro de1955, desmembrando de Benjamim Constant (LUCENA FILHO, 2016, p. 31).

Ao tempo em que ocorria o chamado "vertiginoso progresso daquele remotíssimo trecho da Amazônia" (CUNHA, versão Kindle) acontecia em função deste, a "catequese a ferro e fogo", agregada às correrias imputadas às comunidades indígenas, que sofriam sistematicamente um processo de depopulação. Dos estudos acerca dos autóctones, que mantinham alguma relação com os não índios na região de fronteira (Brasil-Peru), pode-se chegar a um cômputo de sete a oito mil indígenas. A atividade predatória extrativista do caucho e da seringa deixou marcas indeléveis sobre a ocupação "branca" na região. Além da violência e exploração, estima-se que os povos indígenas tiveram uma baixa populacional entre oitenta (80%) a noventa (90%) por cento do quantitativo existente (RUEDAS, 2004, p. 32). Com base em vários autores, Coutinho apresenta um panorama mais detalhado do quantitativo e da diversidade étnica que o a região fronteiriça do Vale do Javari possuía no início da centenúria anterior.

> No princípio do século XX, o engenheiro peruano Jorge von Hassel, que explorou parte da região banhada pelos rios Javari, Tapiche e Blanco, estimou a população dos chamados Mayoruna entre 1.500 e 2.000 indivíduos, afirmando que, enquanto parte deles mantinha relações com os não índios, outra parte fugia do contato interétnico (Hassel, 1905, p. 641 e 651). Os Capanahua, segundo seus cálculos, possuiriam uma população de 3.000 a 4.000 indivíduos espalhados entre a região do alto Juruá e as

[32] Verbete "Benjamin Constant", disponível no acervo da Biblioteca Virtual do Amazonas. Disponível em: <http://www.bv.am.gov.br/portal/conteudo/municipios/benjamim_constant>. Acesso em: 30 de mar. 2015.

> cabeceiras dos rios Javari, Tapiche e Blanco (*ibid*.: 646). Com base em dados levantados na primeira metade da década de 1920, Tessmann (1999: 91) afirma que este último grupo indígena, aparentemente, sempre tinha habitado a região das cabeceiras do rio Tapiche e seus afluentes, residindo durante algum tempo em um tributário do rio Blanco ao qual os coletores do caucho tinham dado o nome de rio Capanahua. Supunha-se então que este povo já estivesse reduzido a poucas centenas de pessoas, sendo a população capanahua, durante o período do caucho, desbaratada por ataques de grupos vizinhos e vexames causados por extratores de borracha, cogitando-se a possibilidade de, em alguma parte, encontrarem-se ainda subgrupos formados por "Capanahuas independentes". Por seu turno, os Remo tiveram a população calculada, no início do século, entre 800 e 1.000 pessoas (Hassel, *op. cit*., p. 641), apontando-se a sua presença, duas décadas depois, nas cabeceiras dos rios Javari, Tapiche, Ipixuna e Moa (os dois últimos, contribuintes do Juruá), e na zona dos rios Callaría e alto Utuquinia (afluentes do Ucayali) (Tessmann 1999: 319). Então, noticiava-se também que parte dos Remo teria fixado residência, sob o amparo de patrões, nos rios Jaquirana e Batã (*ibid.*). COUTINHO, *id.*, p. 77).

Corrêa da Silva (2012) postula que as desigualdades sociais geradas no extrativismo da borracha expressas no contexto dos seringais, foram alvos de críticas e denúncias, como do bispo de Belém D. Antônio Macedo Costa, em1860.

> [...] a riqueza trazida com a borracha, fruto do trabalho escravo do índio, do caboclo e do nordestino só produzia lucro fabuloso e opulência ao comerciante e proprietário dos seringais. Precisamente o que me assombra e entristece é este contraste, de um lado um comércio que floresce, do outro, uma população que definha, uma alfândega em que se despejam outro, e de um País que fica miserável. (COSTA, D. Antônio de Macedo. *In* Derick; TRANSFERETTI, p. 51 *apud* CORRÊA DA SILVA, p. 80).

A autora adiciona que é possível aferir também em outros estudos postulados de que aos seringueiros e principalmente aos índios, "espectadores distantes dos resultados dos extrativismos, nunca chegaram os benefícios e comodidades do progresso e da modernidade europeia importada à custa de seu trabalho servil" (CORRÊA DA SILVA, *Idem,* p. 81). A estes, destaca a autora, chegaram a solidão, as dívidas insolúveis, a malária e quase sempre a morte. Aos índios especificamente, no que chamou de calvário, a autora destaca:

> [...] somam-se ainda a expropriação de suas terras, antes ocupadas segundo costumes próprios, as doenças até então desconhecidas, as necessidades introduzidas de consumo de bens industrializados e o preconceito e discriminação com que eram tratados tanto pelos coronéis e seus prepostos quanto pelo próprio seringueiro subjugado (*Idem, Ibidem*).

Importam-se as assertivas da autora para o Vale do Javari no que concerne a "mudança do processo produtivo ou qualidade de vida dos grupos humanos, a segunda fase do Ciclo da borracha nada (de bom) deixou para a região". Contudo, é fato inconteste a "presença do

Estado na participação de apropriação dos decorrentes das exportações" e, a contribuição no financiamento cada vez mais das atividades extrativista - na invasão do interior das florestas- e consequente extermínio dos povos indígenas e pauperização dos nordestinos na Amazônia (CORRÊA DA SILVA, 2012, p. 109).

Com a produção da borracha na Malásia e sua consequente crise no Brasil, o preço do produto teve uma considerável baixa e o no sentido inverso o valor do seu frete aumentou. Concludentemente instaurou-se a "crise da borracha", Melatti e Montagner (1975), num importante estudo sobre a região[33], trazem informações a partir de seus interlocutores acerca do contexto provocado pela crise da borracha localmente.

> Em 1929, a família de Raimundo Luzeiro: [...] abandonou o Batã, descendo o Jaquirana até onde passa a receber o nome de Javari, isto é, no local onde hoje está a guarnição brasileira de Palmeiras. Disse-nos Raimundo Luzeiro que saíram por causa do ataque de índios, mas pouco depois afirmou que seu pai estava devendo a seu próprio gerente, o espanhol José Larrinaga, 29 mil cruzeiros e, como não tinha como pagar, pois, a borracha não dava, entregou-lhe o barracão como pagamento. Em outras palavras, a família se retirou na verdade por causa da crise da borracha. Quatro anos mais tarde (em 1933), foi a vez de "Inglês", que levou sua família para o rio Pardo, e depois de Chapiama, que foi trabalhar no rio Quixito. De acordo com Dico, ficou apenas Antônio Rosa, que teria morrido "de velho" por lá mesmo. (MELATTI e MONTAGENR, 1975, p. 11).

Ao mesmo tempo em que as pessoas trabalhavam com a borracha saíam do Javari, a atividade madeireira era introduzida. Montagner Melatti & Melatti (1975) traz essas informações ao descrever um relato de um interlocutor, no qual diz que "[...] em agosto de 1921, desceu a primeira madeira desses rios. Era uma balsa de 1.500 paus que descia do Jaquirana; com ela vinham trezentas famílias, a maior parte de caucheiros" (MELATTI e MONTAGENR, 1975, p. 8).

A situação implicou num êxodo dos "envolvidos" na atividade extrativista da região "Javariana"[34], provocando um despovoamento dos não indígenas, o que poderia ter proporcionado aos povos indígenas um alívio[35] (WELPER, 2009, p. 85). No entanto, tal como

---

[33] Com fins de subsidiar o processo de demarcação da Terra Indígena no Vale Javari.

[34] O termo lexical "Javariana (o)", está posto para fins de uma caracterização e demarcação dos acontecimentos e relações que sucederam e ou foram travadas, numa interação entre os aspectos biológicos, físicos e sociais do espaço do Vale do Javari, bem como o termo povos javarianos quando se referi às comunidades indígenas no Vale do Javari, implicando a diversidade étnica existente a época.

[35] Melatti & Montagner (1975) ratificam que com a saída dos extratores de borracha, e tendo em vista que "o despovoamento chegou a ser completo em certas áreas", alguns grupos indígenas puderam reocupar partes de seu antigo território, reaproximando-se das margens de alguns rios da região, em estudo posteriores Segundo Coutinho (2017 e 1980) Welper (2009) reafirmam a assertiva.

ratificam Melatti & Montagner (1975, p. 8) este despovoamento não significou, contudo, o fim das frentes de exploração na região, visto que a borracha foi imediatamente substituída pela madeira que, cortada em épocas específicas do ano, não demandava uma estadia prolongada dos nãos índios na floresta.

O histórico do Vale do Javari empresta sentido a um adagio popular, "não há nada que não estivesse ruim que não pudesse piorar", se até os anos de 1920 algum povo indígena tinha conseguido se esquivar dos impactos negativos e ou ação de exploração dos não índios, a partir da extração madeireira todos os povos indígenas foram de alguma maneira afetados. A "borracha apetecida" desvendou que a "barreira indômita" se sucumbia ao "ferro e ao fogo". E, que os ramais, varadouros e furos antes inalcançáveis, apresentavam uma expressiva fonte de recursos – a floresta por inteiro[36]. Mesmo com a crise gomífera, a extração da borracha não se extinguiu de vez, foi aos poucos sendo substituída por outra atividade também predatória, a extração da madeira. Este entre fases e o consequente resultado da economia da madeira, também foram registradas por Coutinho (1980) que traz informações do processo N. 2096-80, e com acuidade apresenta o contexto em que se passou na região Javariana:

> Após um breve refluxo da economia regional nos anos 20 e 30, interregno durante o qual houve um rearranjo social, demográfico e territorial das parcialidades indígenas sobreviventes, toma grande impulso na região, em meados da década de 40, a atividade extrativa da madeira. A exploração madeireira, ao longo dos principais tributários da bacia do Javari, assim como Jandiatuba e Jutaí, afetou desde então todos os povos indígenas dessa região, que novamente tiveram seus territórios invadidos e suas malocas assaltadas. Como defesa ou retaliação, os índios passaram a atacar turmas isoladas de madeireiros, provocando a fuga parcial do alto curso dos rios entre o final dos anos 50 e o início dos anos 60. Os ataques indígenas –, e os interesses econômicos que eles afetavam –, provocaram a ação punitiva de grupamentos do Exército brasileiro, acompanhados por madeireiros, que arrasaram algumas malocas em afluentes do Javari e do Curuçá.

Para Montagner Melatti e Melatti (1975, p. 8), "a borracha continuou sendo extraída em pequena quantidade, mas a extração de madeira, sobretudo do cedro e do mogno (que na região é chamado aguano) foi tomando cada vez mais importância". Os autores consideram ainda que contemporaneamente ao estudo feito, tinha-se cinco serrarias na região, sendo quatro em Benjamim Constant e, uma em Atalaia do Norte, anteriormente à construção dessas serrarias, a madeira era transportada em estado bruto para a cidade de Manaus. Segundo um

[36] Além da borracha e da madeira, instaurou-se na região a atividade do comércio com animais silvestres e aquáticos: pirarucu e peles de animais como caititus, veados, maracajás, ariranhas e jacarés. Coutinho (2017, p. 82).

dos interlocutores do estudo, proprietário de uma grande empresa de Benjamin Constant, toda a madeira que passava por aquela cidade era de origem do Município de Atalaia do Norte. Montagner Melatti e Melatti (1975) expuseram ainda que o quantitativo da produção média anual girava entorno de 15.000 toras, o que equivale a uns 10.000 m^3. Destacaram que dessas 15.000 toras, 10.000 eram de cedro e mogno, mas não chegavam a 10% das toras produzidas. O interlocutor dos pesquisadores destacou que no ano de 1974 a produção foi superior à normal, pois só sua empresa tinha produzido 18.000 toras. Quanto aos tipos de madeiras mais procuradas, Coutinho (2017, p. 83) coloca que "as três espécies mais valorizadas eram o cedro, o aguano (ou mogno) e a andiroba. Eram exportados também o açacu, o louro e a jacareúba".

A partir dos estudos e interlocutores indígenas da região ratifica-se o postulado de que a produção de madeira na região se fez segundo o mesmo sistema de relações de trabalho herdado do ciclo da borracha (MONTAGNER MELATTI & MELATTI, 1975, p. 8; OLIVEIRA, 1972, p. 41). Corroborando a esse entendimento Oliveira (1972) acrescenta que o sistema de aviamento destes trabalhadores era muito mais simples, bem como o processo de obtenção do produto. Montagner Melatti e Melatti (1975, *ibid.*) explicam que o lotes de terra onde se trabalhava a extração da madeira eram também chamados de seringais. O rearranjo social, trazido pela atividade madeireira, contribuiu para o repovoamento da região pelos não índios. Um censo realizado em 1936 havia constatado a presença de somente 117 famílias espalhadas pela margem esquerda do rio Javari e interior do rio Yavarí Mirín. Em 1950, sob o novo influxo econômico da região, foram encontradas 710 famílias na mesma área (VILLAREJO, 1979, p. 313 *apud* COUTINHO, 2017, p. 83).

Oliveira (1972) traz o cenário econômico da região do Alto Solimões, diante do qual se tem que as empresas que "ranqueavam" os patamares de maiores lucros eram as madeireiras e de borracha em 1º e 5º e nos lugares intermediários 2º, 3º e 4º eram firmas comerciais varejistas que serviam de avalista à empresa menos que conseguiam empréstimos através do Banco de Crédito da Amazônia, com uma agência em Benjamim Constant (OLIVEIRA, 1972, p. 43).

Silvio Cavuscens e João Lino de Oliveira Neves (1986, p. 9), destacam que "os investimentos financeiros liberados pelos bancos locais e o interesse e investimento de industriais, possibilitaram a instalação de várias serrarias na região, assim como a exportação da madeira para outros países". Os autores inferem ainda que, após diferentes fases de desenvolvimento e recessão, cinco serrarias, na década oitenta ainda se encontravam

instaladas entre as cidades de Atalaia do Norte e Benjamim Constant, e que todas eram abastecidas com madeira proveniente diretamente da Área Indígena Javari. Os autores listam também, os respectivos proprietários madeireiros, sendo de posse de: Vitor Magalhães, Floriano Graça, Walter Paiva, Francisco Carvalho de Oliveira, Rosário Conte Galate. Cavuscens e Neves (1986) postulam também que o atrativo da madeira favoreceu também a implantação de várias serrarias e de uma fábrica de madeira compensada LASA (Laminadora Amazônia S.A), na margem peruana da Área Indígena Javari.

A atividade madeireira mostrou-se mais voraz e mais nociva aos povos javarianos. Oliveira (1972, p. 42) após colher relatos de seus interlocutores, dentre estes o maior empresário madeireiro da região na época, ratifica a intencionalidade na obtenção de lucros cada vez maiores e a sua consequente discricionariedade no agressivo alcance dos nichos mais afastados, onde se refugiavam os povos indígenas remanescentes. Estas circunstâncias se davam na busca de madeiras com maior valor econômico e melhor aceitação de mercado, que em sua maioria encontravam-se nos altos cursos dos rios e igarapés. É *mister* dizer o quanto o capital avançava e "ditava" a vida e morte dos povos no Javari. Oliveira (1972) coloca que os índios não tinham para onde fugir, os madeireiros penetravam cada vez mais em áreas centrais de seus territórios. Essas circunstâncias eram comandas.

> Mas o problema das relações empresas-grupos tribais tem ainda um outro aspecto. Trata-se do esforço que fazem as primeiras no sentido de convencerem os seus trabalhadores brasileiros a penetrarem nas terras ocupadas por índios. Esgotado o cedro das áreas mais afastadas ou limítrofes dos territórios tribais, por exemplo, as turmas de trabalho são forçadas a ir além, não importando os sacrifícios que tenham de fazer ou de impor aos aborígenes com quem se irão defrontar. Ficam colocadas entres o índio e o empreendedor capitalista. E, os componentes destas turmas, alimentados por grande número de estereótipos – muitos deles induzidos pelos maiores interessados na exploração das áreas tribais – passam a agir no pressuposto de que o índio é o pior ente do mundo e que não direito a escolher o seu próprio destino! Ou melhor, deixando-lhe apenas uma única opção: trabalhar na empresa ou ser morto (OLIVEIRA, 1972, p. 41-42).

Ainda em relação ao contexto da exploração na região Javariana, Montagner Melatti e Melatti (1975, p. 9), trazem outra importante informação do período ao descrever umas de suas entrevistas, "o mesmo regatão nos mostrou uma autorização do Exército para trabalhar no Ituí, Quixito, Itacoaí e, parece-nos, Javari. Na autorização estava proibida a compra de qualquer pele". Nota-se que lamentavelmente a "preocupação" predatória acerca da exploração na região parece resumir-se apenas a questão de pele dos animais silvestres. O desmatamento de toda a flora e espoliação, escravização e extermínio dos povos autóctones parece não constar nos itens a proteger. Estudos e relatos indígenas evidenciam uma ação da

(in) segurança dada pelo exército na região fronteiriça, cuja qual estava baseada na coerção e no amansamento à base do "fogo", provocado pelos armamentos utilizados. Coutinho (2017) evidencia essas circunstâncias tanto pelo lado brasileiro quanto peruano:

> Na parte brasileira do Vale do Javari, o recrudescimento da "febre do cedro" foi acompanhado por uma série de ataques indígenas às turmas madeireiras que invadiam o interior da região à procura das espécies consideradas nobres. A intensidade desses ataques foi tal que provocou, no decorrer da década de 1950, a retração momentânea dos madeireiros, naturalmente atemorizados. [...] A fricção interétnica, stricto sensu, causada pela exploração de madeira no Vale do Javari trazia, em seu bojo, uma contradição aguda. A amplitude dos ataques promovidos pelos Matsés ao longo da década de 1950 na região entre os rios Javari e Curuçá deve ser entendida como uma resposta à larga penetração da frente madeireira no território indígena, com especial menção àquele ocupado pelos grupos locais matsés estabelecidos na área entre as cabeceiras dos rios Pardo e Negro. A alternativa usual ao enfrentamento direto – isto é, a fuga para locais de difícil acesso – vinha se tornando uma possibilidade cada vez mais rara nessa época. No entanto, se os ataques matsés aos "civilizados" que penetravam nos altos rios provocou a retração da frente extrativista, proporcionou, por outro lado, as condições históricas para que fosse gestada uma "retaliação exemplar", efetivada através de 88 intervenções militares na região do Vale do Javari com vistas a quebrar, pela violência, a resistência indígena. (COUTINHO, 2017, p. 88-89).

Quanto a situação na fronteira, este mesmo autor diz que, "a insegurança suscitada pela intensificação dos ataques matsés no Vale do Javari e na região do baixo Ucayali constituiu certamente um dos fatores que veio contribuir para a instalação dos pelotões militares de Angamos, na margem peruana do Javari, e de Palmeiras do Javari e Estirão do Equador, na margem brasileira[37]". Coutinho (*idem, ibidem*) ressalta ainda que "após a celebração do Protocolo de Paz, Amistad y Limites com o Equador, em 1942, o governo peruano tomou medidas para assegurar suas fronteiras na Amazônia, determinando a criação de uma colônia militar no rio Javari".

Tanto do lado do Brasil quanto do Peru, os povos indígenas foram vistos como obstáculos e atraso aos 'empreendimentos' em meio à floresta. Montagner Melatti e Melatti

[37] No lado brasileiro, o Decreto nº 38.318, de 1955, determinou a criação de várias unidades no território da 8ª Região Militar, incluindo entre elas o 8º Pelotão de Fronteira, com sede em "Palmeira", no rio Javari. O local escolhido para a implantação desse pelotão, quase defronte à colônia militar de Angamos, foi o seringal Palmeiras, pouco abaixo da confluência dos rios Gálvez e Jaquirana, onde já havia, diz-se, um povoado formado por seringueiros desde 1940. O Decreto nº 44.359, de 1958, autorizou o Ministério da Guerra a determinar as providências necessárias para a organização e instalação de colônias militares junto a vários pelotões, entre os quais estavam os de Palmeira (8º Pelotão de Fronteira) e Estirão do Equador (9º Pelotão de Fronteira). Este último foi instalado a meia distância entre a foz dos rios Curuçá e Yavarí Mirín. A efetivação da presença militar em Palmeiras do Javari somente teve início em 1961, e o primeiro contingente de tropa foi incorporado apenas em 1963 (COUTINHO, 2017, p. 99-100).

(1975) corroboram com essa temática ao postular que "é certo que na região houve sempre violência nas relações entre índios e civilizados".

> Todos têm a contar algum caso de rapto de mulher, algum caso em que um seringueiro ou um madeireiro ou um pequeno grupo deles foi atacado e morto pelos índios; assim como também se narram casos em que aldeias foram assaltadas por civilizados. Mas talvez essa situação tenha chegado a um ponto crítico por volta de 1955, quando civilizados começaram a fugir dos índios, sobretudo do Curuçá, que praticamente ficou despovoado de brancos (MONTAGNER MELATTI e MELATTI, 1975, p. 13).

Desses episódios do Curuçá e Quixito, entre os índios e os então chamados de "civilizados" Oliveira (1972, p. 38) traz importantes informações, como a de que especificamente estas áreas estavam à época, sendo recebedoras de grandes investimentos das empresas sediadas em Benjamim Constant. Para o autor, o fato servia para alimentar a desconfiança, o medo quando não o ódio, da população brasileira na fronteira. Continua Oliveira (1972, p. 38):

> As empresas que em decorrência dos ataques, tiveram grandes prejuízos começaram por atribuí-los a interesses peruanos, governamentais ou particulares, e, agora tendem a aceitar a ideia de que as incursões indígenas obedeçam a planos menos elaborados, embora ainda não excluam o fato de bandoleiros peruanos liderarem os movimentos.

Os reflexos das contendas havidas na área fronteiriça envolvendo os indígenas, fazia-se sentir em todo o Alto Solimões, causando o que Oliveira (1972, p. 36) chamou de "histeria coletiva", tendo a cidade de Benjamim Constant como um termômetro político. O autor ressalta ainda que "uso do índio para esse gênero de fins denota o quanto ele constitui problema para a comunidade e quanto esta ê sensível a qualquer "ameaça" a eles atribuída, por mais absurda que seja, como a de tribos de índios atacarem centros com mais de três mil habitantes, como é Benjamim Constant" (*ibid.*). Concorda-se com Roberto Cardoso de Oliveira (1972) quando diz que nem sempre os que se relatavam serem vítimas de ataques indígenas realmente o foram. O mesmo autor destaca que algumas certas ocorrências eram seringueiros e madeireiros que almejavam deixar a área sem saldar as dívidas que tinham para com seus aviadores. Montagner e Melatti (1975), a partir de seus interlocutores também destacam alguns episódios envolvendo os construídos "ataques dos índios":

> De fato, os próprios civilizados da área são os primeiros a reconhecer que nem todas as mortes atribuídas a índios foram realmente efetuadas por eles. O regatão Oscar Gomes nos contou um caso de um homicídio ocorrido em 1920, cometido por civilizado, em que o cadáver da vítima foi disposto e

> arrumado de tal modo que desse a impressão de ser uma vítima de índios. Falou-nos ainda de três casos de ataques de índios, em 1928, em 1934 e em 1967, os dois primeiros pelo menos ocorridos na área do rio Coari, afluente do Ituí, os quais foram motivados por roubo ou violência dos próprios civilizados. O farmacêutico a que já nos referimos também nos contou sobre a morte de duas pessoas ocorrida no seringal de seu pai, no rio Jandiatuba. Um dos trabalhadores veio correndo avisar a seu pai que seus vizinhos tinham sido atacados por índios. O pai desconfiou, pois, os índios da região eram pacíficos e frequentavam o seringal; e, saindo para o local com seus mateiros, verificou que tinha sido um crime que só envolvia civilizados: mesmo depois de esclarecido o caso, houve trabalhadores que não mais quiseram voltar ao local, com medo dos índios. E, acrescentou o farmacêutico, na região houve muitos casos semelhantes a esse (MELATTI MONTAGNER E MELATTI, 1975, p. 14).

Estudos sobre o histórico do Vale do Javari[38] mostram-se como uma voz corrente a ocorrência e intensificação de "ataques indígenas" a partir da segunda metade do século XX. Não obstante, Oliveira (1972) assevera que essas situações foram utilizadas propositadamente, impregnadas de preconceitos e tramas com o escopo de beneficiar e justificar a conquista violenta de áreas ocupadas por índios (MONTAGNER MELATTI e MELATTI, 1975, p. 13; OLIVEIRA, 1972). Acerca das contentas em que os indígenas supostamente estariam envolvidos, Montagner e Melatti (1975, p. 14) trazem importantes relatos e analisam também a nova conjuntura de outros sistemas de trabalho e acesso aos insumos industrializados que os índios iam incorporando a sua cultura.

> Contou-nos um ex-seringalista que outrora os peruanos caucheiros costumavam cercar as malocas e matar todos os índios para ficar com as roças. Sabemos de casos de civilizados que viveram perto dos índios, comerciando com eles e que lhes exigiam várias mulheres. Ora, quando veio a queda do preço da borracha e o consequente despovoamento da região, talvez os índios tivessem se aproveitado para vingar as antigas afrontas sobre os poucos civilizados que ficaram. Pode ter acontecido também que a retirada dos civilizados e o fim do abastecimento pelos regatões tenha forçado aos índios a novas formas de obter aqueles produtos industrializados a que já se haviam habituado; na ausência de comércio, passaram ao assalto.

Cardoso de Oliveira (1972, p. 36) avulta ainda que em certos episódios os próprios patrões, com a conivência de seus trabalhadores, forjariam a história de ataques indígenas, no sentido de envolver o próprio exército numa ação mais agressiva na área, dissolvendo a resistência indígena que ocupavam as regiões que desejavam explorar. Outra questão digna de destaque trazida por Oliveira (1972, *id.*), a estratégia traçada acerca dos ataques de indígenas

[38] Para fins de ratificação os estudos já citados anteriormente Coutinho (2017), Coutinho (1980), Melatti Montagner e Melatti (1975), Oliveira (1972) e outros.

transformava-os em um problema da defesa da própria fronteira. Nestas circunstâncias, os relatos sempre incluíam a presença de bandidos peruanos, os chamados 'bandoleiros'. Vale ressaltar, que o contexto se tornava cada vez mais tenso e violento e estava tendo um desfecho contrário aos interesses dos empresários locais, buscava-se àquela altura uma resolutividade mais definitiva, algo mais radical (MONTAGNER e MELATTI, 1975).

A evasão dos madeireiros dos altos rios, amedrontados por esses ataques, causou perdas consideráveis aos proprietários de seringais no Vale do Javari. Sob a liderança de José Veiga, um dos grandes "fidalgos da borracha" e deputado estadual pela região da época, teria surgido "um movimento tendente a envolver o próprio exército para por cobro às pilhagens, mistificando os acontecimentos" (OLIVEIRA, 1972, p. 37). Em um memorial enviado ao governador do Estado do Amazonas, em 1959, José Veiga procurava relacionar as origens remotas desses ataques, que ele situa por volta de 1942, a um suposto encontro com uma "patrulha do exército peruano", no Javari.

E, em 1960, tropas do Exército realmente intervieram na região, arrasando algumas malocas, que segundo Oliveira (*ibid.*) naquele momento estariam despovoadas, contudo os soldados teriam destruído ainda muitas roças. De acordo com seu interlocutor, o então Comandante do Grupamento de Elementos de Fronteiras (GEF), Antônio Braga (também ex-prefeito de Benjamim Constant) só piorou a situação, deixando os índios ainda mais aguerridos. Segundo Oliveira (1972, p. 38), no relato colhido de Antônio Braga, julgavam estar agindo contra bandoleiros peruanos.

Coutinho (2017, p. 91) completa que a "participação do exército em correrias contra os índios do Javari era estimulada pela crença na existência de elementos estrangeiros no meio deles". O autor traz algumas situações em que essas circunstâncias foram oficializadas. Em um documento expedido ao diretor do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) pelo então chefe substituto da 1ª Inspetoria Regional do órgão, Antônio Cornélio de Mello, o ataque no igarapé Sacudido foi atribuído simultaneamente aos "índios do Curuçá" e à quarenta "bandoleiros peruanos", reportando-se nisso a opinião de um sargento do GEF, que tinha atuado no pelotão de fronteira de Estirão de Equador.

Cavuscens & Neves (1986, p. 10) afirmam que, devido à fuga de muitos madeireiros dos seus locais de trabalho provocada pelos ataques dos índios, os patrões solicitaram o "auxílio do Exército a fim de 'limpar área' para prosseguir normalmente suas atividades extrativistas em território indígena", não se tendo, contudo, "dados sobre a extensão dos massacres realizados entre os indígenas, neste contexto os indígenas Mayoruna". Sobre

algumas das “atuações” do Exército no Vale do Javari, Coutinho (2017), a partir de seus interlocutores, traz importantes e lamentáveis informações quanto ao efeito de “limpar área” nos povos indígenas:

> Um morador de Atalaia do Norte conhecido como João “Benjamim” disse-me igualmente que, por volta de 1960, o exército teria participado de uma correria na região, deslocando-se parte dos homens pelo Javari, outros pelo rio Curuçá e outros ainda por Cruzeiro do Sul: “E ali eles fizeram um abate”! Segundo ele, este seria o motivo pelo qual a Petrobrás, quando de sua passagem pela região no início da década de 1970, teria encontrado tantas malocas vazias. Ao que tudo indica, outras correrias foram promovidas nessa época ou um pouco antes contra os povos indígenas que habitavam a região à margem esquerda do rio Curuçá. Na entrevista concedida por Euquério Serra, já citada, menciona-se que uma dessas expedições, realizada em 1956, teria sido responsável pelo extermínio dos índios chamados Maya, que habitavam o rio Amburus, afluente do alto Curuçá: “Segundo informações, não sei se o Samuel ou o Dico falou pra você isso, os Maya, em 1956, eles foram exterminados, né? Fizeram uma correria, ninguém sabe quem foi, quem não foi... e acabaram com esses índios Em um dos testemunhos colhidos por membros da pastoral indigenista do alto Solimões, diz-se que Antônio Mendes Brandão participou da “comissão que fez correria em 1965, no Pardo”, onde os índios estavam “carregando, matando”: “Nesse tempo Dr. Romeu ficou louco no Jaquirana, de ver tanta morte” (Gaudeda 1991, p. 5). Uma outra ação militar procedente do Estado do Acre, que tinha por objetivo retaliar os Matsés após o ataque feito aos Marubo em 1960 (infra: 285-288), não chegou, ao que parece, a concretizar seus objetivos no interior do Vale do Javari: “O patrão dos Marubo mandou então chamar soldados de Rio Branco a fim de castigar os Matsés. Trinta soldados chegaram até uma de suas malocas, mas esta se encontrava vazia, e retornaram dali mesmo” (CAVUSCENS e NEVES, 1986, p. 34 e COUTINHO 2017, p. 93).

Como se pode verificar na citação acima, a passagem da Petrobrás na região é tida também como uma baliza temporal. O inicio dos trabalhos da empresa brasileira no Alto Solimões teve origem a partir da margem direita do rio Jaquirana, no território habitado pelos Matsés, primeiro trimestre de 1972 (COUTINHO, 2017, p. 111). Para Coutinho (*ibid.*) “Uma equipe sismográfica da Petrobrás iniciou operações na região do rio Javari obtendo preliminarmente, “excelentes resultados, tendo os registros sísmicos as mesmas características daqueles da área produtora do Peru” (PONTES, 1972, p. 7 *apud* COUTINHO, *ibid.*). Coutinho (*idem*) coloca também que se previa ainda a efetivação da “cobertura aeromagnética dessa área e o início dos trabalhos de uma segunda equipe sismográfica no decorrer de 1973, a qual, devido aos problemas operacionais nessa área de difícil acesso, seria obrigada a fazer “uso intensivo de helicópteros, até mesmo no transporte da sonda de perfuração” (*ibid.*). Além do emprego destes equipamentos, pesquisadores acerca dos indígenas do Vale do Javari apontam a significativa utilização de explosivos na região Javariana. Dentre as quais, se não a maior delas, foi a principal causa responsável pelo “amansamento” dos povos indígenas.

Melatti (1981, p. 27), aduz que "há quem diga que foram os explosivos utilizados na pesquisa que amedrontaram os Mayoruna, fazendo-os procurar contato pacífico com os brancos".

Cavuscens e Neves (*id.,* p. 16) relatam que foram "abertas centenas de picadas e explodidas milhares de bombas com a finalidade de realizar a análise da composição do subsolo. O velho Cumutiro [antigo líder da aldeia Lobo] conta que eles tinham muito medo das explosões e que vários índios foram mortos durante os trabalhos". Segundo autores na sociedade envolvida, tem-se bastante difundida a opinião que a Petrobrás e o Exército foram aqueles "que amansaram os Mayoruna, pois depois de suas respectivas atuações na área, 'os Mayoruna deixaram de ser valentes'" (*ibid.*). "Com o território retalhado por picadas e invadido por centenas de trabalhadores que realizavam detonações para a pesquisa sismográfica, os índios não tiveram outro recurso senão o de se aproximar das turmas da 'Companhia'" (COUTINHO, 1998, p. 34)[39].

Em área Matsés, do Alto Jaquirana e Batã, os trabalhadores da empresa petroleira após dois meses de trabalho, tiveram em seus acampamentos a presença de pequenos grupos de índios "Maiuruna" (COUTINHO, 2017, p. 113)[40]. Na compreensão de Coutinho (*idem*) estes grupos eram compostos por homens, mulheres e crianças e, essa visita causou drásticos efeitos para o respectivo povo indígena. No que se pode verificar, além da invasão de territórios e utilização de explosivos, houve no Vale do Javari, uma desenfreada disseminação de vírus e doenças em geral que provocou outra grande baixa populacional nos povos autóctones do lado do Brasil, ganhando até repercussão na mídia.

> Nas primeiras visitas demonstraram através da mímica que já vinham espreitando as turmas de topografia e geologia sísmica há muitas semanas, escondidos pelas matas. Inclusive imitaram gestos de técnicos operando teodolitos, sismógrafos, aparelhos detonadores e outros instrumentos". Após os primeiros contatos com os trabalhadores da Petrobrás, já se podia constatar um "primeiro balanço trágico: centenas de maiurunas morreram de horríveis epidemias provocadas pelos vírus patológicos do branco, em contatos inadequados e inconscientes" que trouxeram gripe, sarampo, doenças venéreas e outros agravos. Em função das doenças contraídas nesses encontros com os trabalhadores da companhia petroleira, o relatório afirma que mais da metade da "população maiuruna do igarapé Lobo, na parte brasileira do Vale do Jaquirana, já foi dizimada em três anos de contatos com brasileiros", e "trinta por cento já fugiu para o lado peruano, onde acha-se melhor tratada.

[39] Coutinho coloca essa situação acerca do Matsés, e teria ocorrido, entre outros locais, na base 31 de Março, na foz do igarapé Lobo, na base situada junto à pista de pouso Bom Jesus, e na base 40, junto à foz do Batã (*ibid.*).

[40] A partir do relatório de Paulo Lucena Rodrigues... *Cf.* "Relatório denunciou em fevereiro o autoextermínio dos maiurunas" (O Globo, 26.09.1976 *apud* COUTINHO, 2017, p. 113).

Devido à dimensão que se alcançou e as consequências desse contato, entre trabalhadores da Petrobras e indígenas, segundo Coutinho (ibid.), a situação teria precipitado o início da atuação da Funai junto aos Matsés. O histórico acerca das relações interétnicas no Vale do Javari, remete à assertiva trazida por Marilene Corrêa da Silva Freitas (2017, p. 47) quando postula que "as razões da colonização, além do estranhamento provocado pelo contato entre culturas e civilizações diferentes, incluíram a produção do racismo, do sentimento de superioridade dos europeus". Mesmo uma Europa miscigenada não é capaz de ver o outro como diferente, ao contrário oprime e violenta. Tamanho o etnocentrismo que se utiliza do aparelho do Estado para disseminar violência com as vestes da institucionalidade.

Lamentavelmente, o "Estado brasileiro tem sido protagonista no processo de pauperização das populações amazônicas" (FREITAS, 2017, p. 31). O histórico da relação interétnicas "branco-índio" no Vale do Javari imputa ao asseverado por Marcílio de Freitas, pois qualquer que tenha sido a magnitude das correrias perpetradas contra os povos indígenas javarianos, a maioria ocorreu sob a égide do Estado indireta ou diretamente. Destas últimas, como pôde se aferir contou a elite branca regional com a "mão amiga" do exército. O exercício da alteridade, nunca foi uma característica da elite e sociedade branca em geral, adversa a ela, a representação regional é de que a ação do exército no Vale do Javari teria contribuído decisivamente para amansar a população autóctone da região (COUTINHO, 2017, p. 94). Não há nada de mais selvagem em uma sociedade do que utilizar a força, e de maneira desigual, a aquele que julga ser inimigo.

Apesar das inúmeras irrupções civis-militares realizadas em ambos os lados da fronteira, os indígenas no Javari sempre se mostraram resilientes e aguerridos, a população da dita sociedade nacional continuou a passar, ocasionalmente, por episódios realizados por índios que objetivavam a captura de mulheres e crianças (COUTINHO, 2017, p. 99).

> Assim, ao chegar no 9º Pelotão de Fronteira de Estirão do Equador, em 1969, o servidor da Funai Raimundo Pio de Carvalho Lima foi informado pelo capitão Pádua, comandante daquela unidade do Exército, sobre "acontecimentos havidos entre índios e seringueiros, no igarapé Santana, afluente do Javari, próximo ao referido pelotão, rio acima, quando fôra raptada por índios, uma criança de uns 12/13 anos de idade, do sexo feminino, fato ocorrido em 21/08/69" (LIMA, 1969, p. 2 *apud* COUTINHO, *ibid*.)

Na análise das relações históricas inseridas na região Javariana, importa-se o asseverado por Silva Freitas (2017, p. 77), quando diz que "foram vários e fundamentais os problemas raciais que se inscrevem no novo mapa do mundo quando o capitalismo se torna

global, como modo de produção e processo civilizatório". O *modus operandi* das correrias já não se adequava a realidade global, não obstante o epiteto "selvagem" persistia noutras nuances que é possível aferir a partir da contribuição de Silva Freitas (2017, p. 77-78):

> As "ondas de racialização do mundo", tais como Octavio Ianni as trata, guardam relação de proximidade com que Robert Kurz chama de "um segundo desencantamento do mundo", que à diferença do "primeiro", de compreensão Weberiana, corresponderia a uma inversão da racionalidade da "biologização do social": envolto na legitimidade da aparência científica, o irracionalismo varre as relações sociais da história e dos fundamentos filosóficos do seu desenvolvimento. Assim mediante reducionismos da sociedade à natureza, revaloriza "fatores simifísicos ou semibiológicos" capazes de reforçar os racismos que, hoje, entram no plano do mercado como um dos indicadores da concorrência. "Biologizando" o social, é possível reafirmar predisposições genéticas da condição de subalternos, as quais justificam as intolerâncias étnicas e o poder de defesa da superioridade racial e de um modo de produção com amparo em nacionalismo, em particularismos.

Num novo contexto global, os "novos" empreendimentos do Estado pensados para o Vale do Javari passaram a contar então com outra "mão amiga", o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), que depois (1967) se transformou na Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Tem-se a gênese da política indigenista brasileira, como parte das estratégias de ocupação da Amazônia Legal. Esses projetos econômicos, políticos e ideológicos fizeram com que o SPI e a Funai funcionassem como executores de uma ação indigenista, sem impedir a implementação dos mesmos (BIGIO, 2007). Corrobora à discussão Roberto Cardoso de Oliveira (1988, p. 22) quando infere que na perspectiva de manter a sobrevivência dos índios "enquanto passagem de um estado evolutivo a outro mais avançado na escala do progresso da humanidade": "Alimentou as práticas indigenistas adotadas pelo Estado, como as políticas de pacificação, de assistência e proteção". Ainda em sua contribuição nesta temática o autor postula que "talvez o maior erro da política indigenista então aplicada foi o de ignorar tacitamente a possibilidade de diálogo entre o órgão federal e as lideranças indígenas [...]" (OLIVEIRA, 1988, p. 22-23).

É possível aferir que as entradas do capital no Javari, a partir de suas frentes de exploração das florestas, interferiram na cultura e movimentação espacial dos povos indígenas. Helena Welper (2009, p. 87), ao estudar o povo indígena Marubo, acrescenta que os relatos de seus interlocutores indígenas, demonstram o quanto a movimentação espacial dos antepassados Marubo esteve determinada pela exploração econômica desta região.

Silvio Cavuscens e João Lino de Oliveira Neves (1986, p. 9), indexam que no Vale do Javari além de investimentos de bancos na economia da borracha e da madeira, foram propostos e realizados outros projetos privados de colonização, bem como que a Região foi alvo de interesse da empresa estatal Petrobras, na realização de trabalhos e estudos, principalmente em área de grupos arredios, o que segundo os autores atingiu ainda mais a sobrevivência povos indígenas do Javari.

Importantes ponderações quanto ao interesse de Estado na região do Alto Solimões, são expostos por Cavuscens e Neves (*ibid.*). Destacam que por se encontrar numa área de fronteira a Região já estava incluída prioritariamente em outros projetos desenvolvimentistas e de colonização, como meios de ocupar áreas consideradas pelo Conselho de Segurança Nacional (CSN), bem como salvaguardar a soberania nacional. Aquela época (segunda metade dos anos 1980), o governo federal anunciava através de seu Ministro dos Transportes, a reabertura da rodovia Perimetral Norte (BR- 307) que ligaria as cidades de Cruzeiro do Sul (Acre) a Benjamim Constant (no Amazonas). Pretendia-se dá um grande impulso econômico à Região, o que segundo os autores, significaria profundas mudanças na estrutura sócio-política da região, atingindo violentamente os povos indígenas.

A partir das contribuições trazidas por Corrêa da Silva (2012, p. 24), infere-se que em recônditos amazônicos, tal como o Vale do Javari, a incursão histórica analisada admite assegurar que embora "qualitativamente diferenciadas as questões econômicas e sociais estão articuladas aos arranjos da economia mundial; arranjos esses que congelaram a mobilidade dos indivíduos e desviaram a dinâmica dos recursos e das economias para outras regiões de interesse da economia e das relações internacionais".

Os estudos realizados sobre os processos de ocupação no Vale do Javari, bem como as ações do Estado Brasileiro voltados para esta região apontam para a denunciante situação do abandono e da produção da pobreza, esta provocada pelos ciclos de exploração e insuficiência das políticas públicas (CORRÊA DA SILVA, 2012, p. 334).

Somatizam na região Javariana as questões de desigualdades sociais oriundas das relações econômicas capitalistas do contexto da chamada globalização, tal como afirma Corrêa da Silva (2012, p. 176), tem-se o mito que esta (a globalização) "propiciará uma ideia de eliminação de fronteiras, interdependência e oportunidades de se competir em igualdade para uma ordem da economia mundial". Contudo, o que se vê no Vale do Javari é a pauperização e precarização das políticas públicas, bem como suas agencias de Estado e uma

tentativa do Estado em esquivar-se cada vez mais e ir se desresponsabilizando na introdução de ONG´s para a efetivação de atividades e programas juntos aos povos indígenas.

Como assevera Corrêa da Silva (*Idem*, p. 25), "a desigualdade e a pobreza foram se tornando mais visíveis, produzindo uma centena de excluídos de bens e serviços que lutam pela sobrevivência no dia a dia. Sobrevivência que não é somente de bens materiais, mas até mesmo afetivos". Dessa maneira, corrobora a autora, "a questão social" se expressa na região em busca de melhores condições de vida e trabalho e, consequentemente, de proteção.

CAPÍTULO II

ENTRE A FRENTE DE ATRAÇÃO E A FRENTE DE PROTEÇÃO SOCIAL[41].

2.1 A Terra Indígena Vale do Javari: da criação à proteção.

A Fundação Nacional do Índio (1967), oficialmente se fez presente na região da Bacia do Alto rio Solimões, através da Portaria nº 212/1969. O intento se deu através com a criação da Ajudãncia Móvel do Solimões, diretamente subordinada à 1ª Delegacia Regional (DR), em Manaus, com abrangência, entre outras zonas, sobre as bacias dos rios Javari, Curuçá, Ituí

> Atendendo à Ordem de Serviço nº. 26, de 07.10.1969, o servidor Raimundo Pio de Carvalho Lima, acompanhado pelo chefe do Posto Indígena Tikuna, Bernardo Muller, realizou uma viagem de inspeção ao longo dos rios Javari, Curuçá, Itaquaí e Ituí. No relatório apresentado ao chefe da 1a DR, o referido servidor propôs a instalação de postos indígenas nesses quatro rios, aos quais deveriam ser subordinados "subpostos" devido à vastidão da "área fronteiriça a ser trabalhada". No Javari, segundo ele, os indígenas estariam sofrendo a "influência de elementos estranhos (segundo tudo indica), certamente, de não brasileiros", colocando-os "em situação desfavorável perante a opinião pública, causando o despovoamento de áreas enormes, e a imolação de vidas preciosas, no caso, do próprio dono da terra – o índio" (Lima 1969: 10).75 No entanto, ao avaliar a proposta de criação dessas unidades, um despacho acostado aos autos do Processo FNI/BSB/3076/69 julgou, em dezembro do mesmo ano, "inoportuna" a criação de postos indígenas nos rios Javari e Curuçá, onde já havia a previsão de serem "implantadas Colônias Indígenas de Fronteira, consoante se verifica do 'Plano de Integração Indígena' submetido ao Senhor Ministro de Estado do Interior". Nesse sentido, opinava "pela manutenção do projeto já existente, sendo certo que a C.I. [Colônia Indígena] do Curuçá será localizada à margem esquerda do rio do mesmo nome, para atrair os grupos Maioruna e Marubo [sic]". Em 1972, no âmbito da 1a DR da Funai, o sertanista Sebastião Amâncio da Costa propôs a criação do "Parque Nacional Indígena do Vale do Javari", abrangendo a área dos rios Javari, Curuçá, Ituí e Itaquaí, como forma de "impedir a escravização e exploração do índio por parte da sociedade envolvente e garantir a posse e o usufruto dos filhos da terra. (COUTINHO, 1998, p.74).

O projeto desenvolvimentista à época focava de sobremaneira a construção de estrada no forte objetivo de interligar todo o país. Além das forças militares do exército nas fronteiras as FUNAI, se tornava outro braço do governo no intento. Em 1971, em apoio à construção da

[41] Para fins de análise nesta tese de Proteção Social adotou-se o marco legal trazido pela Constituição de 1988, e como marco teórico as contribuições trazidas pela profa. Dra. Aldaíza Sposati (2004, 2008, 2009, 2012, 2018, 2019)

Rodovia Perimetral Norte e às atividades de pesquisa e prospecção de petróleo e gás natural realizada pela PETROBRAS, inaugurou suas atividades na região Javariana, instalando os Postos Indígenas de Atração (PIA) próximos às aldeias dos índios "arredios" (Welper, 2009, p.86). Este contexto é bastante evidenciado e trabalho Walter Coutinho, em seus estudos sobre a população Matsés no Vale do Javari

> (...) permitir, paralelamente, a continuidade da construção da estrada e dos trabalhos de prospecção de petróleo na bacia do rio Jaquirana, a Funai iniciou, em meados de 1973, os trabalhos de atração dos Matsés que ocupavam o igarapé Lobo, instalando no ano seguinte um posto indígena na foz desse afluente do médio Jaquirana, o qual começou a funcionar, todavia, sem qualquer infraestrutura condizente ou recursos materiais e humanos apropriados. Dentre as cinco frentes de atração organizadas no âmbito da 1ª DR, em 1974, três localizavam-se no Vale do Javari (Rio Javari, Rio Ituí e Rio Curuçá).
>
> No entanto, tendo em vista os ataques perpetrados por índios isolados (Korubo) na área do rio Itaquaí, o órgão indigenista planejava concentrar seus funcionários em uma "superfrente de atração" que atuaria nessa outra região. Entendiam os funcionários da Funai que a retirada de sertanistas da frente de atração que atuava no Jaquirana não acarretaria riscos, "pois ali existem muitos trabalhadores da Petrobrás, que pesquisam em pontos vizinhos ao território peruano" e, apesar da presença de índios potencialmente hostis na área, não se deveria "esperar um ataque deles aos homens da Petrobrás, porque evitam atritos onde há um grande contingente de pessoas". Ao que parece, após as visitas efetuadas ao igarapé Lobo em 1973 e 1974 pelo sertanista Sebastião Amâncio do Costa, responsável pela "atração" dos Matsés, a Funai optou por manter um contingente de funcionários reduzido no local. Essa tendência somente foi temporariamente revertida após o conflito entre os próprios Matsés, ocorrido em 1978, que envolveu também parte dos índios estabelecidos no igarapé Choba. (COUTINHO, 2017, 128).

Melatti (1981, p.31), partícipe também do processo de estudo e identificação para a criação da Terra Indígena Vale do Javari, aponta que na década seguinte, o órgão indigenista enviou três equipes que tinham como missão "estudar a situação das terras e a possibilidade de criação de um Parque". Em 1985, já como resultado da Proposta de Parque enviada pela equipe, a FUNAI restringiu a entrada de regatões, que não mais poderiam ultrapassar os PIA instalados no médio curso dos rios Ituí e Curuçá. Em 1998, o território foi finalmente homologado como Área de Proteção Etnoambiental (portaria 818/1998), tendo início, no mesmo ano, o cadastramento dos ocupantes da região, que seriam retirados e indenizados.

Numa perspectiva cronológica acerca do processo de identificação e reconhecimento para a *posteriori* constituir-se o que hoje é o território da TI Vale do Javari, transcorreram

quase trina anos até a sua homologação final. Houve algumas propostas quanto à metodologia e modelo que a então Reserva Indígena iria constituir.

Num esforço de compilação desse processo e corroborando para a oficialização da criação dessa TI várias foram as forças da sociedade brasileira e internacional neste processo ligadas e aliadas aos movimentos indígenas então surgindo na época. Surgiu a "Campanha Javari", com o foco de denunciar o descaso para com a região e a necessidade urgente de ação indigenista nestes confins amazônicos.

> O Brasil precisa olhar para trás. Precisa ver por onde tem passado a máquina do progresso, lembrar os mais de 700 grupos indígenas sacrificados durante os últimos 400 anos. Se os Marubo, Matis, Kanamari, Tsohom Dyapá, Matsés, Kulina do Javari, não tem como manifestar o seu pensamento ao governo brasileiro, existem muitos índios e mesmo gente não indígena, que fará essa luta dos "sem vozes" do Javari chegar ao ouvido das autoridades e, mais importante, ao coração das pessoas que ainda têm respeito pela vida. A União das Nações Indígenas (UNI) estará junta nesta Campanha Javari coordenada pela OPAN e pelo CIMI, exigindo a retirada imediata de todos os invasores da área Javari e a consequente demarcação desse território indígena. Mas esta tarefa não é só nossa, a sobrevivência dos povos indígenas diz respeito à integridade moral da Nação Brasileira. (Airton Krenak - Coordenação Nacional – UNI, São Paulo, junho de 1986).

Na região Javariana à época de seus estudos de identificação, delimitação e demarcação, era habitada por cerca de doze sociedades indígenas diferentes, que se diferenciam tanto em termos de língua e cultura como também em relação ao grau de contato com a sociedade envolvente. Segundo aponta o Relatório de Demarcação de COUTINHO (1985), os grupos que do território foram assim identificados: "índios do Alto Jutaí, índios do Jandiatuba, Kanamari, Korubo, Kulina (Arawá), Kulina (Pano), Marubo, Matis, Mayá, Mayoruna, Tukano e outros".

No que tange a convivência entres eles e a sociedade envolvente, Coutinho (1985) destacou que os Kanamari, Kulina (Arawá), Kulina (Pano), Marubo, Matis e Mayoruna mantinham contato intermitente com a sociedade regional; no entanto os índios do Alto Jutaí, Índios do Jandiatuba; Korubo, Mayá, Tukano, e outros ainda eram pouco conhecidos. Configurando-os como "isolados"[42] na floresta, e que por vezes encontravam-se eventualmente com madeireiros e ribeirinhos, com os quais mantiam relações via de regra conflituosas.

[42] Essa discussão será tratada um pouco adiante.

Em sua descrição mais densa Coutinho (1985, p.19), destacou ainda que estes grupos indígenas são pertencentes em conjunto, a pelo menos três famílias linguísticas distintas a saber: os Kulina originários do rio Curuçá, os Marubo, os Matis, os Mayoruna, e provavelmente os Korubo e os Mayá, falam línguas da família Pano; os Kanamari e os Tukano falam línguas da família Katukina; e os Kulina que têm ocupado afluentes do rio Itacoaí, falam uma língua da família Arawá. Na descrição quanto aos indígenas do Alto Jutaí, o antropólogo destacou ignora-se a língua falada, bem como ainda a língua falada pelos Índios do Jandiatuba, todavia, supôs pertencerem, como os demais povos da região, às famílias linguísticas Katukina ou Pano.

Tendo em vista o que constou no Processo FUNAI/BSB/1074/80, e considerando o Resumo do Relatório de Identificação e Delimitação, de autoria do antropólogo Walter Coutinho Jr., o Presidente da FUNAI, em 1998, acolheu face às razões e justificativas apresentadas o reconhecimento dos estudos de identificação e delimitação da Terra Indígena Vale do Javari de ocupação dos respectivos povos indígenas. Tendo como superfície e perímetro aprovados de 8.457.000 hectares e 2.140 km respectivamente, localizada nos municípios de Atalaia do Norte, Benjamim Constant, Jutaí e São Paulo de Olivença, Estado do Amazonas. A redação final do estudo tem como Resumo a seguinte delimitação:

> A terra indígena Vale do Javari está situada no extremo meso-ocidental da Amazônia brasileira, na região central entre o curso do rio Solimões, ao Norte, e o médio rio Juruá, ao Sul. Foi inicialmente identificada e delimitada pela FUNAI através dos Grupos de Trabalho constituídos pelas Portarias n° 720/E, n° 721/E, e n°722/E, todas do dia 14.05.80, sendo a primeira delas modificada posteriormente pela Portaria n° 737/E, de 13.06.80. Com base nos relatórios encaminhados pela segunda e pela terceira dessas equipes, responsáveis pelo levantamento referente aos rios Ituí/Itaquaí e Jandiatuba/Jutaí, respectivamente, e a despeito do não encaminhamento do relatório da primeira delas, responsável pelo levantamento dos rios Javari/Curuçá, foi formulada uma "Proposta de Criação do Parque Indígena do Vale do Javari", abrangendo uma superfície de 5.800.000 ha e perímetro de 1.750 km. As divergências no encaminhamento desta proposta resultaram na constituição do Grupo de Estudo Javari pela Portaria n° 1.791/E, de 24.10.84, o qual sugeriu a interdição de uma área com superfície de 8.338.000 ha e perímetro de 1.500 km, efetivada no ano seguinte pela Portaria n°1.849/E, de 08.04.85. Paralelamente, através da Portaria n° 1.848/E, de 23.03.85 (alterada pelas Portarias n° 1.855/E, de 15.04.85, n° 1.867/E, de 10.05.85, n° 1.886/E, de 17.06.85, n° 1.927/E, de 16.08.85, e n° 1.937/E, de 16.09.85), determinou-se o deslocamento de um grupo de servidores e indigenista à "Área Indígena Parque do Vale do Javari" para procederem estudos visando a redefinição de limites e a complementação dos dados etnográficos. O relatório encaminhado por este GT propôs a manutenção, em suas linhas gerais, dos limites interditados no ano anterior, recomendando além disso o

> reconhecimento de áreas ocupadas por índios isolados e a adequação de parte dos limites a divisores naturais.
>
> Com a edição do Decreto n° 22, de 04.02.91, foi instituída uma Comissão Especial de Análise (CEA) pela Portaria n° 398, de 26.04.91, para analisar e manifestar-se sobre o aproveitamento dos trabalhos de identificação e delimitação de terras indígenas realizados anteriormente, relacionando-se a TI Vale do Javari (n° 68) no anexo integrante da referida portaria. Embora a CEA tenha solicitado em sua 23a Sessão Ordinária, realizada em 30.10.91, que fosse colhida a anuência das comunidades indígenas do Javari à área interditada, tal não chegou a ser efetivado. Assim, tendo em vista a necessidade de encaminhar o procedimento administrativo para a demarcação dessa terra indígena, a FUNAI constituiu através das Portarias n° 174/PRES, de 10.03.95 (alterada pelas Portarias n° 311/PRES, de 05.04.95, e n° 354/PRES, de 19.04.95), e n° 158/PRES, de 09.04.96 (alterada pela Portaria n° 275/PRES, de 08.05.96), um novo grupo técnico com a finalidade de complementar os trabalhos para a revisão e atualização dos dados relativos à terra indígena Vale do Javari, cujo relatório é aqui resumido. Finalmente, tendo em vista o disposto no art. 7o do Decreto n° 1.775, de 08.01.96, a Presidência da FUNAI estabeleceu através da Portaria n° 810, de 25.09.96, "restrição ao direito de ingresso, locomoção e permanência de pessoas estranhas aos quadros da FUNAI na Terra Indígena Vale do Javari, pelo prazo de três anos a contar de sua publicação".

O processo de identificação e demarcação só foi possível mediante o envolvimento, tal como asseverado anteriormente, de uma ampla participação nacional e internacional. O processo de delimitação de limites só foi possível devido ao PPTAL - Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal, parceria realizada entre a Organização Alemã GTZ e o Governo Brasileiro, após grande apelo e participação do movimento indígena nacional e do Vale do Javari que surgiu como protagonista de todo o processo demarcatório (MATOS, 2006)[43].

A discussão trazida nessa tese no Capítulo I, itens 1.2 e 1.3 trazem o contexto dos (des)encontros interétnicos vivenciados na região Javariana, que também são elencados no processo de demarcação da TI. Tal como assevera o Relatório de 1985 (p.21), "a configuração étnica do Vale do Javari resultou tanto das inter-relações historicamente mantidas entre as diversas sociedades indígenas da região quanto do contato mantido por cada uma delas com a sociedade regional".

A região Javariana, foi densamente ocupada por diversos povos originários permanecendo o seu território, em que pese por vezes invadidos, incontestavelmente sob os

[43] Sobre o movimento indígena do Vale do Javari há alguns estudos realizados, com destaque para o de Maria Helena Ortolan Matos **Rumos do Movimento Indígena no Brasil Contemporâneo: Experiências Exemplares no Vale do Javari.**

domínios dos indígenas pós-segunda metade do século passado. Todavia, a presença do não-índio deixou consequências nefastas, tal como destaca Coutinho (1985, p.24):

> (...)as consequências da intensa exploração do caucho e da seringa patrocinada por brasileiros e peruanos, que atingiu seu auge nesta parte do vale amazônico no período de 1890 a 1910, foram incomensuráveis para os povos indígenas. As perdas demográficas decorrentes de epidemias, conflitos, migrações forçadas, escravização ou do puro extermínio através das famosas "correrias", alteraram profundamente o quadro etnográfico e histórico até então vigente no Javari.

Ao tempo de sua demarcação, o cômputo da população indígena que habitava a TI Vale do Javari somava 3.027 índios. Segundo, os documentos da demarcação, cerca de um terço deste total, foi constituído por estimativas referentes a grupos isolados. Coutinho (1985, p.20), destacou que considerando a população originária do Javari que habitava as proximidades da terra indígena, mas fora de seus limites, existente na TI Lameirão e a encontrada nas cidades de Atalaia do Norte, Benjamin Constant e Tabatinga, a soma alcançava à época 3.292 índios.

Uma das características singular da TI Vale Javari, é a presença densa de diversos povos indígenas vivendo em isolamento voluntário, como colocado anteriormente, no capítulo I. No Brasil, são 114 registros, sendo 28 já confirmados e os demais 86 permanecem em investigação quanto à sua existência. Esses registros estão praticamente localizados no bioma amazônico, estando apenas dois localizados fora dele (o da Ilha do Bananal, no Tocantins, e o Ava Canoeiro, no norte de Goiás, ambos em fase de investigação) (FUNAI, 2019). A região Javariana é a considerada com a maior concentração de índios "isolados" no mundo. Destes registros, 16 estão no Vale do Javari, sendo dez já confirmados pela FUNAI da existência de grupos de indígenas.

No presente, a discussão sobre a sobrevivência física e cultural destes grupos bem como dos recém-contatados está centrada nas intensas coações de ordem territorial e imunológica sofridas no passado recente, e certamente ainda em curso, provocadas pelos encontros e conflitos com madeireiros, pescadores e caçadores, que penetram indevidamente no interior da terra indígena.

Diante a *expressividade* posta no Vale do Javari e as políticas públicas aqui executadas, faz-se necessária trazer a discussão o uso do termo "isolados". A Lei 600.1 em seu artigo 4º. preconiza que *índios isolados* "são quando vivem em grupos desconhecidos ou de que se possuem poucos e vagos informes através de contatos eventuais com elementos da

comunhão nacional". Todavia, da década de 1970 até a presente data, um dos aspectos e garantias constitucionais que mais se avançou quanto a visão indigenista no Brasil foi a política de Estado para os "isolados". Desde 1987, ano que se deu início a política de Estado do não-contato, o conceito de índios isolados tem ganhado a atenção de vários indigenistas e estudiosos da área. Superada, legalmente, a concepção da necessidade integracionista e trazendo o conceito de interação social a FUNAI (2009), diz que:

> Povos indígenas isolados" se refere especificamente a grupos indígenas com ausência de relações permanentes com as sociedades nacionais ou com pouca frequência de interação, seja com não-índios, seja com outros povos indígenas e.
>
> Povos indígenas de recente contato" são aqueles grupos que mantêm relações de contato permanente e/ou intermitente com segmentos da sociedade nacional e que, independentemente do tempo de contato, apresentam profundas singularidades em sua relação com a sociedade nacional, mantendo fortalecidas suas formas de organização social e suas dinâmicas sociais e políticas próprias, definidoras de sua relação com o Estado e a sociedade nacional, com alto grau de autonomia em relação a esta.

Em que pese à discussão e política pública voltada para os isolados ter tido significativos avanços, no entanto, tal como ressalta Amorim (2017), há uma concordância que "o conceito "isolado" não representa plenamente as complexas e distintas estratégias desenvolvidas pelos povos ou grupos assim classificados. Entretanto, entre os estudiosos da temática, tal como assevera esse mesmo autor, há um dissenso sobre qual(is) seria(m) o(s) termo(s) mais adequado(s) a ser utilizado, imputando então o uso comumente utilizado do termo *isolados*, inclusive pelas políticas públicas no Brasil e no Peru.

Defende-se que, embora o atual Estado Brasileiro, Democrático de Direitos, fruto do amadurecimento de sua sociedade e dos movimentos que dela surgiu, tenha uma avançada legislação indigenista contemporânea, a atuação institucional de seus agentes de estado, para com os povos indígenas, revela apenas expressões indigenistas pautadas, num compromisso por vezes individual e outras tantas coorporativas à causa indígena de contribuir com a sobrevivência dos povos originários do Brasil.

A proteção destas terras, está assegurada em marcos legais, tendo a FUNAI, em nome da União, sua responsável maior, tal como preceituado em nossa Constituição no Capítulo VII- Dos Índios:

> Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

> § 1º - São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.
>
> § 2º - As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.
>
> § 3º - O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei.
>
> § 4º - As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis.
>
> § 5º - É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, "ad referendum" do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco.
>
> § 6º - São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa-fé.
>
> § 7º - Não se aplica às terras indígenas o disposto no art. 174, § 3º e § 4º.
>
> Art. 232. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo.

Os artigos 231 e 232 são premissas para que a atuação de Estado de fato possa ocorrer de acordo com o pacto constitucional. Para a execução de tal missão a FUNAI deve se fazer presente, capitanear e articular todas as ações para fim de alcance à efetividade dos direitos indígenas. Segundo a FUNAI (2020), de acordo com a Constituição Federal vigente, (CF/88, Lei 6001/73 – Estatuto do Índio, Decreto n.º1775/96), **os povos indígenas detêm o direito originário** e o usufruto exclusivo sobre as terras que tradicionalmente ocupam. As fases do procedimento demarcatório das terras tradicionalmente ocupadas, são definidas por Decreto da Presidência da República e atualmente consistem em:

- **Em estudo:** Realização dos estudos antropológicos, históricos, fundiários, cartográficos e ambientais, que fundamentam a identificação e a delimitação da terra indígena.

- **Delimitadas:** Terras que tiveram os estudos aprovados pela Presidência da Funai, com a sua conclusão publicada no Diário Oficial da União e do Estado, e que se encontram na fase do contraditório administrativo ou em análise pelo Ministério da Justiça, para decisão acerca da expedição de Portaria Declaratória da posse tradicional indígena.
- **Declaradas:** Terras que obtiveram a expedição da Portaria Declaratória pelo Ministro da Justiça e estão autorizadas para serem demarcadas fisicamente, com a materialização dos marcos e georreferenciamento.
- **Homologadas:** Terras que possuem os seus limites materializados e georreferenciados, cuja demarcação administrativa foi homologada por decreto Presidencial.
- **Regularizadas:** Terras que, após o decreto de homologação, foram registradas em Cartório em nome da União e na Secretaria do Patrimônio da União.
- **Interditadas**: Áreas Interditadas, com restrições de uso e ingresso de terceiros, para a proteção de povos indígenas isolados.

2.2 Estratificando a FUNAI no Vale do Javari.

A Fundação Nacional do Índio- FUNAI é **o órgão indigenista oficial do Estado brasileiro.** Criada por meio da Lei nº 5.371, de 05 de dezembro de 1967, vinculada ao Ministério da Justiça e Segurança Pública, sendo a coordenadora e principal executora da política indigenista do Governo Federal. Tem como missão institucional proteger e promover os direitos dos povos indígenas no Brasil. Tais premissas estão respaldadas ainda nas normativas mais recentes, reguladoras de sua atuação, os eu ESTATUTO (DECRETO Nº 9.010, DE 23/03/2017) e o REGIMENTO INTERNO (Portaria. Nº 666/PRES, DE 17/07/2017).

À FUNAI cabe promover a demarcação administrativa das terras tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas, por meio dos estudos de identificação e delimitação, demarcação física, regularização fundiária, além de monitorar e fiscalizar as terras indígenas. Este órgão indigenista também deve coordenar e implementar as políticas de proteção aos povos isolados e de recente contato. É, ainda, seu papel promover políticas voltadas ao desenvolvimento sustentável dos povos indígenas em suas terras. Promover ainda ações de gestão territorial e ambiental orientadas pela Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI), o que inclui iniciativas de etnodesenvolvimento, apoio à elaboração, implementação e monitoramento de Planos de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA), conservação e recuperação de recursos naturais nas terras indígenas, acompanhamento de políticas ambientais que afetam os povos indígenas, além de atuar no controle e mitigação de possíveis impactos ambientais decorrentes de interferências externas às terras indígenas (FUNAI, 2017).

Compete, também, ao órgão estabelecer a articulação interinstitucional voltada à garantia aos povos indígenas do acesso diferenciado aos direitos sociais e de cidadania, por meio do monitoramento das políticas voltadas à seguridade social, à educação escolar indígena, bem como do fomento e apoio aos processos educativos comunitários tradicionais e de participação e controle social (idem).

A atuação da FUNAI, coadunando aos preceitos da Constituição Federal Brasileira de 1988, deve está orientada por diversos princípios, dentre os quais se destaca o reconhecimento da organização social, costumes, línguas, crenças e tradições dos povos indígenas, buscando o alcance da plena autonomia e autodeterminação dos povos indígenas no Brasil, contribuindo

para a consolidação do Estado democrático e pluriétnico. Em consonância ao Capítulo VIII da Constituição de 1988 da República Federativa do Brasil, em seus artigos 231 e 232 e Decreto nº 1775, de 08 de janeiro de 1996; Portaria MJ nº 14, de 09 de janeiro de 1996, cabe ao órgão de Assistência ao Índio a demarcação das Terras Indígenas, bem como a articuladoras das políticas públicas voltadas para os povos indígenas.

Para fins de ter a execução de sua missão institucional implementada o órgão indigenista oficial, conta com uma vasta estrutura organizacional (ver anexo). Funcionando como uma autarquia e tem a gestão pautada numa diretoria colegiada, composta por três diretores mais um Presidente do órgão. Domiciliada em Brasília, a sede da FUNAI, num domínio federal, tem como ações estratégicas o diálogo, acompanhamento e intermediações junto a todas as áreas do Governo Federal a fim de qualificar, contribuir e articular ações para que as políticas públicas voltadas para os povos indígenas em todo e qualquer lugar do Brasil possa ser executadas em colaboração dos entes federados.

No âmbito de seu alcance territorial, este órgão tem uma vasta capilaridade nacional, a partir de suas unidades descentralizadas. Sendo estes, o Museu do Índio com sede na cidade do Rio de Janeiro, e outras 35 Coordenações Regionais (CR), dispersas pelo território brasileiro. Segundo a Portaria. Nº 666/PRES, de 17/07/2017, que regulamenta a atuação indigenista brasileira, em seu, Art. 206, diz que compete a CR:

> I - Supervisionar técnica e administrativamente as Coordenações Técnicas Locais, exceto aquelas que estejam subordinadas às Frentes de Proteção Etnoambiental ou a outros mecanismos de gestão localizados em suas circunscrições, e representar política e socialmente o Presidente da Funai em sua circunscrição;
>
> II - Coordenar e monitorar a implementação de ações relacionadas às administrações orçamentária, financeira, patrimonial e de pessoas, realizadas pelas Frentes de Proteção Etnoambiental;
>
> III - coordenar, implementar e monitorar as ações de proteção territorial e a promoção dos direitos socioculturais dos povos indígenas;
>
> IV - Implementar ações de promoção ao desenvolvimento sustentável dos povos indígenas e de etnodesenvolvimento econômico;
>
> V - Implementar ações de promoção e proteção social dos povos indígenas;
>
> VI - Preservar e promover a cultura indígena;
>
> VII - apoiar a implementação de políticas para a proteção territorial dos povos indígenas isolados e de recente contato;
>
> VIII - apoiar o monitoramento territorial das terras indígenas;
>
> IX - Apoiar as ações de regularização fundiária de terras indígenas sob a sua circunscrição, em todas as etapas do processo;

> X - Implementar ações de preservação do meio ambiente;
>
> XI - implementar ações de administração de pessoal, material, patrimônio, finanças, contabilidade e serviços gerais;
>
> XII - monitorar e apoiar as políticas de educação e saúde para os povos indígenas;
>
> XIII - elaborar os planos de trabalho regional;
>
> XIV - promover o funcionamento do Comitê Regional em sua área de atuação da gestão.

Igualmente assegurado no seu Regimento Interno (FUNAI, 2017), as CR´s, também possuem organograma estrutural, para que no campo organizacional *pudessem* se planejar e executar suas ações, sobretudo com fim de subsidiar as Coordenações Técnicas Locais. Esta estrutura, prever a seguinte disposição administrativa:

> Art. 207. À Divisão Técnica (DIT)
> Art. 208. Ao Serviço de Apoio Administrativo – Sead
> Art. 209. Ao Núcleo de Gestão de Pessoal Nupes
> Art. 210. Ao Serviço de Planejamento e Orçamento – Seplan
> Art. 211. Ao Serviço de Gestão Ambiental e Territorial – Segat
> Art. 212. Ao Serviço de Promoção dos Direitos Sociais e Cidadania – Sedisc

Todavia, nem todas as Coordenações Regionais da FUNAI, teve garantida essa estrutura administrativa. A jurisdição de cada CR é regulamentada e definida em normativas internas.

A Terra Indígena Vale do Javari foi homologada no ano de 2001, e compreende uma grande extensão territorial, estimada ao tamanho do país de Portugal (compreende 8.544.448 hectares de terras demarcadas, abarcando cinco municípios, como já mencionados) e está localizada numa região que delimita a fronteira física entre Brasil e Peru. Banhado pela bacia hidrográfica do Rio Javari com seus rios afluentes (Médio Rio Javari, Baixo e Médio Rio Curuçá, Médio e Alto Rio Ituí, Rio Itacoaí e Alto Rio Jaquirana), a Terra Indígena Vale do Javari, possui atualmente sessenta e três aldeias, está sob a jurisdição da Coordenação Regional Vale do Javari - CRVJ, que tem sua sede na cidade de Atalaia do Norte, município do interior do Amazonas-Brasil.

A região Javariana esteve circunscrita a outra estrutura da FUNAI, a saber: Administração Executiva Regional (AER) e Coordenação Regional Vale do Juruá, tendo sempre sua sede no mesmo município de Atalaia do Norte. Com a reestruturação do ano de 2009, esta Unidade estava apontada para ser transferida à cidade de Cruzeiro do Sul e criarem uma Subunidade no Vale do Javari, uma Coordenação Técnica Local. Após diversos encontros, articulações e mobilização dos indígenas do Vale do Javari, em 2012, houve a

correta correção do nome, criando, portanto, a Coordenação Regional Vale do Javari, em Atalaia do Norte. A então Coordenação Regional Vale do Juruá passou a ter sede na cidade de Cruzeiro do Sul, tendo outras TI´s como jurisdicionadas.

Transcorridos dezenove anos de sua homologação (ocorrida em 2001), a densidade demográfica na TI Vale do Javari, saltou de 3.100 para **aproximadamente seis mil e duzentos indígenas (6.200) aldeados.** Oriundos das etnias Marubo, Kulina (Pano), Mayoruna, Matis, Kanamari, Korubo e Tsohom Dyapá. Depreende-se desde dado que, não obstante termos muito a avançar na política pública de demarcação de terras, inequivocamente esta se configura em uma ação de Estado de fato em prol da sobrevivência dos povos originários. Pouco menos de duas décadas depois de sua homologação a população indígena aldeada na TIVJ dobrou de tamanho. Concomitante a esse dado, faz-se importante destacar, que esses povos têm conservado em seu cotidiano, a convivência e experiência de seus costumes e línguas próprios, totalizando sete línguas indígenas diferentes no território das aldeias javarianas.

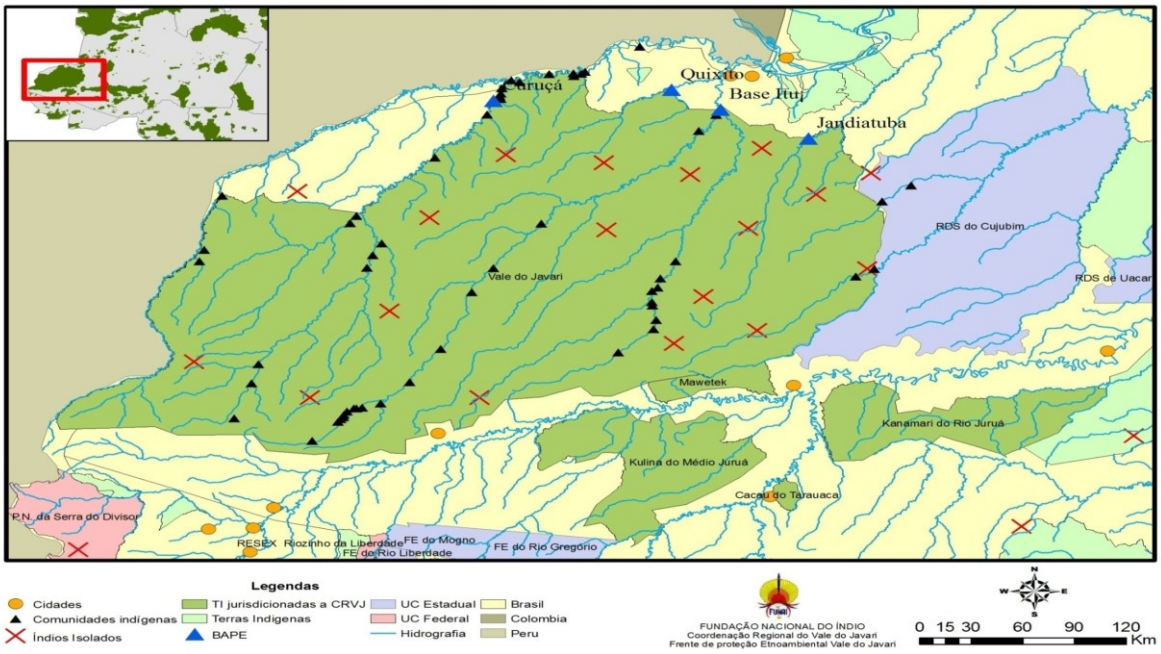
Quadro de fotos da diversidade étnica da TI Vale do Javari- Acervo CRVJ-FUNAI

A TI. Vale do Javari é a segunda maior terra indígena em área contínua do Brasil. Não há demarcação territorial por povo, e em relação a outras TI´s no Brasil, possui outra especificidade, além dos indígenas vivendo comunidades aldeadas (63), tem-se ainda o compartilhamento do território com as dezesseis referências (16) de grupos isolados e dois grupos recém-contatos. No interior de seu território há as três categorias de povos indígenas trabalhados na política indigenista brasileira, sendo os povos: aldeados, recém-contatados e isolados. Esta complexidade por si só envolve toda uma atenção e cuidado diferenciados com qualquer ação e ou política a ser pensada para este território. A *autonomia* de um povo não

pôde ser suprimida e ou posta em detrimento de outra. Como via de acesso à TIVJ, os rios constituem a forma de acesso mais importante ao seu interior, que não possui estradas, e lhe imputa um alto custo de logística para seu ingresso, seja no gasto de combustível e ou nos dias a serem percorridos. O "dia" é a *Unidade de Medida,* utilizada regionalmente para se calcular as distâncias a serem percorridos, o que varia dependendo da aldeia de destino.

Além desta TIVJ, a CRVJ tem sob sua responsabilidade, mais quatro TI´s, que estão localizadas na Bacia do Vale Juruá, sendo elas: Mawetek, Kulina do Médio Juruá, Kanamari do Juruá e Cacau de Tarauacá, abrangendo os municípios de Ipixuna, Eirunepé, Itamarati e Envira. Na bacia do "Médio" rio Juruá, a CRVJ atende os indígenas dos povos Kulina Madjhá, Kanamari, e Deni da TI Deni do Rio Xeruã[44]. Num cômputo das cinco TI´s circunscritas, têm-se mais dez (10) milhões de hectares de terras demarcadas sob a responsabilidade de atuação desta Unidade Gestora (UG).

Dentro da competência estipulada em Regimento, as CR´s são unidade gestoras, por tanto ordenam e administram os recursos que lhes chegam. A partir desta função cabe às Coordenações Regionais da FUNAI atuarem em comunidade indígenas aldeadas. O universo de atuação CRVJ compreende nove povos indígenas diferentes circunscritos para a prestação de serviços deste órgão indigenista. O cômputo total das comunidades aldeadas, são cento e trinta e três aldeias, doze mil indígenas contatados.



Mapa da jurisdição CRVJ-FUNAI

[44] Esta TI está sob a jurisdição da CR de Lábrea, todavia devido à dificuldade de acesso e logística muitos Deni são atendidos pela CRVJ, através da sub unidade CTL Eirunepé.

Dos povos indígenas vivendo em aldeias, os Korubo e Tsohom Dyapá, são lhes atribuída a categoria de povos recém-contatos e desta maneira estão sob a responsabilidade de outra Unidade da FUNAI no Vale do Javari, a Coordenação da Frente Proteção Etnoambiental Vale do Javari (CFPEVJ), que por sua vez não ordena despesa e depende da infraestrutura da CRVJ para ter sua atuação garantida.

Para fins de operacionalidade finalística a CRVJ conta com cinco Coordenações Técnicas Locais (CTL), sendo quatro no território Vale do Javari, todas com sede no prédio da Sede da CRVJ, e uma com sede própria na cidade de Eirunepé. Como parte organizacional no Vale do Javari, tem-se ainda quatro (04) Bases de Proteção, sendo destas três coordenadas pela Coordenação da Frente de Proteção Etno Ambiental Vale do Javari (FEVJ) e uma pela CRVJ, tal como exposto na imagem a seguir.

Unidades de Proteção Etno-ambiental (BAPE) da Terra Indígena Vale do Javari

Em sua estrutura funcional a CRVJ conta com dezenove servidores lotados, sendo que destes, cinco estão em vias de aposentadorias – possuindo mais de trinta anos de trabalho, três são pessoas que tem apenas cargos de Direcionamento Superior – DAS (são ocupantes de

cargos de confiança, sem vínculo efetivo com o governo federal), seis estão em estágio probatórios, dos quais destes, três são lotados na CTL Eirunepé e os outros dois são efetivados.

A jurisdição de cada CTL foi construída a partir da lógica de instalação de Postos Indígenas, que encontrada um "lugar estratégico" servia para atrair comunidades próximas e facilitar a atuação do Estado, viabilizando otimizar custos, a partir da disposição dos rios e seus afluentes. Um único deslocamento feito, a partir de indígenas que dispõem de meio transporte próprio, situação que não condiz com a grande maioria, pode computar de dez a quinze dias de percurso de uma aldeia até a cidade mais próxima que é a de Atalaia do Norte, nas condições mais adversas possíveis. Os deslocamentos tanto por indígenas quanto por não indígenas no interior da TI demanda de sobremaneira um esforço de programação, planejamento e desprendimentos.

O município sitiante da CRVJ amarga triste índice a serem destacados tais como o terceiro pior índice de desenvolvimento humano (IDH) [45] do Brasil e o primeiro pior do Estado do Amazonas. Essa região compreende uma área endêmica para as algumas doenças e agravos à saúde, tais como: malária, filariose, tuberculose, hepatites virais, área com maior incidência para mortes e mutilações com acidentes ofídicos, além de ser uma região de periculosidade fronteiriça, sendo rota de narcotraficantes, tráficos de pessoas e grande intensidade de ilícitos e crimes ambientais que envolvem comércio ilegal de madeira, tráfico de animais silvestres, atividades ilegais de garimpo e piscicultura.

No trabalho "Análise da Distribuição da Força de Trabalho da Fundação Nacional do Índio", o indigenista Helton Soares Santos (2018, p14), destacou que no Brasil em 2003 uma relação de 5,52 servidores na administração central por mil habitantes e que em 2008 esta situação caiu para 5,33. No alcance de análise de uma atuação de agentes de Estado atuando junto aos povos indígenas o número atual de servidores da FUNAI chega-se a uma relação de aproximadamente 2,59 servidores por mil habitantes.

Segundo Soares Santos (2018, p.68), analisando-se as unidades descentralizadas da FUNAI, percebe-se o quanto é complexa a administração deste órgão, pois está presente em todas as regiões do país e, em praticamente todas as unidades da federação, convivendo com

[45] O Índice de Desenvolvimento Humano (IDH), criado pela Organização das Nações Unidas (ONU), é um indicador da qualidade de vida de uma determinada população, medidos sobretudo pela o acesso a renda, educação e níveis de saúde da população. Uma das matérias veiculadas sobre a questão foi https://oglobo.globo.com/brasil/nas-cidades-com-10-piores-idhs-corrupcao-descaso-19823053

realidades e dificuldades diferentes, mas com uma estrutura administrativa fixa, que muitas vezes não se adapta à realidade. Pode-se perceber, continua o autor, que a maior parte da força de trabalho concentra-se nas regiões Norte, Nordeste e Centro-oeste, sendo que a maioria das unidades se concentram no Norte e Centro-oeste, o que evidencia que as unidades desta região estão com força de trabalho média menor do que as outras regiões.

A estrutura organizacional da CRVJ, embora tenha todos os cargos previstos no Regimento da FUNAI, há alguns anos não está completamente preenchida, pois o quadro de pessoal existente é insuficiente e não preenche a necessidade exigida. Além de não ter o número de servidores necessários aos cargos, os que têm não possuem e ou não são capacitados para ocupar os cargos ociosos. Uma grande deficiência do órgão indigenista é sobretudo na área meio, a chamada área administrativa.

No apagar das luzes do ano de 2018, esta pesquisadora, servidora efetiva da CRVJ, afastada de suas atividades laborais para fins desta pesquisa doutoral foi convidada a assumir o Cargo de Coordenadora Regional na condição de interina. A situação administrativa e da atividade fim de alcance aos direitos indígenas estava sendo denunciada por associações indígenas e até colegas de trabalhos, tendo sua capacidade de execução comprometida e seciada, além e estarem sofrendo assédio moral pela então administração vigente.

> É de conhecimento público e notório que o atual cenário da política brasileira tem colaborado para sucateamento deste Órgão Indigenista, contudo essa situação não é fruto apenas deste último ano, no entanto o que temos presenciado através da Coordenação Regional Vale do Javari, é que não há mais recursos para os povos indígenas, não há mais diálogo entre o atual Coordenador, com os indígenas das aldeias. O trabalho deste para com os indígenas tem se resumido à velha pratica do balcão de distribuição de gasolina. Entretanto, destaca-se aqui que a distribuição, não se pauta por uma questão de direitos ou situação de emergência de uma vulnerabilidade que alguns indígenas passam na cidade, se dá pelo critério criado pelo próprio Coordenador de sustentação dele no seu cargo. Não há de fato uma preocupação indigenista no alcance dos direitos dos povos indígenas do Vale do Javari e menos ainda do Vale do Médio Juruá.
>
> (...) A FUNAI não tem provocado e levado nenhum tipo de servido dos órgãos públicos para as aldeias, e os indígenas na condição de transeuntes tem aumentado de forma significativa pelas cidades e como os servidores também não estão sendo alinhados pelo Coordenador sobre como deve atuar ficam todos à deriva, sem saber por aonde ir. Os indígenas, muitos deles ficam pela orla da cidade à mercê de toda a sorte de sol, chuva e doenças endêmicas tais como: malária, hepatite, tuberculose e outras, com destaque para as crianças que ficam à mercê de desidratação e desnutrição nas portas da FUNAI. O Coordenador Regional parece ficar assistindo a tudo atônito, não vemos atitude do mesmo, e nem temos esperança que o mesmo pode fazer algo, pois tem mais de trinta anos de FUNAI e muitos anos destes de

> Vale do Javari, já é conhecedor de nossa realidade (Carta UNIVAJA- Nº031 de 03 de setembro de 2018).

Outra circunstância que se aproximava e demandava uma significativa atenção à época era a situação de tensão na região dos afluentes do rio Itacoaí, na confluência com o Rio Branco e Coari, região de um passado recente de conflitos entre os indígenas das etnias Matis (aldeados) e Korubo (isolados) que registrou mortes de ambas as etnias. A condição em que a CRVJ se encontrava não apresentava qualquer condição para uma dilatação e ou auxílio às atividades da Frente de Proteção Etno Ambiental Vale do Javari. A possibilidade de realização de um Contato via FUNAI com os índios do Coari mostrava-se cada vez mais inevitável, pois devido aos conflitos e ameaça à integridade física e de vida dos indígenas em questão.

Num contexto de total vulnerabilidade administrativa e funcional, aceitei o convite à Coordenação Regional Vale do Javari, que àquela altura estava quase que totalmente desprovida de contratos e recursos a serem executados. Mesmo com a situação tão vulnerável desta Unidade CRVJ houve mobilização a favor da permanência do outro gestor. A CR ficou numa condição de ocupada por alguns indígenas, em sua maioria da etnia Matsés da aldeia Nova Esperança. Tal situação que levou aproximadamente uns dez dias para aos poucos se ter alguma condição de trabalho. Findava o ano, estávamos na segunda quinzena do mês de novembro de 2018, e tinha-se muito a fazer para garantir um mínimo de recursos às necessidades básicas administrativas, desde papel oficio até a pagamento de contas de energia para *aposteriori* fazermos o trabalho indigenista. Àquela altura, a Unidade estava recebendo mais dois servidores, num cômputo de seis da última chamada de 2017, o que trazia algum alento e esperança indigenista.

Contudo o quadro funcional permanecia demasiado insuficiente e desafiador. A situação ainda tensa entre os indígenas que ocuparam a CR demandou por vezes várias reuniões e acordos de cooperação mútuos a fim "levantarmos" a FUNAI no Javari. Recrutou-se ex-companheiros da CR, que foram fundamentais na organização, captação e empenho de recursos para a execução de serviços nos primeiros meses de 2019. Entre os servidores, sobretudo os "novatos", se construiu uma forte rede de solidariedade indigenista e vontade de fortalecer o trabalho na região. O apoio prometido pela FUNAI-BSB não atingiu ao pactuado e quando se conseguia, era sempre com muito esforço e muitos desgastes pessoais. À frente da gestão da CRVJ "aprendemos a dirigir com o carro em movimento ladeira a baixo".

A fim de poder agilizar e atingir as áreas finalísticas compreendeu-se que se fazia extremamente necessária a organização da área meio. A possibilidade de aquisição e novos servidores sempre foi remota e quase inoperante. Desta maneira dedicou-se em somar esforços e energias a elaboração de um Pregão Eletrônico para solicitar contratação de terceirizados, para a área administrativa. Após uma tortuosa batalha na "confecção" das peças processuais, componentes do instrumento licitatório, esta pesquisadora na condição de Gestora encaminhou a FUNAI-BSB o seguinte expediente "Memorando nº 57/2019/CR-VJ-FUNAI" justificando a abertura do processo de contratação:

> (...) 4.Diante a complexidade e dificuldades da região, bem como a falta de uma política de gestão de pessoas que atendam Regiões como esta, não se consegue nestas paragens amazônicas manter um quadro efetivo permanente de Servidores desta FUNAI para atender as necessidades de nossas atribuições. Do concurso de 2010 foram lotados dez para esta CR-VJ, contudo apenas uma única Servidora (a atual Coordenadora Regional Substituta) continua na lotação. No Concurso de 2016, foram lotados seis, dos quais dois, a FUNAI/BSB requisitou repondo apenas um. O quê teríamos em relação a 2010 um *défici*t ainda de quatro servidores. Em que pese já termos tido tratativas com a alta direção desta FUNAI a mesma persistiu em não contemplar esta Unidade Gestora nesta última chamada de pessoas aprovadas no Concurso de 2016, o Edital de Excedentes. Esta CR-VJ não recebeu NENHUM Servidor para nossa lotação.
>
> 5. O quadro de Servidores alocados na CR-VJ atualmente totaliza apenas quatorze Servidores, sendo destes, cinco em vias de aposentadoria e, dois que requerem constantemente cuidados com saúde, apresentando sempre atestados médicos. A realidade que nos acomete e que todos os Servidores têm que se dividir entre fazer área médio e fim, desde limpeza predial, dirigir veículos (automóveis e barcos), atendimento de telefone, secretaria, atendimentos aos indígenas e trabalho junto às instituições na qualificação e adequações das políticas públicas para os povos indígenas. A Coordenação, bem como qualquer setor desta CR-VJ não dispõe de qualquer ajuda de prestador de Serviço tal como telefonista, auxiliar administrativo e motoristas, entre outros serviços.
>
> 6. Destaco que temos vivido no limite de todos os aspectos, infraestruturais, de saúde e esforços físicos. Temos tentado dá o máximo de cada um, contudo, temos que alertar que isso é humanamente impossível, bem como nocivo à saúde física e mental, além de não conseguirmos cumprir, por falta de infraestrutura administrativa e de pessoas, nossa importante Missão Institucional Indigenista.
>
> 7. Desta maneira acreditamos que com a contratação de pessoas conseguiremos reverter essa situação e darmos um ambiente de trabalho mais saudável, bem como mais produtivo a todos. Após muito esforço e dedicação de nossos Servidores e colaboradores fizemos um estudo técnico que contempla todas as Unidades que prestamos apoio - Estudo Técnico Preliminar de Contratação Sead - CR-VJ (SEI 1480671) de todas as nossas necessidades e justificativas para todos os postos de trabalhos necessários. Contudo sabemos da situação orçamentária e financeira que atravessa o nosso país, e desta maneira fizemos um outro esforço para atentarmos para

> a priorização das necessidades e de vinte e um (21) postos de trabalho, conseguimos reduzir ao número mínimo de vinte e um para a melhoria e qualidade de nosso trabalho.

Como reforço ao processo e à causa indigenista, a equipe, apoiada por um colega indigenista de Brasília, Artur Sinimbu Silva afeito ao Javari e paralelo às suas funções, dedicou-se a um trabalho semelhante ao realizado por Soares Santos (2018), contudo o foco era estudar e analisar a estrutura administrativa da CRVJ, para a conquista de uma tão esperada Declaração de Reserva Orçamentária- DRO, documento essencial que autoriza a contratação do que se pretende. Deu-se então a feitura do expediente Nota Técnica nº 3/2019/Sead - CR-VJ/DIT - CR-VJ/CR-VJ-FUNAI que apresenta dados referentes ao quadro de servidores das Coordenações Regionais da FUNAI e propõe análises considerando alguns parâmetros objetivos de dimensionamento da necessidade de trabalho em cada Coordenação Regional.

A fim de possibilitar uma análise comparativa da demanda por capacidade de trabalho entre as Coordenações Regionais, foram contratados três dados de distintas fontes. Primeiramente, os dados do SIAPE (nov.2019) sobre o número de servidores ativos em cada Coordenação Regional, Coordenação Técnica Local e Frentes de Proteção. Em segundo lugar, os dados de Censo 2010 (IBGE) sobre população indígena por Terra Indígena. Esses dados foram agregados por CR e retificados com os dados populacionais do SIASI (2018) em relação às poucas TI´s que não fizeram parte do Censo 2010.

Os dados populacionais do IBGE, apesar da defasagem temporal por ser referirem a 2010, continuam sendo uma boa fonte para análises comparativas entre TI´s e CR´s. Em terceiro lugar, e por fim, foram utilizados na análise dados da CGGEO/FUNAI sobre o tamanho dos Territórios Indígenas em hectares, agregados por CR.

Somando todos os cargos, a FUNAI tem 4.833 vagas, sendo 2.858 não ocupadas e 1.975 ocupadas. Percentual de ocupação de 40,86% (Fonte: sistema SIAPE, em 13/08/2018). Desse modo, há um total de 1.532 servidores ativos nas 39 CRs e em suas respectivas Coordenações Técnicas Locais. A média é de 37,82 servidores ativos por Coordenação Regional. A Coordenação Regional do Vale do Javari faz parte do grupo das únicas seis CRs que possuem menos de 20 servidores no quadro. Para acompanhar uma população de cerca de 12 mil indígenas e monitorar um território de pouco mais de 10 milhões de hectares, a CRVJ possui apenas 19 servidores, num quadro que se divide entre CR Sede e mais 5 Coordenações Técnicas Locais.

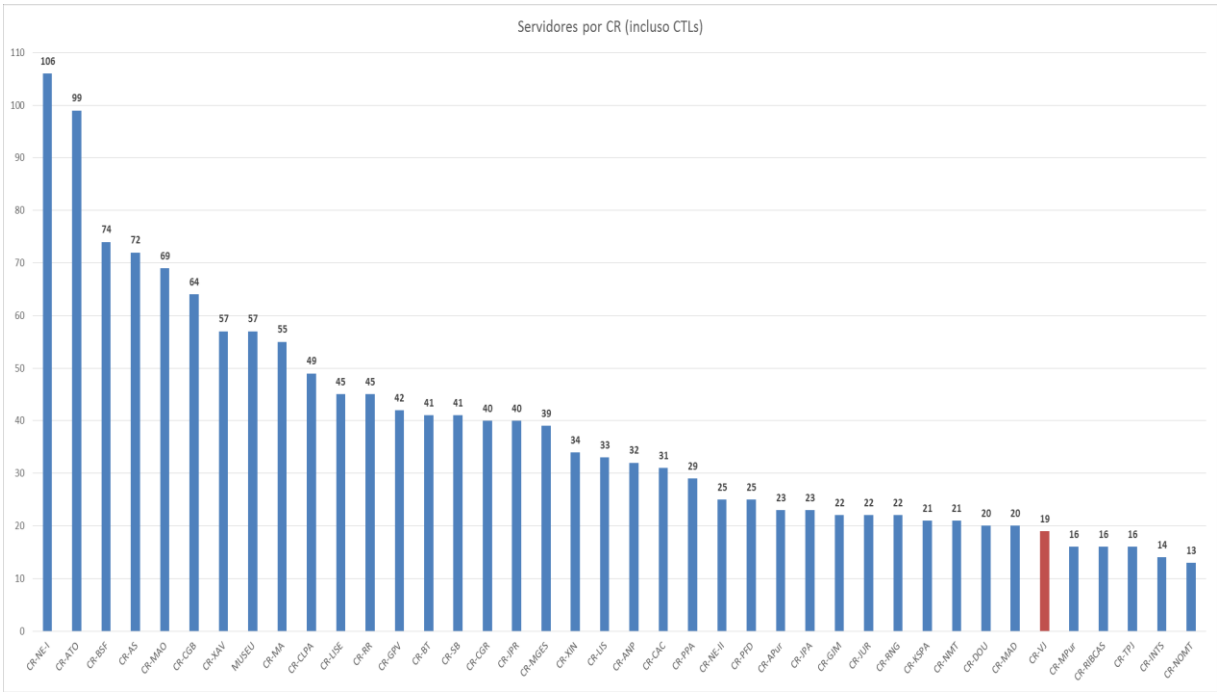
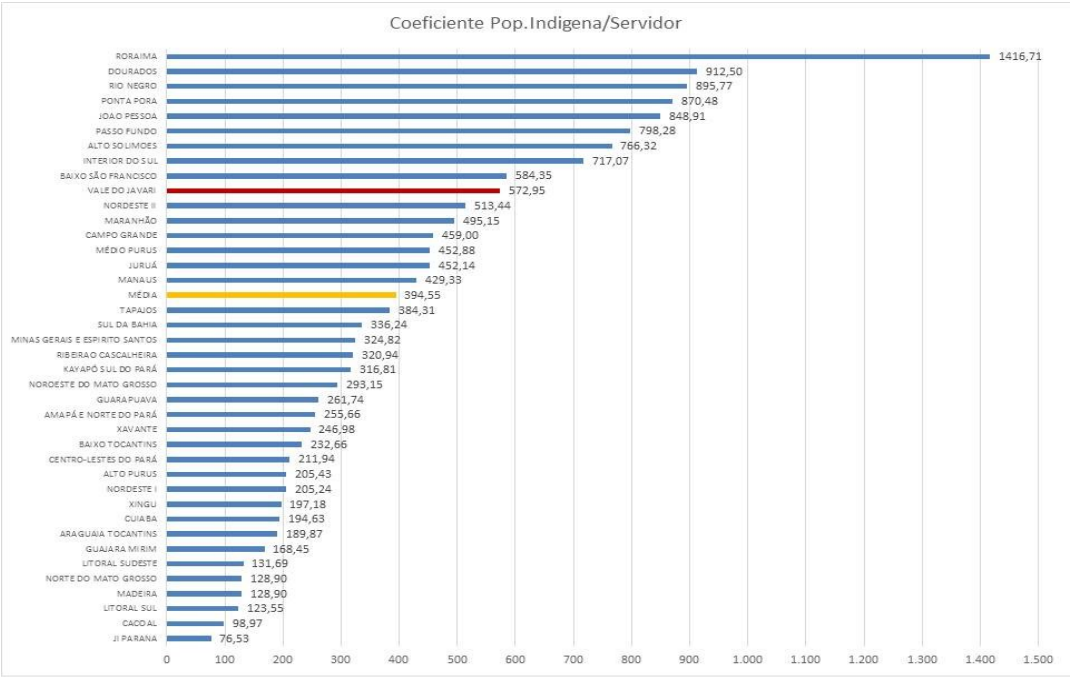


Gráfico FUNAI coeficiente Servidor por CR – ano 2019
Elaboração Artur Sinimbu

Na pesquisa realizada, foram acrescentados critérios relativos à população indígena atendida e à extensão dos territórios indígenas sob sua jurisdição, a partir daí percebeu-se que a situação relativa à capacidade de trabalho da CRVJ enseja ainda mais atenção. É possível identificar, que a CRVJ é uma das cinco Coordenações Regionais que se enquadram numa situação extrema em relação à disponibilidade de servidores para acompanhar a população indígena e os territórios sob sua jurisdição. Além da CRVJ, as quatro outras CRs com desafios análogos são as Coordenações Regionais: Rio Negro; Kayapó Sul do Pará, Médio Purus e Roraima. A CR Vale do Javari é uma das Coordenações em que os servidores

precisam acompanhar um grande número de indígenas, no tocante à quantidade de indígenas por servidor, temos aproximadamente 573 indígenas por cada servidor FUNAI. No conjunto das CRs, a média é de aproximadamente 395 indígenas por servidor. Quando se refere à extensão do território a ser acompanhado, a CR Vale do Javari encontra-se na segunda situação mais crítica entre todas as CRs.

Gráfico FUNAI Coeficiente População Indígena por Servidor – ano 2019
Elaboração Artur Sinimbu

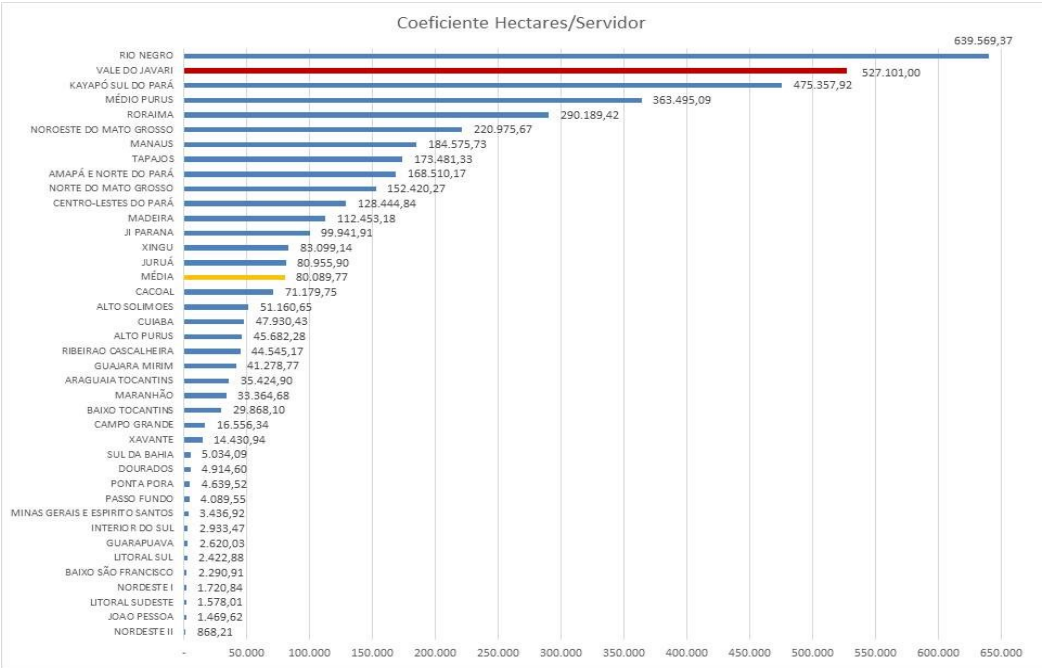


Ainda numa análise comparativa, distribuindo os mais de 10 milhões de hectares da TIs da CR-VJ pelos dezenove servidores, tem-se 527.101 hectares por servidor da Coordenação Regional. Esse índice corresponde a 6,5 vezes a média de hectares por servidor no conjunto das CRs. Comparado com a Coordenação Regional Nordeste II, que possui o menor índice (868,21 hectares por servidor), o índice da CR-VJ é 607 vezes maior. Para além da grande extensão das TIs que compõem a CR-VJ e da pouca quantidade de servidores efetivos, cabe adicionar nesse tocante os aspectos logísticos relacionados à execução de missões no território amazônico. Os deslocamentos são quase exclusivamente por via fluvial, exigindo grande disponibilidade de tempo dos servidores para as missões, que duram em média semanas. Para encampar essas missões, sem uma equipe bem dimensionada, os servidores precisam paralisar atividades administrativas nas CRs e CTLs.

A Nota Técnica analisou ainda dois critérios a serem considerados População Indígena *versus* extensão dos Territórios Indígenas em contraste com a disponibilidade de servidores

por CR. Evidenciou-se que as Coordenações Regionais se encontram em situações muito díspares. Cinco CRs compõe um grupo que estão em situação discrepante em relação às demais trinta e quatro, sendo as Coordenações Regionais: "Rio Negro", "Vale do Javari", "Kayapó Sul do Pará", "Médio Purus" e "Roraima" merecendo inequivocamente uma atenção especial no que tange à necessidade de reforço da capacidade de trabalho.

Gráfico FUNAI Coeficiente Hectares por Servidor – ano 2019
Elaboração Artur Sinimbu

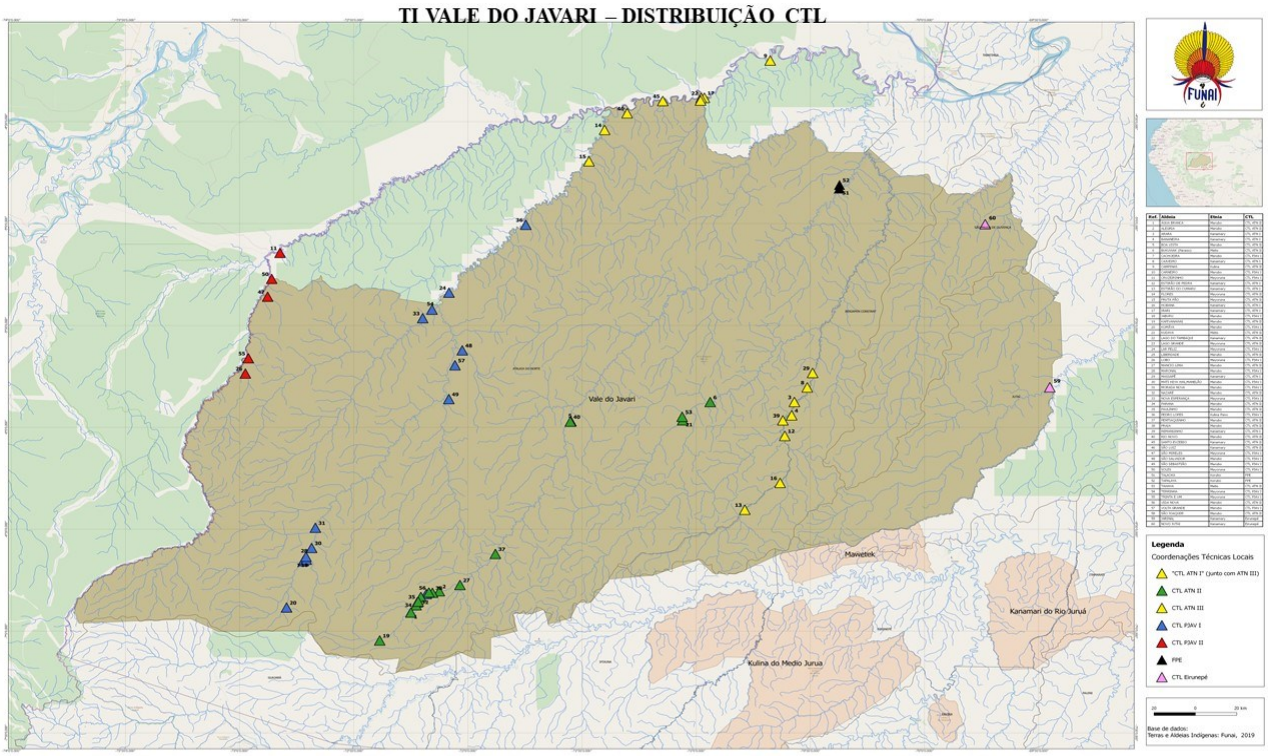


A pesquisa e análise dela depreendida aponta que essa disparidade merece ser considerada nos processos de alocação de novos servidores e movimentação de servidores ativos. Porém, diante das inúmeras variáveis que condicionam o processo de distribuição de servidores efetivos, é preciso considerar medidas complementares que contribuam para que os servidores dessas CRs possam se concentrar no desenvolvimento das atividades relativas aos seus cargos. A Nota destaca também “a possibilidade de contratos robustos de prestação de serviços terceirizados é uma medida complementar e paliativa para essas 5 CRs diante do *gap* existente entre sua situação e a situação das demais CRs”.

Em síntese, a equipe CRVJ, destacou ser fundamental, portanto, a consideração das distintas situações das CRs ao se analisar o dimensionamento da demanda por contratação de serviços terceirizados. Nesse contexto, advertiu-se, a aplicação de um critério uniforme atenta contra o princípio da *equidade*, que em sua acepção jurídica pugna por "tratar igualmente os iguais e desigualmente os desiguais na medida em que eles se desigualam". Fica evidenciado

que, caso seja estabelecido um parâmetro médio de dimensionamento da demanda por mão de obra terceirizada nas unidades da FUNAI, com bases nos critérios objetivos apresentados, é razoável que Coordenação Regional do Vale do Javari possa dimensionar sua demanda acima dessa média geral.

A atuação da CRVJ no Vale do Javari é orientada e planejada a partir de sua composição e jurisdição das Coordenações Técnicas Locais- CTL, que como dito anteriormente, seguem (ou seguia) um fluxo dos rios componentes da Bacia do Javari.



Tem-se, atualmente, na TI Vale do Javari quatro Unidades CTL, sendo: Atalaia do Norte II (jurisdição no rio Ituí e rio Branco – em verde), Atalaia do Norte III (jurisdição no rio Baixo Javari e rio Itacoaí- em amarelo), Palmeira do Javari I (rio Médio Javari, Rio Pardo e Rio Maronal- em azul), Palmeira do Javari II (jurisdição no Rio Alto Jaquirana- em vermelho), FPEVJ (aldeias Korubo- rio Ituí- em preto). Como o primeiro critério a ser adotado se pautava na questão logística, o critério da questão étnica ficou em segundo plano, chegando desta maneira a se ter uma CTL com até três etnias diferentes. Ressalta-se que em nenhum tempo de atuação da FUNAI no Javari estas Unidades (CTL ou antigo PIN), em sua maioria, tiveram mais de um Servidor lotado para atuação em campo e ou na cidade. O Servidor, além de seu trabalho intelectual de planejamento e articulações para a execução de

seu trabalho em área indígena é o responsável por organizar e otimizar a sua logística operacional para a sua atuação em área indígena.

Do número de servidores que dispõe a FUNAI, destacado anteriormente, tem-se no Vale do Javari 527.101 hectares por Servidor. Trata-se da segunda maior terra indígena do Brasil, bastante vascularizada pela sua sinuosa bacia hidrográfica, além da peculiaridade de compartilhamento de território entre índios aldeados, recém-contatos e isolados, numa Unidade Gestora totalmente necessitada de pessoal, processos administrativos e de contratos para se garantir a missão institucional de Proteção e promoção dos povos indígenas javarianos. O contexto vivenciado pelos indigenistas no Vale do Javari sem dúvida demanda além de conhecimentos em cada área específica, um conhecimento aprofundado da região, tal conjuntura é apresentada num relatório de 2010 do Conselho Distrital de Saúde Indígena no Vale do Javari (CONDISI):

> O desafio para o atendimento de mais de 50 aldeias dispersas nessa região é gigantesco. Tudo é vultoso; tanto em termos de recursos financeiros, quanto de pessoal e equipamentos. Para se alcançar as cinco sub-regiões dessa Terra Indígena é preciso um minucioso planejamento e uma "logística de guerra"; do contrário, uma "simples" falha pode significar à morte de pacientes em remoção, por exemplo (CONDISI, 2010, p.5)

Essa realidade enfrentada lamentavelmente, não se mostra isolada e descontextualizada das outras instituições locais e entes federativos que atuam neste extremo sudoeste amazônico. O alto custo de logística para o acesso às aldeias da Terra Indígena Vale do Javari tem sido argumento recorrente nos aparelhos de governo para justificar a falta de acesso aos direitos garantidos constitucionais a estes povos originários. O conceito de *longe* e *dificuldade para a efetivação* das ações do estado brasileiro chegar às populações domiciliadas no interior das Terras Indígenas, evidencia a fragilidade do aparelho estatal frente aos seus próprios marcos legais e regulatórios de suas políticas públicas. A referência de acesso e acessibilidade por parte do Estado brasileiro não pode compreender apenas o universo citadino de sua própria atuação, o Estado é a representação de todos os povos que nele vive.

A falta de uma adequada atuação das políticas públicas voltadas aos povos indígenas amazônicos tem gerado significativos índices e marcas indeléveis, sobretudo nos povos do Vale do Javari. A demarcação da TIVJ por si não garante a vivência e sobrevivência de seus povos indígenas, nem tão pouco esgota a atuação de Estado para com estes, ao contrário,

configura um reconhecimento de obrigação de atuação especificada e planejada para a peculiaridade Javariana. A falta de um estado empenhado em cumprir os seus próprios preceitos constitucionais coloca em dúvida a segurança jurídica da evolução dos direitos conquistados pela própria sociedade brasileira.

Welper (2009) ao estudar a sociedade Marubo no Vale do Javari evidencia uma importante reflexão trazida por esses indígenas quanto à atuação do Estado pós-demarcação da TIVJ. A autora coloca que

> Os índios, naturalmente, também foram proibidos de extrair madeira ou vender carnes e couros de animais, e, por esta razão, os Marubo — que já estavam engajados na economia local — por vezes demonstram sentimentos contraditórios a respeito do "fechamento" do Vale. Alegam que, naquele tempo, todos tinham trabalho e não precisavam viajar para adquirir as mercadorias, já que estas eram trazidas pelos regatões. (WELPER, 2009, p.89),

A aquela época, continua a autora "... se estão mais conformados, isto se deve em grande medida às aposentadorias e benefícios do Governo que, de uma certa maneira, compensaram a falta dos rendimentos obtidos com a venda da seringa, madeira ou animais" (Welper,2009, p.86). Não obstante, esta realidade do **alcance** aos chamados "benefícios" tem demonstrado cada vez mais aos povos indígenas uma política de atração ao invés de proteção social. Dentre os povos do Vale do Javari, o Kanamari, sem dúvida tem registrado índices nefastos à sua população, oriundos de um Estado ineficiente e ineficaz na aplicação de sua proteção.

Os programas de geração de renda do governo que contemplam as populações indígenas desta região da Amazônia têm se mostrado inadequados às suas realidades socioculturais, pois a estes moradores das aldeias tem sido imputada uma obrigatoriedade intensa e danosa, colocando-os numa condição constante de transeuntes. Além das questões que permeiam esse tipo de acesso a renda, os serviços de saúde que são ofertados aos povos indígenas no Vale do Javari não têm contribuído para mitigar, ou erradicar o grande número de agravos e mortalidade infantil indígena, em que pese terem um dispositivo legal garantido um Subsistema de Saúde próprio, a Lei N 9.836 de 1999[46].

---

[46] **LEI No 9.836, DE 23 DE SETEMBRO DE 1999.** Acrescenta dispositivos à Lei no 8.080, de 19 de setembro de 1990, que "dispõe sobre as condições para a promoção, proteção e recuperação da saúde, a organização e o funcionamento dos serviços correspondentes e dá outras providências", instituindo o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena. No Capítulo III irá se tratar mais a proteção social voltada à saúde no Vale do Javari.

O trânsito (aldeia-cidade), na busca destes direitos sociais e o acesso a recursos financeiros, tal como estão hoje, tem gerado algumas situações preocupantes nos povos indígenas do Vale do Javari, tais como: significativas condições de vulnerabilidade social na população andante, óbitos de crianças vítimas de subnutrição; alto índice de alcoolismo, abandono das aldeias em busca de condições melhores de saúde e educação, dentre outras implicações sócio culturais, como abandono de seus costumes e conhecimentos tradicionais.

Neste contexto percebeu-se que no âmbito do órgão indigenista, FUNAI, a temática dos direitos sociais é a que a instituição tem menos poder de execução dos serviços. Na discussão dos direitos sociais aos povos indígenas, infere-se que o próprio Estado reconhece que deva haver ações para a sua promoção e proteção[47].

A abordagem traçada até aqui tratou de encadear a conjuntura histórica, social e política nacional que se desenvolveu no cenário regional na relação com os povos indígenas javarianos. No desempenho estatal de proteção social aos direitos indígenas traz-se a experiência de agentes públicos de estado na atuação indigenista com os Kanamari no Vale do Javari, temática que será tratada especificamente no capítulo III desta tese.

47 FUNAI. PPA Programa de Proteção e Promoção dos direitos indígenas, 2012-2015. 8. Desigualdade que persiste e cresce no país. O Relatório do Desenvolvimento Humano (RDH, 2014, p.21) aponta que as 85 pessoas mais ricas do mundo, tem a mesma riqueza que os 3.5 milhões mais pobres. A situação se agrava, quando a pobreza persiste e aumenta a desigualdade, como é o caso do Brasil. A desigualdade não só é injusta, como também afirmam estudiosos, pode afetar o bem-estar e a ameaçar a estabilidade política.

2.3 Entre atrair e proteger: o papel do Estado juntos aos povos indígenas.

A questão indígena no Vale do Javari, como historicamente demonstrada no capítulo I, remonta a um denunciante e dramático processo histórico que sistematicamente ocorreu em toda a extensão das terras sul-americanas. Tal como assevera Souza Lima (1995), pode-se aferir como a histórica do contato (índio e não-índio) expressa o poder essencialmente repressivo do Estado brasileiro:

> (...) é o que reprime a natureza, os indivíduos, os instintos, uma classe (Foucault 1979b:175) ou grupos étnicos. Por outro lado, ao reprimir confere uma dada morfologia e implica certos modos gramaticais de insurgência. Conhecê-los, pois tratar dos mecanismos de repressão (as tecnologias do poder), ao menos como via de acesso (SOUZA LIMA, 2013, p. 44-45)

Na celeuma das (int)relações interétnicas a construção da idéia de poder tutelar é retomada. Trazendo à baila a expressão Weberiana "(...) para a vida cotidiana dominação é primariamente administração", Souza Lima (1995, p.17) destaca que as "relações de poder atuais remontam historicamente à guerra, e que o poder político, ao se fazer a paz, reatualiza a guerra, sob diferentes modos". Consequentemente, continua o autor, numa segunda constatação – deve-se interpretar as lutas políticas como formas de continuidade e de deslocamento da guerra. Por fim, o autor sugere ainda que a guerra deve ser o último juiz do conflito.

O autor em comento, ao estudar sobre a atuação do Estado brasileiro para com os indígenas nos anos de vigência do Serviço de Proteção aos Índios, ratifica que à administração e seu papel na imaginação de comunidades políticas, inclusive nas auto representadas como "nacionais", pôs movimentos e dispositivos capazes de engendrar e de repetir - e fazer repetir – esquemas de percepção e ação da vida diária ao ponto de torná-los automáticos e inquestionáveis. Souza Lima, chamar a atenção "*a proteção fraternal aos índios* teve pouco da proteção que um leitor desavisado poderia lhe prestar" (SOUZA LIMA, 2013, p.18).

> (...) de populações que, destruídas, submetidas através da guerra, ou tendo sido componentes de variados sistemas e modos de dominação hegemonizados pelo conquistador passaram a ser objeto do poder tutelar. (Idem,42)
> Esta forma de poder de Estado pode ser vista como modo de integração territorial e política, operada desde um aparelho estatizado, parte do conjunto de redes sociais e relações componentes de um Estado o qual, em diferentes momentos do tempo e implicando múltiplas relações entre distintos

> segmentos sociais (logo configurações diferenciadas), tem procurado se representar como nacional.
> (...) o poder tutelar é uma forma reelaborada de uma guerra, ou de maneira muito mais específica, do que se pode construir como um modelo formal das formas de relacionamentos possível entre um "eu" e um "outro" afastados por uma alteridade (econômica, política, simbólica e espacial) radical, isto é, a conquista, cujos princípios primeiros se repetem – como toda a repetição, de forma diferenciada- a cada pacificação (SOUZA LIMA,2013, 43).

A partir de um referencial foucaultiano Souza Lima (2013, p.787) descreve como o Serviço de Proteção aos Índios é um modelo histórico para entender como se delineou um exercício de poder de Estado baseado no governo de segmentos sociais tratados como coletividades, identificados através de processos administrativos como necessitados de uma proteção especial por sua relativa incapacidade para a vida cívica – submetidos ou não a um regime tutelar a partir de codificações jurídicas. Algo que sistematicamente acontecia como ação indigenista de Estado em todo o território nacional.

Para o êxito do intento estatal, num sentido foucaultiano, em que a positividade dos exercícios de poder se afirmar construindo realidades, múltiplos sentimentos a interligar tutores e tutelados e a perpassar certo plano interacional, mas nem por isso, destaca Souza Lima, havia uma espécie de "certificação das boas intenções". É neste objetivo de domínio sobre os índios, necessariamente sobre as terras que ocupavam e ocupam. O Estado engendrou a política de atração dos povos originários num exercício de poder pautado às formas de individualização e "assujeitamento" que cingem as práticas de governo, que progressivamente foram sendo atraídas e reconfiguraram a formação dos Estados modernos.

> Desta perspectiva, a guerra não deve ser vista só enquanto forma de destruição e catástrofe, mas enquanto via constitutiva de novas relações sociais, base de múltiplos sistemas de aliança e antagonismo. Trata-se, pois, de ultrapassar o binômio destruição/resistência, muitas vezes subjacente aos intentos que se filiam à ideia de uma "história dos vencidos" (Wachtel, 1976; Oliva de Coll, 1986), abandonando as narrativas de feitos heroicos das partes em confronto. Por outro lado, se toda guerra necessita de augúrios e informação (Lonis, 1979; Clausewitz, 1985, p.ex.), a conquista, ao envolver um grau de alteridade muito mais radical, e por ele mesmo se mover, se faz possível, sobretudo, por procedimentos interpretativos, teatrais e improvisadores (Todorov, 1988).
> O conquistador deve desenvolver processos de observação e de atribuição de sentidos por meio de analogias construídas a partir de estoques anteriores de conhecimentos.
> Quero dizer que o ponto de partida fundamental e operador da conquista é a própria consciência da alteridade, e a capacidade de utilizá-la instrumentalmente para prever os passos e manipular o inimigo com eficácia em face dos objetivos próprios dos conquistadores, ainda que os sentidos para as mesmas ações possam ser muito diversos entre os que se opõem.

> Distingue-se, destarte, nos termos de Todorov (1988), da *descoberta*, termo que designa uma configuração de atos que se dirige à natureza, a espaços desconhecidos, onde o encontro entre seres humanos não é o centro mesmo da empresa. (SOUZA LIMA, 2013, p.792-793).

Numa análise documental e historiográfica é coerente colocar que o exercício do poder tutelar implicava, pois, obter o domínio dos atos de definir e controlar o que sejam as coletividades sobre as quais incidiram. Sob égide da ação estatal, foram criados os *postos indígenas* aos quais os povos originários deveriam (re)correr e junto aos quais deveriam se segregar. Tem-se neste contexto a política da atração implantada no contexto da década de 1950-60 pelos militares. Abarcando coletividades e terras numa rede nacional de vigilância e controle, "discreta" que o seja, a partir de um centro de poder.

> Unidades de ação locais da agência de governo dos *índios*, o termo *posto* – léxico cujos variados significados evocam as ideias de sistema hierárquico e de ação militar – insinua um dispositivo de poder cuja ação deveria gerar, pelo tratamento supostamente segregado das populações às quais se destinava a atender, porções separadas do espaço interior estabelecido pelos limites internacionais do Estado nacional brasileiro. (SOUZA LIMA, 2013, p.801)

Embora fosse nos anos de governo dos militares (período da ditadura miliar) a maior proliferação dos Postos Indígenas (PIN), o primeiro instrumento legal a regular tal função de identificação e hierarquização espacializada foi gerado pelo conjunto de atores que implantou o SPI, e se transformou na lei 5.484/1928 (Souza Lima, 2009). Considerado também como o primeiro estatuto do índio republicano, teve como fim legitimar e universalizar a própria administração estatal diante de outros segmentos sociais e não dos povos indígenas sobre os quais incidiu diretamente.

A administração feita através da "atração dos povos originários aos postos indígenas" a partir do Estado é de significativa relevância, para se refletir como a relação entre Estado nacional e expansão da cidadania para os povos indígenas se deu no transcorrer da história brasileira, evidenciando de sobremaneira as violências física e simbólica que estes povos foram submetidos. A concepção cidadã da inserção dos indígenas na sociedade dita nacional, apontava em direção muito distinta e contraposta: "acesso a direitos básicos, como o reconhecimento das terras que ocupam, e a uma assistência diferenciada passava por serem definidos por sua hipossuficiência, como já vimos, fazendo-se necessária a presença de uma agência estatal capaz de governá-los, para isso, representando-os politicamente" (SOUZA LIMA, 2013, p.802).

Para Souza Lima (2013, p803), a figura das reservas indígenas teria sido talvez o melhor produto da dinâmica tutelar, que seriam então porções de terra reconhecidas pela administração pública, através de suas diversas agências, como de posse de *índios* e atribuídas, por meios jurídicos, ao estabelecimento e à manutenção de povos indígenas específicos. O autor destaca, "as *reservas indígenas* foram definidas à custa de processos de alienação de dinâmicas internas às coletividades indígenas, e passaram a compor parte de um sistema progressivamente estatizado de controle e apropriação fundiária que se procurou construir como de abrangência nacional".

Traz-se também, à luz do histórico do Vale do Javari, a questão de disciplinar o controle e a utilização das terras, primeiramente pela tentativa de fiscalização da circulação dos povos pelos seus territórios tradicionais, ao mesmo tempo mediando sua mercantilização, aplicando-lhes sistemas de registro e cadastramento, tal como reflete Souza Lima (2013), procedimento que não se impôs sem conflitos entre as inúmeras agências de governo, e que até hoje são insuficientes, idealmente centralizados.

Ressalta-se ainda que as *reservas* foram igualmente modos de concentrar e estatizar riquezas (terras para agricultura, pecuária e extração de minerais, florestas para extração de madeiras, borracha, castanha etc.) que a administração tutelar manteve para exploração direta ou indireta (por exemplo, pelo arrendamento) sempre em suposto benefício dos indígenas e utilizando seu trabalho. (Idem, p. 803)

No entanto, numa dimensão mais abrangente que orienta a percepção dos povos indígenas, é preciso destacar o que João Pacheco de Oliveira chamou de "paradoxo ideológico da tutela" (Pacheco de Oliveira, 1988) ou mesmo a sua ambiguidade (Pacheco de Oliveira & Freire, 2006). Dela se beneficiam (e se beneficiaram), e por ela sofrem (e sofreram) indígenas e não indígenas. No que tange a ação tutelar do Estado, também noutra perspectiva, que não só a de poder e co-relação bélica de forças, é trazida num sentido mais amplo, por Roberto Cardoso de Oliveira (1988) e incorporada no referencial defendido nessa tese que se agrega o conceito de tutela ao de Proteção Social, sendo, portanto, a discussão posta de tutela de direitos, tomando como prerrogativa a relação entre o Estado e os povos indígenas a partir do marco de constitucional de 1988.

Na defesa de ideais igualitários acerca da sociedade civil brasileira, no campo das relações interétnicas, Cardoso de Oliveira (1988) acredita que a via justa de se atingir esses ideais é a instalação definitiva no Brasil de um *inequívoco pluralismo cultural.* Contudo, assevera o autor, não apenas a aceitação pela sociedade de uma ideologia pluralista, mas a

promoção pelo Estado da diversidade de modos de ser, isto é, de existir, de fazer e de pensar, como opções tão legítimas quanto aquelas consideradas expressivas do brasileiro moderno, letrado e predestinado ao desenvolvimento. No significado desse pluralismo cultural como alvo de uma política de estado voltado aos povos indígenas que possa exprimir as aspirações de cada povo (p.42).

Considerando as relações imbricada de poder e correlação de forças impostas e sofridas por segmentos "minoritários", sob a égide dos sistemas econômicos na história da formação da sociedade brasileira faz *mister* e imperiosa a ação de fortalecimento de proteção social aos vulnerabilizados no processo histórico de dominação do poder do capital.

Nesta perspectiva uma rede de proteção social, tal como preconiza, Sposati (2004) é necessária por ter primeiro o objetivo a proteção ao ciclo de vida, isto é: o dimensionamento de apoios às fragilidades dos diversos momentos da vida humana, como também de apoios aos impactos dos eventos humanos que provocam rupturas e vulnerabilidades. Outra contribuição trazida por Sposati (2008) e incorporada no escopo teórico desta tese é a concepção de que além da **preservação dos direitos humanos** o sentido de **proteção social** coloca a sociedade face a face com o alcance do direito social para todos. Uma vez que, como ressalta a autora, não basta a perspectiva do acesso ao direito social é necessário a efetivação do direito nas condições de cada sociedade. A autora esclarece que, os **direitos humanos** evocam a proteção social no sentido de segurança, liberdade e vida. Os **direitos sociais** apontam para a proteção no sentido do bem-estar, da qualidade de vida, da possibilidade do desenvolvimento individual e social, da preservação das condições humanas e do alcance de sua plenitude. Em ambos os casos a questão central é a segurança e a proteção.

No bojo conceitual contemporâneo, de superação legal do poder tutelar sobre os indígenas, indaga-se como aplicar uma proteção social sem o risco-vicio de Estado no (co)mando da vida dos povos originários. Segundo o que defende Cardoso de Oliveira (1988), a aplicação não deve ser feita sem ser incluída na prática dessa tutela o conceito de **autonomia**.

> A saber, o reconhecimento por parte do Estado da necessidade de ouvir contínua e sistematicamente as aspirações dos grupos indígenas a sua proteção. O estatuto da tutela deveria ser minimizado ao máximo a intervenção no interior da vida tribal, sobretudo sem impor os parâmetros e o estilo de vida nacional sob o eufemismo de "civiliza-los". Nesse sentido, a tutela significa assegurar essa autonomia ou autodeterminação, segundo a qual o relacionamento Estado-Comunidades Indígenas deve ser pautado pela negociação permanente entre a FUNAI as chefias tribais. Sem a implantação

> do princípio de autonomia e, por conseguinte, de mecanismos de negociação, o Estado corre o risco de se tornar no Grande Patrão, que decide como bem o aprouver sobre assuntos econômicos, políticos e quaisquer outros que tenham lugar na vida indígena (OLIVEIRA, 1988, p 45).

A partir das contribuições trazidas por esse autor, faz necessária a compreensão do treinamento da tutela dever ser antes de tudo o exercício para a autonomia dos povos indígenas. Faz-se a incorporação na atividade de atuação do estado indigenista (trataremos mais sobre o tema a frente), o **pluralismo cultural** e, portanto, em seu bojo a necessidade de autodeterminação das nações indígenas- "sem a qual a própria aceitação da diferenciação cultural não passará de letra morta numa legislação indigenista que se queira justa".

Em seu importante postulado, Cardoso de Oliveira (1988) enfatiza a necessidade de compatibilizar a autodeterminação como o estatuto da tutela. A rigor, continua o autor, não existe aqui contradição, configurando uma relação *sine quo non* nas ações de Estado para os diversos povos indígenas.

> (...) não se trata de se admitir, isto é, a sociedade brasileira admitir, exclusivamente, um único modo indígena de existir, como algo unívoco que marcasse homogeneamente o conjunto das nações indígenas e as distinguisse, como um todo, dos mores nacionais; trata-se, antes de reconhecer a diferencial cultural também no interior dessa categoria genérica chamada índio. Isso é importante sublinhar, uma vez que tal reconhecimento exige a formulação de políticas indigenistas igualmente diferenciadas aos níveis regionais e locais, onde os princípios gerais igualitários e pluralistas de uma política indigenista nacional estejam presentes em práticas assistenciais amoldadas às especificidades de tal ou qual grupo ou nação indígena em particular. Significa que se contradizer os postulados democráticos dessa política indigenista, o Estado deve reconhecer os diferentes segmentos aborígenes sobre sua proteção, em sua especificidade sociocultural. (OLIVEIRA, 1988, p. 44)

As contribuições trazidas pelo autor alertam ainda a necessidade de vigilância quanto à atuação de um estado de indigenista, em sua "personificação" maior, a FUNAI. Segundo o autor, se na prática deste órgão não houver a associação do conceito de autonomia ao de tutela como princípio básico da política indígena (de Estado), o mesmo corre o risco de "não se diferenciar de empresários regionais e impenitentes apropriadores de suas terras, dos bens e, não raro da vida dos índios deste País (OLIVEIRA,1988, p.46)

A Constituição Federal de 1988 reconheceu a capacidade civil dos povos indígenas e avançou na ampliação e garantia dos seus direitos, alinhando-se à Convenção 169, da Organização Internacional do Trabalho (OIT), à Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão, da Organização das Nações Unidas (ONU), instrumentos jurídicos

internacionais que referenciam o campo do indigenismo. A partir destes marcos regulatórios, é possível dizer que a promoção efetiva dos direitos sociais aos povos indígenas pressupõe a conjugação dos princípios constitucionais, consoantes aos mesmos que definem o Brasil como Estado democrático de direito: a dos direitos sociais, como direitos fundamentais e a da garantia ao reconhecimento das especificidades étnico-culturais e territoriais desses povos.

Estes marcos legais fundamentam que as políticas públicas para os indígenas devem ter como diretriz fundamental uma atuação política que respeite o direito de consulta aos povos, garanta a proteção dos direitos e bens indígenas, em todas as suas formas e, deverá ser implementada para fortalecer a autonomia dos índios e de suas comunidades. Através deste princípio norteador que se deve pautar a atuação do Estado brasileiro na efetivação dos direitos sociais indígenas. Tem-se, contudo que a constituição brasileira vigente garante cidadania, mas seria enganoso pensar que, assegurada a cidadania "legal", os caminhos dos direitos civis e da participação políticas estariam abertos à população indígena (OLIVEIRA, 1988, p.51).

Numa perspectiva histórica, social e política do Brasil percebe-se que embora os indígenas tenham desempenhado um papel importante na sociedade brasileira. A cada época, estes, a partir da intervenção do Estado, sejam através de ações diretas propriamente ditas, ou mesmo das chamadas políticas indigenistas, se viram submetidos a um processo de rarefação populacional.

A redução populacional dos indígenas atravessou séculos e com ela projetos políticos diversos, os quais, adequados aos *modus operandi* do Estado em cada uma de suas configurações institucionais ao longo da história foi cercada de práticas, por vezes claras, outras veladas, de ações voltadas para o câmbio de suas culturas, e mais recentemente, a posse de suas terras. Essas ações ocorreram através de implementação das chamadas políticas integracionistas/assimilacionistas[48].

As ações estatais voltadas para os povos indígenas evidenciam até a década de 1980, as ideias evolucionistas sobre a humanidade e o seu desenvolvimento através de estágios. Fruto da ciência do século XIX no Brasil, esse pensamento/conceito ainda repercutiu nas

---

48 Acreditava-se que os indígenas não faziam parte da sociedade nacional e que estes deveriam ser integrados a este através das frentes de trabalhos. Sobre a atuação do SPI, ver FREIRE Carlos Augusto de Rocha (2011). *Memória do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967)".* Rio de Janeiro: Museu do Índio-FUNAI, 2011.

ações do governo brasileiro no século XX. O caráter etnocêntrico[49] influenciou ainda a visão governamental na criação do Código Civil Brasileiro em 1916 e a Constituição de 1928, cujos marcos legais estabeleceu a figura jurídica da tutela, que considerava os índios como "relativamente incapazes".

Mantendo a mencionada concepção tutelar frente aos indígenas, em substituição ao Serviço de Proteção ao Índio (SPI), o Estado brasileiro, em 1967, criou Fundação Nacional do Índio - FUNAI. O então recém-criado órgão indigenista, mesmo reconhecendo a diversidade cultural entre as muitas sociedades indígenas, continuou com o papel de integrá-las, de maneira "harmoniosa"[50], na sociedade nacional, o que efetivamente não ocorreu, estudos recentes sobre o período da ditadura podem evidenciar.

A década de 1980 foi uma forte balizadora no avanço dos direitos sociais. Com a instauração do regime democrático a pauta dos povos tradicionais ganhou força e mudança de paradigmas. Outras mudanças se seguiram. O período da redemocratização no Brasil e o contexto sociopolítico, vivenciado na América Latina na década de 1980 evidenciou discursos de garantia de direitos e registrou uma grande movimentação da militância indígena, que culminaram na participação na elaboração do texto constitucional de 1988.

Com a promulgação da nova Constituição Federal em 1988, há uma quebra do paradigma do então conceito de tutela e, a garantia dos direitos indígenas assegurados em artigos específicos (231 e 232), além de uma forte fragmentação na política indigenista, que perdeu seu caráter monolítico, distribuindo-se por diferentes agências institucionais (OLIVEIRA, 2002).

A execução das políticas públicas, pautadas nos princípios constitucionais, voltadas para os povos indígenas implicaria então uma nova postura do Estado brasileiro, e consequentemente uma nova metodologia de ação do seu órgão indigenista oficial. Nesse bojo constitucional as ações indigenistas são estendidas às demais instituições governamentais. A FUNAI então, a partir dos anos 1990, perderia a prerrogativa de ser o único órgão do governo a executar e pensar as ações para os indígenas, tendo como função primordial o monitoramento de tais ações.

Indicadores sociais apontam que, os indígenas ainda estão entre os segmentos mais vulnerabilizados da população, considerando-se os indicadores de mortalidade, desnutrição,

---

49 Ver SCHWARCZ, Lilia Moritz. O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

50 PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA, Lei 5.371 de 5 de dezembro de 1967, cria a Fundação Nacional do Índio-FUNAI e PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA, Lei 6001 de 19 de dezembro 1973. Cria o Estatuto do Índio.

saúde, escolarização, entre outros. A superação dessas situações constitui um desafio. Tais situações decorrem, dentre outros motivos, da dificuldade de estruturação de políticas diferenciadas e ações a serem prestadas pelos diversos setores do Estado considerando-se frente às idiossincrasias e diversidade sociocultural e de ocupação territorial.

O princípio da universalização das políticas e programas no âmbito dos direitos sociais precisa estar combinado a uma diretriz fundamental, a da equidade. Nesta perspectiva a promoção dos direitos sociais pressupõe o reconhecimento da diferença como fator positivo e potencializador e não como fator de "desigualdade social". Os direitos sociais dos povos indígenas veem-se cada vez mais necessitados de uma atuação e articulação de uma formação de uma Frente de Proteção e promoção destes direitos. No PPA até então vigente, consta que, a nível federal, para que se alcance esses direitos é necessária uma atuação em diferentes dimensões[51], a saber:

> I) na articulação de programas e políticas para o desenvolvimento de ações de segurança alimentar e nutricional dos povos indígenas, garantindo o respeito aos seus sistemas alimentares próprios; compondo-se uma cartografia orgânica que garanta a produção conjunta de condições favoráveis para o etnodesenvolvimento das comunidades indígenas, potencializando-se suas capacidades de gerir suas vidas individuais e coletivas, produzirem os bens para sua sobrevivência (auto sustentabilidade) e se manterem saudáveis.
>
> II) em esforços para a erradicação do subregistro civil de nascimento, acesso à documentação básica garantindo o respeito às formas de nominação próprias aos povos indígenas, como condição para o exercício da cidadania.
>
> III) na promoção do acesso qualificado e equânime do conjunto dos benefícios sociais e previdenciários, como o BPC (Benefício de Prestação Continuada), PBF (Programa Bolsa família), aposentadorias, entre outros, por meio da articulação interinstitucional e interfederativa. Destaca-se o acordo de cooperação firmado entre a FUNAI e o Ministério da Previdência Social em 2009 para promoção do acesso dos indígenas à seguridade especial. A partir de então, a inscrição do indígena como segurado especial e as respectivas declarações anuais de atividade poderão ser feitas pelas próprias unidades descentralizadas da FUNAI, que terão acesso ao sistema do INSS, por meio de senha fornecida a um servidor cadastrado, evitando-se a exposição de indígenas a situações adversas, como preconceito, discriminação e morosidade na obtenção do benefício, além de requerer o deslocamento dos interessados para longe da sua localidade. A FUNAI, então, deve assumir a responsabilidade pela inclusão e pela certificação dos dados no Cadastro Nacional de Informações Sociais (CNIS). Para tanto, além da estruturação desses serviços nas unidades descentralizadas da Funai, são necessários processos ampliados de formação e capacitação dos gestores e técnicos da Funai acerca do conjunto dos direitos indígenas e das ações e políticas sociais do governo considerando-se o necessário fortalecimento das capacidades da gestão descentralizada.

---

51 FUNAI. PPA. Programa de Proteção e Promoção dos Povos Indígenas (2016-2019).

> IV) em garantias ao desenvolvimento de políticas de assistência social com foco na qualificação das redes e equipamentos sociais (CRAS, conselhos tutelares e etc.) para o atendimento dos povos indígenas, inclusive criando mecanismos de acolhimento e escuta para o atendimento a grupos indígenas que se instalam em ambientes urbanos. A garantia da permanência destes mecanismos ativos de escuta e percepção deve ser prescindida do exercício multiprofissional, multidisciplinar, reunindo várias origens, inclusive interculturais.
>
> V) na promoção do desenvolvimento de ações de infraestrutura para os povos indígenas, a partir de articulações entre Estado, sociedade civil e organizações indígenas, em processos voltados para autonomia e autodeterminação dos povos indígenas para promover a estes povos o usufruto exclusivo e a proteção de seu território. A Funai em articulação com os demais órgãos e entes federados que desenvolvem ações de infraestrutura deverá com participação indígena estabelecer diretrizes, ações e programas específicos para o conjunto dessas ações, com foco na autonomia dos povos indígenas e promoção do desenvolvimento sustentável destes povos. Deverão ser inclusive apoiadas ações de articulação entre técnicos do estado e "construtores indígenas" no desenvolvimento de tecnologias interculturais e na reintrodução de matéria-prima de uso tradicional e seu manejo sustentável para infraestrutura em comunidades indígenas.
>
> VI) na formação e informação às comunidades indígenas acerca dos direitos fundamentais e políticas sociais públicas, incluindo a perspectiva de gênero e geracional de modo a contribuir com o exercício do controle social, do fortalecimento de suas organizações sociais, da gestão compartilhada e da qualificação dessas políticas.
>
> VII) na participação ativa da Funai no acompanhamento e desenvolvimento de ações conjuntas com o Ministério da Saúde, considerando-se os determinantes diversos do processo saúde-doença dos povos indígenas, promovendo a intersetorialidade e integralidade, especialmente por meio da participação na elaboração, pactuação e avaliação de ações no âmbito dos Planos Distritais de Saúde Indígena. (PPA Funai 2016-2019)

Tais dimensões implicam um conjunto de esforços, e dentre este um salutar fortalecimento do papel da Funai na sua missão de coordenar, potencializar e articular o conjunto das políticas sociais de governo voltadas para os povos indígenas. Para tanto, além da estruturação de serviços em suas unidades descentralizadas - as Coordenações Regionais e o Museu do Índio- são necessários processos ampliados de formação e capacitação dos gestores e técnicos da Funai e de demais instituições acerca do conjunto dos direitos indígenas e das ações e políticas sociais do governo visando o fortalecimento da sua gestão descentralizada.

Tal como asseverado em seu PPA 2016-2019, este processo de qualificação também deve promover a construção de espaços interculturais de diálogo, com participações em diferentes fóruns governamentais e transnacionais acerca dos direitos sociais e de cidadania aos povos indígenas, fomentando a participação indígena nos mesmos, bem como participar

de proposições para adequação e articulação de sistemas nacionais de informação na inserção, estratificação e aperfeiçoamento dos dados referentes aos povos indígenas.

Assim como alerta Sposati (2008) devemos ampliar a experiência da década de 80 que submeteu os países latino-americanos com dívida externa, que através do Consenso de Washington, gerou restrição ao avanço dos direitos sociais, já que instaurou o ***Estado Mínimo***. Outra questão importante na esfera da aplicação da proteção social é a superação da visão colonizadora que impõe uma cultura e modo de exploração sobre as populações nativas, agravadas na condição de objeto de exploração econômica e social. Neste contexto, destaca Sposati a **desproteção** está fortemente, presente nos grupos populacionais historicamente estigmatizados. Portanto, acrescenta a autora, é no ambiente da defesa da vida, da qualidade de vida e das condições de efetivação da cidadania que a proteção cidadã se conforma como campo de política social pública. Nesse ambiente, a proteção social coloca-se necessariamente, em diálogo com a concretização dos direitos humanos e sociais a todos os cidadãos. "Portanto, alcançar na América Latina os direitos sociais universais exige o reconhecimento dos direitos humanos a todos, independentemente da raça, cor, gênero" (Sposati 2008).

A partir de tais balizas teóricas defende-se que a efetivação das políticas públicas nas comunidades indígenas possui características singulares, tais como: para qual povo, qual região, qual situação de vulnerabilidade social, qual situação de contato com a sociedade não indígena, quais idiomas falam e ou entendem, está residindo ou não em terras demarcadas, dentre outras variantes. Essas questões devem ser premissas, implicando numa análise mais complexa capaz de dialogar com várias áreas do conhecimento científico. Para empreender a boa execução institucional dos direitos sociais nestas áreas tornar-se *mister a priori* a problematização dos conceitos e referências adotadas, que auxiliem no entendimento da complexidade aí posta. Sob a luz dos preceitos aqui elencados, tais como os constitucionais e conceitos trabalhados a partir de atuação de Estado, traz-se à baila a vivência indigenista "*experienciada*" na TI Vale do Javari.

CAPÍTULO III

DA ALDEIA À BEIRA: ENTRE OS KAMARI E OS KARIWÁ[52].

3.1 O Povo Kanamari no Vale do Javari: Vivências entre os mundos Kariwá e Tüküná.

> Antigamente, no início do mundo não existia nenhum homem Kanamari e nem outros povos.
>
> Tamakori e Kirak, os dois companheiros irmãos, dão origem ao mundo Kanamari. O primeiro homem que surgiu na face da terra foi Tamakori. Ele nasceu de uma grande árvore misteriosa. Tamakori viveu muitos anos sozinho, com o tempo começou a sentir falta de companhia, então criou Kirak, seu irmão. Tamakori e Kirak tinham poderes especiais. Eles eram, e são até hoje, os mais sábios do mundo, por isso no dia seguinte tiveram uma boa idéia. Criaram os seres humanos Kanamari dos cocos abençoados Aricuri pequeno, dos cocos Aricuri grande e outras frutas criaram as outras nações humanas.
>
> Foi assim que os poderosos criaram os seres humanos através de cocos e frutas. Tamakori desceu do pé de Aricuri e disse, olhando para os caroços que haviam caído: "Esses são meus filhos, eles serão obedientes as minhas palavras, eles estão ao meu lado e eu estarei com eles sempre onde quer que estejam".
>
> Portanto é muito bom ser Kanamari, viver no mundo de alegria, solidariedade, ânimo. Praticando esportes, realizando festas e rituais, dando continuidade as nossas crenças, fazendo nossa comida tradicional, enfim, vivendo nossa cultura. Me orgulho de ser Kanamari, somos frutos do céu e frutos da terra. **A criação do mundo.** *Escrito pelo professor Ahe Joabes Kanamari na aldeia Taquara, Carauari, em março de 2009, Juruá.*

Os Kanamari, falantes da língua Katukina, consideram-se *Tüküná*, ou homens verdadeiros, ou ainda o mesmo que "gente". O próprio termo é usado para sua autodenominação, que em sua pronuncia deriva o vocábulo Tâkâna (FUNAI, 2008; NEVES, 1996). Numa conceituação do vocábulo Costa (2007, p.24), diz que "Tüküná, é claro, é um tipo de termo altamente difundido nas terras baixas da América do Sul. Todos os índios parecem possuir um termo que usam mais ou menos como uma autodesignação e que significa 'pessoa'".

No contexto oitocentista de avanço das frentes extrativas na região do Vale do rio Juruá, numa simplificação do que seria o *outro,* por vezes, indígenas de diferentes grupos tais como pano, aruak e Katukina, ganharam equivocadamente uma mesma classificação etnológica, de *Kanamari* (NEVES, 1996). Em que pese ser uma querela a origem exata do

[52] Palavra escrita em Kanamari que significa a "gente não indígena" numa abreviação do sentido dizer-se ser o "branco", há algumas expressões se referiu a fonética Kariw.

povo Kanamari, os etnólogos que os estudaram, são praticamente unânimes em localiza-los na bacia hidrográfica do rio Juruá (REESINK, 1994; NEVES,1996; LABIAK, 1997; CARVALHO,1998; COSTA, 2007).

Além de etnógrafos mais recentes, outras importantes fontes para o estudo do povo Kanamari, são os registros e anotações de Tastevin, sacerdote missionário que esteve com os Kanamari em 1910, quando estes habitavam no domínio apostólico dos padres, no Médio Juruá. Seus textos foram publicados parcialmente por Faulhaber & Monserrat (2008) e, posteriormente, por Cunha (2003).

Os Kanamari, segundo dados do IBGE (2010), se constituem atualmente em um povo de 4.007 indígenas, sendo um total de 2.145 homens e 1.862 mulheres. Anjos (2011), num estudo sobre a língua Katukina, diz que os Kanamari e os Katukina do Biá coabitavam a mesma região, se considerando um mesmo povo e partir de divisões e conflitos internos houve a separação étnica e sua consequente dispersão territorial, Carvalho (2002, p.100), coloca que desentendimentos, muito provavelmente incrementados com as incorporações, seriam constantes e que entre os Katukina, "há uma extensa cronologia de desavenças, rivalidades e mortes entre *Dyapá*, seguidas, invariavelmente, de cisões e reordenamentos espaciais".

O vocábulo *Dyapá,* pode ser compreendido como índio, correlato a parentesco de sangue, tem-se ainda compreensões como sendo os subgrupos ou clãs (Carvalho 2002, p.88). O termo consistiria em uma categoria de nomeação relacionada à identificação e à identidade de um grupo de pessoas ligadas por consanguinidade e afinidade, ocupando um território mais ou menos delimitado. A diversidade dos *dyapas* deve ter tido origem em um processo de segmentação e reconhecimento externo da identidade do novo grupo, processo este que não ocorre no presente devido às condições geopolíticas e demográficas desfavoráveis. Ao contrário, desde o início da colonização, as epidemias, as perseguições, genocídios e o trabalho nos seringais têm forçado o movimento oposto, o de contração. Mas, entre os Kanamari principalmente, apenas um *Dyapá* denomina o nexo endogâmico e é referência para a identidade do grupo local. (FUNAI, 2008, p.41)

Sobre a constituição e reconhecimento dos Dyapá, Carvalho (2002, p. 87), traz um de seus interlocutores indígenas que diz "em cada um igarapé mora um Dyapá. Dessa tribo mesmo, mesmo índio. Espalhado para não morar junto, porque ele é assim mesmo, costume. Mas essa tribo mesmo, tribo de índio". Ao discorrer sobre essa temática no povo Kanamari, a autora ressalta ser este um fator que contribui para a mobilidade e reitera que essa tradição

está preconizada a partir de uma base geográfica própria para cada grupo, e com isso também a autonomia matrimonial e reprodução autárquica.

Traço forte dos Katukina em geral, tem-se que as aldeias Kanamari são muito dinâmicas. Mudam frequentemente de localização e de composição (FUNAI 2008 p.46). Segundo Neves (1996, p.18), a visitação entre grupos locais, seja por ocasiões especiais, seja através da simples visita entre familiares, são espaços excepcionais para a afirmação de laços sociais e para a constituição de novas alianças. Considerando que a mobilidade geográfica está associada a uma combinação entre as condições ambientais vigentes e a produção dos meios de sobrevivência, a nomeação do grupo (Dyapá), e não do local de ocupação, que é temporário, fazia mais sentido, pois possibilitava acompanhar o núcleo em sua perambulação por diferentes lugares. Um ponto mais facilmente notado é o fato de as aldeias serem formadas por parentelas bilaterais, reunidas em torno de uma autoridade congregadora. Essa liderança reúne, em torno de si, seus parentes imediatos: os filhos de ambos os sexos, os genros e noras e alguns dos parentes desses. Com referência à formação das aldeias tem-se que:

> (...) parece resultar de um processo social de alianças e afinidades pessoais, associado a dinâmica demográfica e ao ciclo de desenvolvimento dos grupos domésticos. Como resultado, o padrão das aldeias consiste em alguns poucos casais de uma geração mais velha e vários núcleos familiares de uma geração intermediária (com faixa etária entre os trinta e quarenta anos entre os Kanamari e dez anos mais jovem entre os Katukina), numericamente dominante e ligados por laços fraternais. As ênfases são, portanto, nas ligações entre pais e seus filhos casados de ambos os sexos e estes entre si. As ligações fraternais tendem a se manter enquanto o pai for vivo. Após sua morte, os irmãos podem se separar e formar seus próprios grupos, no caso de haver essa motivação, ou se juntar a outras parentelas (FUNAI, 2008, p.47).

Entre os Kanamari a autoridade não é investida por sucessão hereditária, mas sim adquirida pela personalidade de um líder, que por prestígio pessoal consegue reunir um grupo de parentes/aliados para morar com ele. Os autores que trabalharam com os Kanamari descrevem a residência após o casamento como uxorilocal, embora essa prática não transpareça imediatamente nas ascendências (mas sim na transmissão de nomes) (REESINK, 1994; NEVES,1996; LABIAK, 1997; CARVALHO,1998).

A permuta de mulheres, também é observada como uma prática recorrente no processo de alianças. Desse contexto tem-se que os genros devem obrigações aos sogros, incluindo um período temporário de residência na aldeia da esposa, se for o caso. Na prática, a composição das aldeias mostra tanto a presença de genros quanto de noras. Isso sugere que a formação da

aldeia parece ser o resultado mais da força do líder em reunir uma parentela bilateral que compõe a "sua gente" do que da manutenção das filhas e reunião de genros, e consequente liberação dos filhos homens (CARVALHO, 2002).

A partir dos estudos etnológicos dos Kanamari e seus interlocutores, tem-se que neste povo, o papel de líder do grupo tem mais um perfil de conciliador de interesses e promotor de ações coletivas do que de mando propriamente. Em algumas ocasiões, foram feitas referências ao modelo ideal de uma aldeia, que inclui a realização de muitas festas e fartura de comida,

Para a compreensão da cosmologia Kanamari, uma importante contribuição é trazida por Carvalho (2002, p.87) ao colocar a flexibilidade com se apreende as relações e composições da sociedade Kanamari, sendo um dos principais nexo de sua Organização social um sistema de ação, de uma perspectiva diacrônico-sincrônica, neste sentido diz autora está "convencida de estar lidando com um sistema relativamente fluido, cujas características apontam para uma grande plasticidade, para a constante atualização das relações sociais, preservados certos princípios básicos".

Entre os *Tükünа́* como um todo, a transmissão de nomes pessoais, como a transmissão de músicas, faz parte do conjunto de instituições que conferem aos grupos locais sua identidade e perpetuação ao longo do tempo (FUNAI, 2008, p.54). A manifestação do grupo como uma unidade social é consubstanciada nos rituais, nas "festas" de *Kohana* e *Pidá* principalmente que conjugam os elementos do universo social, ambiental e simbólico dos Kanamari (LABIAK, 1997).

A composição e ocupação das aldeias constituem-se a partir de forças (autoridades) se consegue agregar. Na sociedade Kanamari, tão importante como o cacique - que atua tanto na mediação das relações exteriores quanto na organização de trabalhos que reúnem a população do *nexus* e lhes confere identidade corporativa –, é o pajé, que trata da saúde e lhes confere segurança contra o ataque xamânico de inimigos. Fortemente ligado às questões espirituais tem-se ainda a importância de se ter o *marinawá* - cantador espiritual que comando o ritual do *rami*- que também tem poder de cura, embora mais limitado e restrito ao uso de chás. No domínio xamânico, há o *Tükünа́ omandak*, responsável pela segurança dos moradores contra espíritos da mata. Na esfera dos rituais coletivos, os cantadores desempenham um papel importante para a definição do grupo, pois a passagem da música de um cantador a outro reforça a conformação corporativa do grupo. Nesse sentido, a transmissão da música é homóloga à prática de transmissão de nomes.

Segundo Reesink (1989), entre os Kanamari, a transmissão de nomes pessoais é também um mecanismo de coesão, pois resulta em um conjunto de nomes que confere uma identidade própria ao grupo. Este é um sistema paralelo ao de "parentesco fictício", pois o mais velho passa a ter obrigações para com o mais novo. Reesink informa também que o *idoko* recebe, com o nome, características da personalidade do seu xará. Como em outros sistemas de parentesco fictício, as relações políticas contam na escolha de quem é homenageado com o convite para banhar ou cortar o umbigo da criança.

> O nome pode ser transmitido pela pessoa que cortou o umbigo ou que deu o primeiro banho na criança e estes dois indivíduos, de gerações consecutivas, ficam ligados pela relação de "xarapim" ou xará: o mais velho é chamado pelo mais novo de *ikidak*, que chama o mais novo de *idoko* (FUNAI, 2008, p.53)

Além dessas funções tradicionais, os ocupantes dos cargos modernos de professor e de agente de saúde também contribuem para o conjunto de "ofícios" que conferem legitimidade ao grupo local. De fato, o conjunto de cargos determina a dinâmica espacial dos assentamentos, seja por congregarem moradores ao seu redor, seja porque a ausência de algum deles contribui para a dispersão e dissolução do grupo. Muitas vezes a dispersão se dá em função das famílias buscarem residir em aldeias que possuem um conjunto mais completo de lideranças (FUNAI, 2008, p.54).

Na abordagem sobre a vida cotidiana e deslocamentos Kanamari, tal como exposto no Capítulo I desta tese as sociedades amazônicas, com destaque para os povos originários, regulam seus movimentos e relações socioculturais a partir do referencias de comando da natureza na própria Amazônia. Ao descrever o povo e a cultura Kanamari Costa (2014) chama a atenção com o ciclo das estações e seus consequentes movimentos e influencia na vida Kanamari. O ciclo anual destaca o autor, é dividido em duas estações: a seca, de abril a setembro, e a chuvosa, de outubro a março estação é também subdividida em períodos mais secos e mais chuvosos. Ambas estações são caracterizadas por dois movimentos antagônicos.

> Mas a estação seca é também a época dos rituais, particularmente do *Pidah-pa* ('Devir Jaguar'), ritual que marca a etapa final do período de luto. O *Kohana-pa* ('Devir Kohana'), ritual em que os Kanamari recebem a visita dos mortos, também é mais frequente neste período. Esses rituais podem ser restritos, envolvendo apenas os moradores de uma única aldeia. Mas também podem, particularmente o *Pidah-pa,* incluir pessoas de muito longe, especialmente quando se trata da etapa final de um rito funerário de um líder ou de um xamã renomado, servindo assim como mote para aglomerar as aldeias.

> Durante a estação chuvosa, a unidade aldeã é enfatizada e são feitas apenas pequenas viagens. A tendência das pessoas é ficar com os parentes mais próximos, caçando e comendo juntos, evitando o quanto possível o contato com aldeias vizinhas e, mais ainda, com aquelas mais distantes.
>
> Pequenas expedições para coletar frutas silvestres são comuns. Mas é nessa época também que a pupunha (*tyo*) é extraída, geralmente em capoeiras ou em aldeias velhas, cuja ocupação promoveu uma abundância desse produto, assim como de açaí. Tais movimentos frequentemente envolvem a maioria ou mesmo todos habitantes de uma aldeia, que se unem para preparar e consumir a bebida feita de pupunha (COSTA, 2014, p.3).

Estudos mais recentes ratificam sua mobilidade como um traço cultural Kanamari e confirmam a sua procedência na bacia do Juruá (Reesink, 1994, 1993; NEVES, 1996; Carvalho, 2002; Labiak 2007 e Costa, 2007). Numa localização mais geográfica da dispersão de grupos que falam a mesma língua Kanamari e teria uma mesma cosmovisão a partir do processo de criação do mundo, "os foram que criados a partir do coco jaci", Labiak (2007, p. 51) diz que "encontram-se atualmente nas regiões dos rios: altos Jutaí e Itacoaí. Médios Javari, Japurá e Juruá; baixo Itucumã, afluente do Tarauacá. Alto e médio Xeruã, todos basicamente no sudoeste do Estado". Desse universo de localização, hoje estão situados em diferentes Terras Indígenas (TIs): na TI Vale do Javari, onde ocupam os rios Curuçá, Javari, Itaquaí e Jutaí; na TI Mawetek próxima ao sul da TI Vale do Javari e que compreende os tributários da margem esquerda do médio Juruá; a TI Kanamari do Médio Juruá, situada nos tributários da margem direita do Juruá, rio abaixo da cidade de Eirunepé; e duas pequenas áreas no Japurá, no município de Carauari, e no rio Xeruã, município de Itamarati-AM, onde existem duas aldeias Kanamari na TI Kanamari próximos a TI Deni.

Em que pese se considerar as diferenças e variações entres grupos, para o intento desta tese se reconhece os Kanamari como um único povo. Contudo elegeu-se os situados na bacia hidrográfica do Javari para fins de análise da efetivação das políticas públicas de proteção social e sua consequente relação com os agentes de estado. Segundo Carvalho (2002, p.100), por volta de 1945, houve uma grande contenda envolvendo dois tuxauas, *Bem* e *Hitsan Dyapá*, terminando com a morte de um pelo outro, e o deslocamento do sobrevivente para o Rio Itacoaí e o desenvolvimento de uma guerra entre as famílias diretamente envolvidas. A partir dessa dispersão muitos Kanamari ocuparam alguns tributários do Vale do Javari.

Num estudo específico sobre os Kanamari na região Javariana, Costa (2007), diz que indígenas desse grupo que vivem no médio Javari também migraram recentemente, desta vez a partir do alto Itacoaí, sobre as suas outras ocupações no Javari tem-se:

> 1º. O núcleo situado no alto Itaquai[53], na área que começa na boca do Rio Branco, subindo seus formadores. Estes Kanamari migraram para o Itaquaí a partir dos afluentes da margem esquerda do Juruá, onde hoje é a Terra Indígena Mawetek, no final da década de 1930. O alto Itacoaí, porém, fica muito perto do alto curso destes afluentes, mais ou menos há um dia a pé, e está claro que, antes da migração de 1930, muitos Kanamari já visitavam o Itacoaí, possivelmente estabelecendo lá algumas aldeias (Tastevin s.d.1, 12, 17). No entanto, a partir do fim da década de 1930, o alto Itaquaí vem sendo continuamente ocupado pelos Kanamari que mantêm, ainda, contato com aqueles que hoje vivem na Terra Indígena Mawetek.
>
> 2. O núcleo do alto Jutaí, da aldeia Queimado até o Igarapé Naua. Desconheço os detalhes da história desta migração, mas parece que já havia grupos Kanamari vivendo no alto Jutaí no início do século XX. A migração para este rio provavelmente se deu a partir do seringal Restauração (Carvalho 2002, 60-4). Após esta migração inicial, a gradual percolação de pessoas entre o Jutaí e os afluentes do Juruá continuou ao longo do século XX.
>
> 3. O núcleo do médio Javari, na área que fica entre o Igarapé Irari e a boca do rio Curuçá. Há também uma aldeia Kanamari no baixo Curuçá, um afluente do médio Javari. Os primeiros Kanamari a migrarem para esta região o fizeram no final da década de 1950 e foram seguidos por uma outra onda migratória em meados da década de 1970, desta vez articulada pela Funai (COSTA,2007, p.21-23).

A partir da contribuição trazida por Costa (2007) é possível afirmar que a migração para o Javari se deu a partir do Itacoaí e a maioria, se não todos, os Kanamari que vivem atualmente no Javari viviam neste afluente (Itacoaí), ou então, como destaca Costa (2007) afirmam que seus pais ou avós viviam neste local.

A atualmente a ocupação no Javari atingem um número aproximado de 1.438 Kanamari, disperso em três rios-afluentes num total de 15 aldeias diferentes. Os dados abaixo foram obtidos quase que na sua totalidade através SIASI, Sistema de informações da SESAI, contudo as informações das aldeias Trocoá e da aldeia Jarinal, que a SESAI-DSEI JAVARI, não dispunha se obteve através da FUNAI (CRVJ), a partir de seu atendimento local. Em que

[53] O nome Itacoaí em encontrado de duas maneiras nos documentos e textos sobre o tributário do rio Javari, nesta tese utiliza-se a grafia Itacoaí, todavia quando se faz referência à escrita de outro autor adotou-se aqui preservar a preferência da fonte pesquisada.

pese estarem no território da TIVJ, estas duas comunidades são de recente ocupação oriundas do Juruá e estão no limite entre o Vale do Javari, Jutaí e Juruá e até a data desta pesquisa.

Quadro de ocupação indígena Kanamari no Vale do Javari			
Ordem	**Rio afluente do Javari**	**Aldeia**	**População**
1	ITACOAÍ	BANANEIRA	160
2		CAJUEIRO	16
3		HOBANÃ (ARROMBADO)	74
4		KAWIAH (BARRACÃOZINHO)	59
5		KUMARÚ	91
6		MASSAPÊ	228
7		REMANSINHO	186
8		TERRA NOVA (ESTIRÃO DO PEDRA)	69
9		TRACOÁ	50
10	MÉDIO JAVARI	CAXIAS	10
11		SANTO EUSEBIO	14
12		SÃO LUIZ	200
13		LAGO DO TAMBAQUI	92
14		IRARÍ	53
15	JUTAÍ	JARINAL	136
Total de indígenas			**1438**

Quadro elaboradora pela autora a partir de fontes da SESAI e FUNAI, ano 2020.

A chegada dos Kanamari ao Vale do Javari, segundo Costa (2007, p. 45) foi gradual. O rio Itacoaí, não era desconhecido dos Kanamari, ao contrário, sabia-se de sua fartura de caça e tracajás (sobretudo na busca de seus ovos), e desta maneira já se constituía em rota e espaço frequentado nos meses de verão. Assim como asseverado por Carvalho (2002) e ratificado por Costa (2007) foi somente na segunda metade do século XX que alguns Kanamari começaram a se estabelecer no alto Itacoaí, dando origem à aldeia de Massapê. Devido à mudança de aldeia, esta comunidade atualmente está em outra localização, ficando mais a jusante do rio Itacoaí, o local antigo ainda serve de referência de localização e é apelidada de Massapê Velho.

A migração para o médio Javari ocorreu a *posteriori* na década de 1970, sendo motivada principalmente pela FUNAI e pela busca de novos postos de trabalho nos poucos seringais que ainda existiam. Nesta porção do Javari a FUNAI havia instalado um Posto Indígena na região, e contribuía sistematicamente para atrair os indígenas para a sua tutela, além dos insumos e utensílios, outro argumento utilizado pelo Órgão, na atração, era a

finalidade de diminuir os conflitos existentes. Este contexto é também apresentado no trabalho de Ricardo (1981, p120) ao destacar que "(...) por volta da década de 1970, uma parte deles foi transferida para o Posto da FUNAI em São Luís, na margem esquerda do rio Javari. Alguns transferidos ficaram mais abaixo do rio Javari, em uma área próxima da foz do rio Irari".

A década de 1970 revela no Vale Javari uma significativa mudança nas relações socioeconômicas com os povos indígenas, oriunda, sobretudo da instalação da FUNAI na região e sua consequente (inter)relação com os povos javarianos. A relação da FUNAI, especificamente com os Kanamari, em meio à atividade seringalista ainda existente na região com forte presença do sistema de aviamento e exploração física, num *modus operandi* escravagista, outorgou ao Órgão indigenista um *status* bastante elevado entre os Kanamari o de *warah*. Numa tradução Kanamari, o termo empresta sentido aos conceitos de líder e ou o responsável. As circunstâncias e justificativa para tal "titulação" foi bem estudada pelo antropólogo e etnólogo dos Kanamari Luís Costa. Em suas postulações Costa (2007, 2010, 2013) ele diz que o termo seria "ao mesmo tempo, 'chefe', 'corpo' e 'dono' (...) uma situação em que 'corpo' e 'chefe/dono' pudessem ser designados com o mesmo termo." A relação dos Kanamari no Vale Javari com a Funai embutiu em sua genealogia uma baliza cronológica de referência de temporalização sociocultural, "O Tempo da Funai", termo recorrente nas falas e histórias dos Kanamari no Javari. Essa fronteira temporal denotou aos Kanamari novos tempos e renovadas esperanças em contraponto ao contexto tortuoso do tempo da borracha.

> O "Tempo da Borracha" finalmente terminou com a chegada da Funai, em 1972, e principalmente de uma figura paradigmática: o senhor Sebastião Amâncio, conhecido na região pelo apelido de Sabá Manso, então chefe de Base Avançada do Solimões (BFSOL). Um subposto foi estabelecido na aldeia de Massapê e iniciou-se um processo de remoção da população não-indígena da região, que apenas foi concluído em 2002. *Mas o que os Kanamari mais se lembram desse período é a enorme quantidade de mercadorias distribuída pela Funai. A instituição também os desincumbiu de todas as dívidas com os patrões e nomeou novos chefes, inexistentes desde a morte dos líderes anteriores (grifo nosso).*
>
> Porém, ao distribuir produtos, visitar os Kanamari em suas aldeias e estabelecer um subposto que tinha que ser ocupado por um Chefe de Posto, que moraria em suas aldeias, a Funai na verdade ocupou, para os Kanamari, a posição de "chefe", da qual careciam. Assim, não foi como *i-tawari* ("parceiro ritual") que os Kanamari identificaram a Funai, como fizeram com Jarado, mas como *tyowarah*, "nosso corpo/chefe/dono". Os Kanamari ainda dizem viver no "Tempo da Funai", mesmo que já não sejam distribuídas mercadorias

> como outrora. Hoje não há brancos vivendo na porção do Itaquaí que fica no interior da TI Vale do Javari.
>
> Estimativas sugerem que na época da chegada da Funai no Itaquaí havia cerca de 200 brancos no rio, provavelmente um pouco menos que o número de Kanamari. Isso os forçou a ficarem restritos a poucas aldeias numa região circunscrita. Os brancos demarcaram as demais áreas como sua propriedade e impediram os Kanamari de usarem seus recursos. Quando os brancos começaram a ser removidos, a Funai sugeriu a todos os Kanamari que se mudassem para o Javari, que era mais próximo da cidade de Atalaia do Norte, para melhor assisti-los. Muitos o fizeram, mas a maioria voltou novamente ao Itaquaí.
>
> O subposto de Massapê, hoje chamado Posto Indígena Massapê, foi reinaugurado e a Funai tentou, então, concentrar todos os Kanamari numa só aldeia durante a década de 1980. Os Kanamari têm sentimentos ambíguos em relação a esse período, porque, embora a Funai mais uma vez tivesse distribuído grande quantidade de mercadorias, a experiência de viver numa aldeia tão grande não se mostrou satisfatória.
>
> Quando os brancos finalmente se foram, os Kanamari começaram a restabelecer a distância necessária entre suas aldeias, de modo que hoje é possível identificar três agrupamentos no Itaquaí: os *Kadyikiri-dyapa* (Macaco de Cheiro-Dyapá) no alto curso do rio, os *Bin-Dyapá* (Mutum-Dyapá) no centro e os *Potyo -Dyapá* (Japó-dyapá) no baixo curso. Por meio de uma série de casamentos, membros de um quarto subgrupo, os *Hityam-dyapá* (Caititu-Dyapá), estão distribuídos ao longo do rio, com um número um pouco maior vivendo com os *Potyo-dyapa* (COSTA, 2014, p.5)

Esse contexto do histórico da chegada da FUNAI na região exposto por Costa (2014) ainda é facilmente encontrado nas narrativas Kanamari do Javari. Estando na região desde 2012 ouvi várias destas histórias, bem como tomei notas de outras que iremos destacar mais adiante. Importante ressaltar como as falas trazerem o cenário socioeconômico da exploração da mão de obra indígena e do extrativismo ainda à época voraz no Vale do Javari. Outra questão que chama à atenção nas narrativas é a menção à iniciativa Kanamari no contato com a FUNAI. O fato de ser esta pesquisadora também servidora da FUNAI e ainda está no Vale do Javari requer certa *vigilância epistemológica* ao analisar o que está sendo dito, pois algumas falas possam está carregada de outros sentidos alheios o da pesquisa pretendia.

Dentre os Kanamari, três indígenas trabalharam na FUNAI, sendo o primeiro José Puruya (já falecido), José Ninha Tavares (Ninha) e Adelson da Silva Saldanha (Korá Kanamari). O Puruya tive o prazer de conhecê-lo, na aldeia Massapê, todavia estava bem idoso e com uma saúde bastante frágil. Nossas conversas foram bem poucas e abreviadas, mas

sempre demonstrou satisfação de ter ajudado o povo Kanamari a sair da escravidão e sempre apoiar a FUNAI através de seus Chefes de Postos. Com o Ninha e o Korá trabalhamos juntos alguns anos, realizamos viagens e atividades nas aldeias Kanamari durante a permanência deles na CRVJ. O José Ninha, tem 44 anos, trabalhou na FUNAI durante 7 e atualmente é professor, cursando o Curso Superior de Licenciatura Intercultural em Pedagogia na modalidade PARFOR. O Korá tem entorno de 30 anos, trabalhou na FUNAI 3 anos, foi assessor da saúde indígena pela SESAI no Javari e atualmente é vereador municipal, tendo ocupado o cargo de Presidente da Câmara municipal de Atalaia do Norte por um mandato de dois anos. A vivência dessa interculturalidade Kanamari-Kariwá possibilita ao Ninha e o Korá serem eleitos, como fortes e importantes liderança Tüküná, não só entre os Kanamari como nos outros povos javarianos também. Ninha, Korá e eu estamos sempre em conversas sobre a causa indígena e o contexto indigenista, contudo para fins desta pesquisa algumas dessas conversas foram realizadas de formas mais sistemáticas e transformadas em entrevistas para fins de buscar subsídios para análise de relação entre os agentes de estado e os Kanamari no Vale Javari.

Do contexto que expõe a chegada da FUNAI na região, além da iniciativa Kanamari no processo, ressalta-se o fato na narrativa de expor a condição de agrupamento entre os Kanamari "espalhados" e que foi a partir desse contato que a FUNAI conheceu os Kanamari.

> Que os Kanamari na época eram muito divididos assim, atrás de trabalho, atrás de trabalho não, que o patrão pagava para eles ir levando o pessoal para o rio, Itacoaí... Para outros rios, trabalhando. E lá os brancos matava Kanamari, bebido, aconteceu muitas coisas assim. E quando chegou Sabá Manso da FUNAI, aí diz que ele perguntou dos brancos lá que não existia índios aqui pra cima, mas só que tinha muito branco na época, que subia pra cima e descia, e tinha um que falou para o Puruyah que tinha um governo lá que tava... Que não sabia que se tinha índios aqui pra cima. Aí o Puruyah pediu que ele escrevesse uma carta pra ele, ele mesmo trouxe para ele.
>
> Aí ele entregou pra ele, o Sabá Manso leu a carta e no mesmo dia ele subiu. Ninha – Em um motor quinze, dez, doze, doze parece que era o motor. Ninha – Tipo um quinze... Aí ele subiu lá pra cima e encontrou Puruyah lá na aldeia Tracoá...Aí que começou... É... Conhecer os Kanamari. Aí ele subiu até o final da aldeia lá, tinha... Achou...Kanamari, assim, aldeia pequena espalhado.
>
> Tinha muito com os Kariwá trabalhando... Aí daí ele foi pra... É... Conversando né, conversando com os Kanamari tudo, e os Kanamari ficam contando que é muita gente espalhada por aí.
>
> E no tempo ele também já começou a relatar que os brancos estavam matando os Kanamari, lá com ele, que estava trabalhando com ele lá, bebia com ele, brigavam, matavam, e os indígenas não estavam sabendo disso. E o Sabá Manso viu isso aí e começou a chamar todo mundo... Por isso mesmo

> os Kanamari se juntou numa comunidade bem grande no Massapê Velho (TAVARARES, 2018).

Nessa conjuntura desenvolveu a atual conformação étnico-territorial Kanamari no Vale do Javari. O local de surgimento de algumas aldeias se deu a partir do referencial dos Seringais existentes, como foi o caso no Itacoaí, das aldeias Massapê no Alto Itacoaí e, Remansinho no médio Itacoaí. Na região do Javari, as aldeias tiveram seu início em decorrências de ações do órgão indigenista de Estado e de outros agentes (tais seringueiros e madeireiros). A circulação e deslocamentos no transcurso do último século, incluindo os que ocorreram por dinâmicas internas do povo e relativos à sua cultura, enquadram-se no contexto histórico das intensas mudanças sociais, econômicas e políticas ocorridas no Brasil, cujas consequências também foram percebidas nas áreas indígenas da Amazônia observados por Neves (1996) e Costa (2007).

Marcando a presença física e política nas terras javarianas, o povo Kanamari revelou-se também de grande importância no processo de delimitação e demarcação da TIVJ. Sobre a relevância do povo Tükuna no Javari, Matos (2006, p.52) destaca também ter contribuído na articulação e participação no movimento indígena no Javari. Este acontecimento coincide com o período pós demarcação da Terra Indígena Vale do Javari, portanto, uma nova situação histórica das relações entre índios e não-índios, entre Terra Indígena e Cidade. Nesta nova situação também ocorreram diversas transformações na organização política dos povos indígenas, conforme observado por Reis:

> Após mais de uma década de homologação da referida terra indígena, o cenário político do movimento indígena do Vale do Javari é outro. O CIVAJA [Conselho Indígena do Vale do Javari] foi substituído por uma nova organização – a União dos Povos Indígenas do Vale do Javari (UNIVAJA) - e observa-se o surgimento de associações de abrangência mais restrita, delimitadas pelo pertencimento étnico e/ou pela localização da comunidade. (REIS, 2013, p.14)

Pela FUNAI, até 2008[54], o atendimento aos indígenas era prestado diretamente através dos Postos Indígenas (PIN) instalados nas aldeias. Com essa estrutura de funcionamento o Chefe de Posto era quem ficava responsável, a partir dos produtos trazidos da terra indígena vender e trazer todos os insumos e materiais que os indígenas necessitavam. Concomitante a essa circunstância no cenário político econômico havia uma nova política social de geração de

[54] A partir de 2009 a FUNAI tem sua estrutura mudada, e se extingue os PINs´ e criam as Coordenações Técnicas Locais – CTL.

renda (2004) cuja qual se ampliava cada vez mais suas ações às populações indígenas. Essa nova relação estabelecida pelo Estado com os povos indígenas desenrola uma série de deslocamentos indígenas para as cidades.

Esse crescente trânsito de pessoas, diferente daqueles que ocorriam anteriormente, não causaria uma preocupação maior se não se seguisse de outro fenômeno que vem se intensificando nas terras indígenas, o acesso indígena às políticas públicas do Estado (OLIVEIRA, 2016, p.85). Numa análise conjuntural da situação indígena no Vale do Javari Reis (2013, p.24), observa ainda que, além das lideranças de organizações indígenas e estudantes no ambiente citadino, deve-se considerar os funcionários em órgãos públicos voltados às populações indígenas como a FUNAI e a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI). Destaca que há uma significativa parcela desta população num deslocamento rotineiro entre aldeias e a cidade, diz o autor "Os que não moram na cidade vêm até ela, sobretudo, para tratamentos médicos ou para acompanhamento de parentes doentes em busca de atendimento e para o recebimento de auxílios financeiros do Estado (aposentadoria, bolsa-família...)".

Esse fenômeno de "atração" à cidade para o acesso as políticas públicas têm vulnerabilizados o segmento "indígenas aldeados" causando lhes uma condição de desproteção social. Mais que noutro povo, nos indígenas Kanamari no Vale do Javari, as marcas de um mundo capitalista e globalizado tem deixado luto e morbidades. A situação de transeuntes tem ocasionado o chamado *beiradão* que dentre outras circunstâncias desencadeiam ainda desabrigo, preconceito e mortes[55].

> A gente não imagina pra qual o caminho que a gente estamos indo, e qual a nossa posição enquanto indígena pra gente poder garantir daqui a cem, há duzentos anos convivendo, tendo esse amadurecimento como Kanamari, como a gente vai poder assegurar isso, essa chegada dessa política muito forte para as comunidades tradicionais assim, que tira esse fortalecimento, essa entidade tentar trazer o que o dinheiro não faz de puder em busca desses benefícios aqui na cidade, e que muitas vezes... É... As assistências ainda ela não chega a patamar como deve atender ainda os indígenas ainda por questão de preconceitos também, muitas vezes em cada instituição... Até mesmo com a própria FUNAI, que eu passei por lá, passei também na SESAI, há um preconceito muito grande ainda com os povos indígenas que isso talvez... E... Até os próprios indígenas hoje que são profissionais que trabalham nessas instituições tem preconceito com os seus próprios parentes assim sabe, eu convivi isso e todo dia a gente lida com

[55] A discussão sobre a atuação de proteção social e mais especificamente a atenção à saúde indígena vai discute mais no item 3.3 desta tese.

> isso, e nesse entendimento a gente vê cada vez mais nosso parente tão buscando esses espaços.
>
> Eu ouvi um discurso de um Marubo, onde Marubo, uma liderança Marubo, onde ele falou que, eu vim da aldeia, eu não vivo aqui na beira, na beira porque, eles colocaram esse exemplo que os Kanamari não sai do porto de Atalaia, que moram aí, tipo... É... Em busca de seu benefício e não quer voltar, fica aí pedindo tudo mais, isso foi uma questão muito forte que essa liderança usou, onde a palavra doeu mais que uma porrada assim, foi um choque muito grande, muito grande mesmo assim, então, eles usam hoje essa questão que... índio da beira ali. Até hoje a instituição a SESAI, usa como uma forma de... é... de usar essa expressão, os índios da beira ali, do porto de Atalaia. Isso tá tornando, é... uma moda, por que... cada vez mais tem parente presente ali sabe, chega uma canoa, sobe os outros, e vão chegando assim... isso é o ano todo, essas questões.
>
> Mas, no fundo no fundo, não entendem que o que eles estão aí, em busca de que. Se eu Korá Kanamari, não entendem... que eu Kanamari, por exemplo aqui, o Jader Marubo, todos os vereadores, nós temos mais direitos que os parentes da aldeia? Negativo, eu não sou melhor do que ninguém... então, por isso que nós temos que brigar pela qualidade pra todos, não só pra mim, pra mim viver melhor, só o meu filho ter direito pra escola, a saúde aqui dentro, não... a gente aprendeu português pra isso, pra aplicar uma política, fazer o governo entender de como a política para os indígenas tem que ser aplicada, mas isso são poucos, e muitas vezes a maioria dos indígenas, brigam pelo seu próprio emprego para se manter seguro assim.
>
> Então, hoje garante esse seguridade pros indígenas, dizem assim, poxa, que tanto de gente na beira faz aqui, que não vão pra aldeia, índio tem que tá na aldeia, pra que eles queriam tanta terra grande pra viver aqui na beira, pedindo sabe... eles não tem terra... então, Atalaia do Norte, eu coloco ainda que por baixo são anti-índígenas, e muito preconceituosos, não falam, não falam, por que... no momento em que a gente ouvir isso, temos a justiça para garantir o direito dos nossos parente... então, é isso que no entender dos parentes na beira assim (KORA, Kanamari, 2017)[56].

A fala é do Korá Kanamari, mas poderia ser de qualquer outra pessoa desse mesmo povo. À constatação que Korá chega é de que à medida que as chamadas políticas públicas vão envolvendo aos Kanamari ao seu povo é aplicado uma refração social. Situações que colidem com qualquer dispositivo e marco regulatório da política indigenista atual. Os órgãos indigenistas por excelência SESAI e FUNAI são citados por Korá como propagadores de preconceitos, despreparo e qualificação no atendimento aos Kanamari. Outra importante fala acerca da situação das ações de políticas públicas nos Kanamari vem do Djanin Kanamari[57], cacique da aldeia Massapê, (maior aldeia Kanamari atualmente), sua colocação foi feita em língua própria e posteriormente traduzida por Korá:

---

[56] Entrevista concedida por SALDANHA, Adelson da Silva. Kora Kanamari, 2018, arquivo mp3, (27 min).

[57] Esse áudio foi capturado por esta pesquisa numa audiência com o Ministério Público Federal – MPF no auditório da FUNAI em janeiro de 2018, que discutida o motivo da ocupação dos Kanamari e paralisação dos Serviços da SESAI no Vale do Javari.

(...) ele falou que a vinda dele que é exatamente, ter essa reunião com vocês, de ouvirem o clamor dele, por ser liderança, o que ele traz, mas, o tempo do período da ocupação, ele sofreu vários problemas pelos outros parentes jovens moradores aqui da cidade, que não respeitou a minha autoridade como liderança, vários comentários chegaram a dizer que eu moro na beira do rio mendigando, eu não vivo por dinheiro não, vocês que vivem aqui por causa de dinheiro, eu vivo da plantação na minha aldeia.

Eu estou aqui por uma razão muito importante, que é da saúde da minha família, do meu povo, da minha comunidade, eu não estou aqui pedindo cargo, pedindo dinheiro não, eu quero que vocês consertem a situação do problema que está o Javari que está sofrendo.

Ele falou também, enquanto o Galate, este anti-índigena, que não gosta de índio, que na época que a nossa terra não estava demarcada, ele era anti-indígena, ele não respeitava nossos parentes, e hoje ele está dentro da SESAI, comandando a SESAI, isso é puramente verdade, porque eu sei disso.

Ele teve na reunião recentemente, falando da questão da SESAI, o que um cara desse tem a ver com a saúde indígena? Então dessa forma, tu é o cacique, ele falou, o senhor é o cacique, estou falando com o cacique, cacique pra cacique. Se esse homem continuar dentro a saúde não vai melhorar, esse é o recado que eu deixo aqui pra vocês, porque já vinha falando muito tempo. Então isso também, tenho certeza que o problema da saúde tá funcionando desse jeito, cadê a gasolina? O dinheiro da gasolina, para onde está indo? A gasolina que não chega a nossa comunidade em quantidade suficiente. Será que tem na minha comunidade gasolina suficiente? Profissionais tem que emprestar dos aposentados e dos professores da comunidade para fazer o trabalho deles, para depois devolver. Cadê o dinheiro da SESAI que vem, para onde está indo esse dinheiro? Então, nessa questão doutor, que eu estava esperando o senhor chegar aqui, pra falar com o senhor, e tomar providência naquilo que é necessário pros nossos parentes. Que ajeita, que faça UBS em nossas comunidades, para que os profissionais de saúde possam trabalhar melhor. Que faça saneamento básico nas nossas comunidades, pra que nossas crianças não venham adoecer com diarreia e depois quando são removidas para cá, as nossas crianças não voltam mais.

Esses profissionais que são contratados doutor, antes nós tinha acompanhamento no hospital aqui, hoje tiraram esses profissionais de saúde que trabalhavam, que acompanhavam diretamente nos hospitais. Meu parente lá em Tabatinga passou quatro dias sem alguém da SESAI chegar lá, chega, só Kanamari que tem que sofrer? Só Kanamari que tem que morrer? É por isso que estou aqui revoltadamente, esse senhor, esse Galate quando ele era prefeito ele dizia, "índio bom, é índio morto", esse cidadão não pode fazer isso, ele vai matar nós, ele tá matando lá a gente.

Então doutor, que o senhor está ouvindo eu, índio do mato, que o senhor resolva esse problema, esse é o problema de vocês, entre branco, não é meu problema. Se continuar morrendo de novo, e nada acontecer novamente, nós vamos descer novamente, e nós vamos buscar o nosso direito, porque eu tenho certeza, que eu tenho também os meus parentes que sabem falar português, e levar além disso sobre a morte de nossas crianças, e nós precisamos de uma assistência também de qualidade nas nossas comunidades, isso que eu trago aqui pra vocês.

A situação vivenciada por esse Povo tem colecionado lamentáveis índices de morbimortalidade, e dentre estes, destaca-se a questão de desnutrição e mortalidade infantil, alcoolismo e suicídios (este, com ênfase à população jovem).

No que tange ao acompanhamento aos Kanamari é importante destacar que a Coordenação Regional da FUNAI – CRVJ, através de ações desenvolvidas chefiadas por esta pesquisadora enquanto Chefe de Divisão Técnica – DIT-CRVJ, enveredou significativa atenção entre os anos de 2013 a 2015 na perspectiva de somar esforços para a qualificação dos serviços prestados a estes indígenas, bem como contribuir para a redução dos tristes índices da morbimortalidade. Tal situação entre os Kanamari apresentou uma necessidade de se pensar algo mais específico e qualificado na atenção a estes indígenas. Em tratativas com outras instituições se conseguiu montar um GT intitulado *Saúde Kanamari*. Neste GT além da FUNAI, participaram representantes das seguintes instituições: SESAI, Prefeitura, Universidade Federal do Amazonas (UFAM), CIMI, CTI, União dos Povos do Vale do Javari –UNIVAJA, Associação dos Kanamari do Vale do Javari AKAVAJA.

A partir das reuniões identificou-se tratar de situação complexa que deve envolver várias instituições e equipes multidisciplinares. Foi recorrente nas reuniões a premissa de desestrutura sociocultural Kanamari a partir do contato com os programas de renda do governo federal, a falta de infraestrutura de saúde e escola nas aldeias, bem como a falta de projetos etnoambientais junto a esse Povo. Em que pese não ter tido profissionais de todas as áreas necessárias, conseguiu-se elaborar um Quadro de demandas (exposto a seguir) que envolvia as instituições participantes do GT. O pactuado foi que cada instituição levaria para seu órgão a demanda e traria uma devolutiva. Todavia, infelizmente não houve muitos desdobramentos quanto ao cumprimento do pactuado.

A CRVJ capitaneava junto a SESAI este GT, e conseguiu executar algumas ações de promoção dos direitos sociais em área através de mutirões interinstitucionais e acompanhamento de nosso então Assistente Técnico. Uma das demandas a cargo da CRVJ pactuada no GT Saúde Kanamari foi à contratação de um profissional antropólogo para a consultoria[58] quanto à situação da saúde Kanamari e orientação das demais atuações do GT. Tal consultoria teria àquela altura vistas a produtos, elaborado pelo consultor, que pudessem nortear as instituições governamentais a curto, médio e longo prazo em prol da proteção e

[58] Essa discussão foi bem acordada e discutida com a Coordenadora da CGPDS-FUNAI e a Coordenadora da COASA (através do expediente Memo 070/204/DIT-CRVJ) solicitando DRO para a mencionada consultoria. Nas tratativas que se teve a Coordenadora Geral esclareceu o cenário já de falta de recurso que passávamos e que se conseguisse um profissional que concordassem receber apenas as diárias conseguiria realizar a contratação, pagando também as passagens.

promoção do povo Kanamari do Vale do Javari, com o propósito de restabelecimento de seu bem viver.

Quadro organizacional de atuação GT SAÚDE KANAMARI		
Ação	**Instituição responsável**	**Data**
Casa de apoio aos Kanamari em Atalaia do Norte – pedir apoio ao Chorimpa (Câmara) e Funai	Akavaja/CIMI	Dá um retorno até dia 30/04/14
Acolhimento Social aos indígenas Kanamari	Funai (CTL Kura e Ninha) /SESAI	Relatório Semanal
1- Palestras sobre Educação em saúde – fazer um planejamento dentro da ação dos profissionais em área 2- Redução do açúcar – preocupação do índice de diabetes (destaque para os problemas odontológicos) 3- Captação de água nas aldeias 4- Possível Cartilha Saúde Kanamari – produto construído junto com os Kanamari	UFAM/Sesai/FUNAI	Depende do Seminário realizado em área – Pactuar em área
Contratação de consultoria antropológica – diagnóstico - Termo de referência	Funai	19/05/2014
Inserção nas aldeias para as discussões de saúde- Ação específica – Seminário com os Kanamari	Funai/Sesai	Pactuar com os indígenas no Seminário do dia 13 12/05 - proposta Agosto 2014
Cursos em antropologia da saúde indígena com o foco para atuação com os Kanamari- com destaque para a participação dos profissionais indígenas da saúde e educação e profissionais não índios da saúde	Ufam/CIMI	26/05/2014
Regularidade das reuniões	SESAI/FUNAI/UFAM/FUNAI	Mensalmente – próxima de 26 de maio pela manhã 8h
Programa de nutrição do DSEI para os Kanamari/ Socialização dos dados nutricionais dos Kanamari -	Sesai	Informar ao GT em todas as reuniões dados atualizados do DSEI
Criar protocolo clinico e étnico de atendimento em área para as crianças com a situação de baixo e muito baixo peso (qual medicamento e procedimento a ser feito- esquema alimentar)	Prefeitura/SEMSA	

Quadro extraído da CRVJ-FUNAI, GT Saúde Kanamari, Abril – 2014.

No que tange a esta questão, torna-se importante registrar que desde dezembro de 2016 a DIT-CRVJ vinha-se mantendo contato com uma antropóloga servidora do Ministério do Desenvolvimento Social e Agrário, a Sra. Aline Guedes da Costa[59], tratativas acerca da questão cujas quais poderia se estabelecer uma parceria entre os órgãos (MDSA e FUNAI) para fins da Consultoria quanto à situação de saúde das crianças Kanamari. Entre os meses de maio e junho de 2018, a antropóloga técnica do MDS confirmou o aceite de sua chefia quanto

[59] Analista Técnica em Políticas Sociais, com formação em Antropologia, lotada na Secretaria Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional, Departamento de Fomento à Produção Estruturação Produtiva, Coordenação Geral de Apoio a Povos e Comunidades Tradicionais.

à disponibilização da mesma para tal intento no Vale do Javari. Contudo foi destacado que seria às expensas do órgão indigenista FUNAI quanto a pagamento de diárias e passagens para a antropóloga.

Concomitante a situação da desnutrição infantil no ano de 2017, agravou-se os casos de suicídios, do número de dez casos registrados na TIVJ, oito foram entre os Tüküná. Isso num universo populacional de 1.300 pessoas aproximadamente à época. Os dados de número das tentativas de suicídios não foram disponibilizados, o que se sabe é que são muitos e a maioria das mortes estão ligadas ao uso abusivo de álcool e ou outro combustível, tal como gasolina.

Diante dessa lamentável realidade algumas lideranças Kanamari, a saber: Vice Coordenador da UNIVAJA Warney Kanamari (Tudáh), Presidente da Câmara dos Vereadores de Atalaia do Norte Adelson da Silva Saldanha (Korá Kanamari), professor da aldeia Massapê José Ninha Tavares (Ninha) e o Presidente do Condisi Aldair Kanamari, organizaram algumas tratativas acerca de discussão e medidas para a reversão do quadro. Nas reuniões que participei, foram três, ouviu-se nos relatos de representantes da SESAI, ali representada pelo seu Coordenador Jorge Marubo, que o povo Kanamari é o que tem tido a maior atenção por parte desta instituição tanto do ponto de vista de profissionais envolvidos, bem como de gasto com logística e recurso de programas e projetos. Nesta fala acrescentou-se ainda que sempre o DSEI Vale do Javari elege este povo como prioridade.

A partir dessas ponderações foi destacado que é imperativo às instituições governamentais a revisão de atuação junto aos Kanamari, pois em que pese o considerado gasto envolvido o mesmo não obteve eficácia e efetividade juntos a esses indígenas. As lideranças indígenas presentes disseram com bastante veemência acreditar que os programas de renda do governo destinado a este povo tem sido nocivo à cultura Kanamari como um todo. Citaram a questão que o transito para a cidade está impactando na construção e cuidados com os roçados, alimentação e exposição das crianças a uma mobilidade excessiva e sem condições adequadas.

Acresce as informações ditas a assertiva de que a retirada da FUNAI constante em área impactou na desorganização do povo Kanamari, bem como, no descontrole em seu trânsito. Foi exigido pelos Kanamari que a FUNAI voltasse a atuar e permanecer mais frequentemente em área e que, esta mesma instituição contribuísse para a reversão dessa realidade, sobretudo no que se refere à questão do uso abusivo de álcool e drogas, bem como na situação de iminentes suicídios.

Dentre as reuniões junto aos povos indígenas no Vale do Javari, quanto à temática dos indígenas transeuntes pela cidade sem as condições adequadas, é comum ouvir a expressão que estão sendo obrigado a virem por conta de a condicionalidade temporal do saque do Bolsa Família ser até três meses. Alegam não querer perder o benefício e, por isso tem deixado de dá o cuidado devido as suas roças.

A geografia sinuosa e bastante complexa, envolve um tempo significativo no trânsito aldeia-cidade-aldeia, se gasta em média de 10 dias (num período mais curto) a 20 dias (num período mais longo) para se chegar à cidade, essa situação varia de cada povo indígena e ou localidade em que se mora no interior da TIVJ, sendo que entre os Kanamari(Tüküná) esse tempo em trânsito é quase sempre o maior indicado. Com destaque para o fato de que a intensificação da condição de transeunte imputada aos indígenas, para o acesso às políticas públicas que não chegam até às suas aldeias por falta da adequação necessária à sua realidade, os intensos deslocamento tem sido também um forte veículo de acometimento das morbidades da população indígena no Vale do Javari, em particular do povo Kanamari(Tüküná).

Corroborando com essa questão, esta pesquisadora elaborou em setembro de 2014 Carta a então Secretária Nacional de Assistência Social, expondo a necessidade de dilação do Saque para as populações indígenas do Vale do Javari. Tal documento serviu de base para emissão do documento desta FUNAI "Acessibilidade Indígena ao Programa Bolsa Família e o Prazo de Saque dos Benefícios" encaminhado ao MDS. A partir dessa intermediação conseguiu-se êxito no objetivo pretendido e, por conseguinte uma melhor organização por parte dos indígenas em suas decidas e mobilidade para acesso aos saques de seus benefícios, todavia lamentavelmente essa situação não sobreviveu de gestão a nível nacional.

Outra lamentável situação imposta ao povo Kanamari no Vale do Javari foi a extinção em 23 de março de 2018, da Unidade Coordenação Técnica Local Atalaia do Norte I, a CTL dos Kanamari do Itacoaí, que estava há mais de dois anos estava sem servidor para atuar diretamente junto aos Kanamari do rio Itacoaí. Quando tal evento ocorreu esta pesquisadora também subsidiou a CRVJ para expediente à FUNAI-BSB para a reversão da situação[60]. Em que pese termos também a solicitação do MPF e Conselho Nacional de Saúde neste sentido, todavia até a presente data não logramos êxito. O GT Saúde Kanamari desde 2015 não se reuniu mais.

[60] Memo 36/GAB/CRVJ/2017 à presidência expondo a situação dos Kanamari e solicitando a volta da CTL Atalaia do Norte I.

Neste contexto de atuação de Estado com os Kanamari a presença da SESAI em área sempre foi uma constante. Todavia e lamentavelmente, essa constância não tem assegurado à reversão do quadro dessas morbimortalidades.

Importante mencionar que entre os anos de 2014 e 2015 se teve o conhecimento de casos de crianças da etnia Kanamari com o quadro de Kwashiorkor-marasmático[61]. Até onde se conseguiu saber essas doenças são oriundas de grave evolução de quadro de desnutrição infantil concomitante a uma "invisibilidade" dessas crianças, ocasionada pela falta de cuidados básicos de saúde e acompanhamento de uma rede de atenção profissional e de participação da comunidade que não acolheu como deveria estas crianças. Mais lamentável é que essas situações não se configuram como exceção, ao contrário tem-se mostrado permanente no triste quadro de desnutrição infantil Kanamari no Vale do Javari.

Considerando a gravidade da realidade que se tem acompanhado, o parco número de servidores da FUNAI no Vale do Javari, a ausência de um Coordenador Técnico Local junto aos Kanamari, especificamente do rio Itacoaí, a falta de formação e qualificação técnica da e na equipe CRVJ e profissionais como um todo (em todas as instituições que lidam com os Kanamari) referente às temáticas necessárias para a discussão nas questões do suicídio, projetos de etnodesenvolvimento e na questão geracional que atenda aos jovens, vê-se **extremamente necessária e urgente** ações que contribuam para uma construção local e fortalecimento de atuação em prol do povo Kanamari a ser instituída por agencias de estado na região local formando uma Rede de Proteção Social para que possam promover e proteger os direitos dos povos indígenas, bem como, acompanhar e monitorar sobretudo ações de saúde etnodesenvolvimento.

---

[61] Kwashiorkor-marasmático: criança com ingestão inadequada de todos os macronutrientes, que, subsequentemente, desenvolve doenças infecciosas comuns da infância. Nessas circunstâncias, a criança desenvolve hipoalbuminenia e edema, devido à associação da perda aguda de nutrientes com a resposta inflamatória superimposta à depleção crônica de massa lipídica e muscular. Informação obtida http://pedrorpb.blogspot.com.br/2009/06/kwashiorkor-e-marasmo-desnutricao.html no dia 27/07/2017 às 11H55 (horário local)

3.2 - Etnografia do indigenismo: experiências Javarianas.

> É inequívoca a tirana de certas palavras que evocam imagens muito distantes e exóticas, mas límpidas e suficientes que preenchem o espaço do desconhecimento e inundam o sujeito com expectativas e certezas que direcionam o seu pensamento e sua ação. Assim ocorre com a palavra "índios", que para os brasileiros hoje evoca uns fiapos de humanidade, dotados de tecnologia rudimentar, morando em pequenos grupos e isolados nas matas, prestes a desaparecer diante do avanço da modernização, cada vez mais inexorável e globalizada. Desse complexo de imagens e significamos e significados, outras palavras podem ser derivadas, como "indigenistas", aplicada a benfeitores e pessoas dedicadas aos "índios", que nos casos mais ilustres oferecem suas vidas a tentar deter a bola de neve que desce pela encosta da montanha (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998, p.7).

As manifestações culturais de um povo somente são compreendidas se forem analisadas em conjunto. Por isso, não podem ser estudadas de forma isoladas, as técnicas epistemológicas a serem executadas devem-se se basear num enfoque interdisciplinar entre as diversas ciências sociais tal como preconiza Geertz (1982).

Não se pretendeu nesta tese em fazer uma etnografia das diferenças regionais e sim em tomá-las como parâmetros elucidativos para a compreensão sócio antropológica desta mesma diversidade – sobretudo no que diz respeito ao plural e ao específico. Para tanto, foi fundamental conceber o pensamento como passível de interpretação, compreender os contextos nos quais fazem sentido os "modos de estar" incorporados nas diversas formas do indivíduo existir em sociedade. Como elemento metodológico a reflexão que "muitas vezes, a análise científica, por desvendar a complexidade das coisas, pode, ao exercer novas descobertas, não necessariamente solucionar problemas, mas encarar novos problemas" de Clifford Geertz (1982) foi norteadora a neste trabalho. A vivência indigenista desta pesquisadora, imersa num contexto tão desprovido de ações de Estado qualificadas às populações indígenas, em especial para os Kanamari, motivou um enfrentamento de saída da zona de conforto de ser uma agente pública passiva pronta a executar ou não de acordo com as condições lhe são dadas.

Na esfera dos diálogos epistemológicos, há muito já se considera a importância sobre o lugar da fala. A partir das contribuições dadas por Bourdieu entende-se campo científico como lugar objetivo de um jogo, onde se encontram engajados investimentos e comprometimentos simbólicos e práticos. As determinações propriamente científicas encontram-se intrincadas com as determinações sociais, uma vez que o interesse intrínseco

não é dissociável do interesse extrínseco no terreno das motivações científicas (BOURDIEU, 1976, p. 90). Bourdieu rejeita a ideia de que o fenômeno social é unicamente produto das ações individuais, e que a lógica dessas ações deve ser procurada na racionalidade dos atores. Ele defende, que a formação das ideias é tributária das suas condições de produção. Que os atos e os pensamentos dos agentes se dão sob "constrangimentos estruturais". Por isso insiste que, na pesquisa, se mantenha uma "vigilância epistemológica": o cuidado permanente com as condições e os limites da validade de técnicas e conceitos. Thiry-Cherques (2006, p. 30)

Na forma de pesquisar de Bourdieu, a análise estrutural e a pesquisa empírica se dão simultaneamente. A construção da matriz de relações, a estrutura de articulação entre as posições, acompanha, corrige e arremata a análise da lógica do campo. (BOURDIEU, 1990).

A partir do objetivo geral desta tese, qual seja desvelar a ação e relação de Estado no processo de aplicação das políticas públicas voltadas para o povo indígena Kanamari no Vale do Javari**,** reflete-se como uma agente de estado indigenista deve agir ao encontrar-se no seu campo de pesquisa junto ao seu objeto. Como realizar esse "jogo de combate" sem cair na militância ou no senso comum? Schenato (2014, p. 81) em estudo semelhante traz as teses de Bourdieu como norteamento metodológico. Partindo de Bourdieu, coloca Schenato (2014), algumas precauções deverão ser tomadas nos diversos momentos da construção do conhecimento, para torná-lo válido perante a comunidade científica. Para tanto, é imprescindível na análise das práticas que envolvem a profissão, manter uma vigilância epistemológica para a manutenção do rigor acadêmico. Há de se observar a construção controlada e consciente do seu distanciamento do real e de sua ação sobre ele, sob pena de não só impor aos sujeitos determinadas questões que não fazem parte da experiência deles, deixando de formular questões suscitadas por tal experiência, formulando reflexões ingênuas, a partir das questões que ele próprio se formula a respeito deles, por uma confusão positivista entre as questões que se colocam objetivamente aos sujeitos e as questões que eles se formulam de forma consciente (BOURDIEU, 1991, p. 51).

Não obstante, Bourdieu ratifica, não há de se dissociar o discurso da posição que se ocupa no campo social, atacando a ideologia do intelectual que adota um ponto de vista necessariamente desinteressado e "neutro" sobre que descreve. Schenato (2014) coloca que além dessa capacidade inventiva no *habitus* posta por Bourdieu, teríamos uma vigilância epistemológica que nos apresenta como uma espécie de equilíbrio, pelo qual temos o cuidado para não cair nem no objetivismo e nem no subjetivismo, extremos que precisam ser evitados

na prática sociológica. Ao pesquisador caberia como papel descrever e analisar mecanismos de dominação social, e, além disso, combatê-los, numa perspectiva crítica.

Pierre Bourdieu, portanto, propõe uma Sociologia sem cair em extremos, não pendendo nem para o objeto, nem para o sujeito; nem empirismo e nem convencionalismo, utilizando-se da Sociologia para pensar ela própria, de forma racional e consciente. A reflexão epistemológica possibilita a expurgação das superficialidades, espontaneidades, dogmas, ideologias e pré-noções que podem ser objeto de análise, mas não elementos constituintes da Ciência Social (BOURDIEU, 1990).

Teoria e prática estão interligadas dialeticamente, ou seja, conhecer o mundo não implica a contemplação e o afastamento do real, mas o educador é como um trabalhador intelectual, apreendendo o mundo pela atividade subjetiva e transformando a si mesmo, ao praticar seu ofício, atuando sobre a realidade em que está inserido. Ao pensarmos com Bourdieu (1999), podemos dizer que o "[...] sociólogo precisa ser sociologizado" (BOURDIEU, 1999 p. 17). Isso quer dizer que ele precisa compreender onde ele se posiciona, suas relações no campo científico-social, e, ao mesmo tempo, incorporar, em sua disposição mental, esse controle da prática científica na confrontação com o erro, podendo assim "[...] tirar um conhecimento mais verdadeiro", mais próximo do real (*Ibid.*).

À luz de Bourdieu, Schenato ratifica (2014, p. 82), que cabe ao profissional proceder à desnaturalização, traçando o sistema de relações que envolvem o objeto construído pelo pesquisador, fugindo da ideia essencialista que generaliza e naturaliza o ser humano. Vê-se claramente, continua o autor, a concordância com Max Weber, com relação ao papel do sociólogo (homem de ciência), em diagnosticar os problemas e não em profetizar que caminho deve ser trilhado (homem de ação/político).

Bourdieu realiza uma crítica continuada ao longo da pesquisa. Não só mantém a vigilância epistemológica como se pergunta sobre o que as estatísticas realmente dizem sobre o que os discursos realmente revelam. A partir desse cuidado, faz retificações sucessivas no esquema conceitual, procurando com que o conceito expresse logicamente a completude da noção, ainda que sabendo perfeitamente que toda a representação, toda imagem implica uma redução do real (BOURDIEU *et. al.,* 1990, p. 175).

A temática *indigenismo no Brasil* envolve, sobretudo o estudo das relações entre o Estado e populações nativas no Brasil, das "relações que se estabeleceram entre variadas formas de administração, instituídas desde a chegada dos portugueses ao território do que hoje chamamos *República Federativa do Brasil*, e os povos nativos a esta parte do continente

americano." (SOUZA LIMA, 1995, p.11). O desenvolvimento de uma transição democrática que caracterizou a vida política brasileira a partir do final da década de 1970 envolvendo todos os segmentos da população fez brotar no campo do indigenismo novas organizações e entidades da sociedade civil marcada por uma postura crítica face à política indigenista implantada pelo Estado brasileiro (NEVES, 2012, p.287).

Sobre o indigenismo, Souza Lima (1995, p14) traz importante contribuição a destacar alguns conceitos e classificações dentro da área. Alguns autores, destaca Souza Lima, têm procurado refletir sobre o assunto e reservam o termo para a dimensão ideológica, isto é, o saber- notadamente o programático, destinado a gerar diretrizes para a ação de políticas estatais – que se produz acerca dos índios, a começar pela definição dessa categoria. Esta posição seria a de Margarita Nolasco Armas ao definir indigenismo, política indigenista e ação indigenista a seu ver especificidades do tratamento dado pelo Estado nacional mexicano a populações indígenas circunscritas pelo seu território (Ver Nolasco Armas, 1981, p.69).

Segundo Souza Lima (1995), mesmo quando o termo é tomado para outros países, na maior parte da América Latina é percebido como designando pensamento e ações de Estado. É possível formular uma definição provisória de cunho operativo, a se manter a diferenciação entres os três termos. Assim coloca o autor:

> (...) pode-se considerar **indigenismo** o conjunto de ideias (e ideais, i.e., aquelas elevadas à qualidade de metas a serem atingidas em termos práticos) relativas à inserção de povos indígenas em sociedades subsumidas a Estados Nacionais, com ênfase especial na formulação de *métodos* para o tratamento das populações nativas, operados, em especial segundo uma definição do que seja índio. A expressão **política indigenista** e designaria as medidas práticas formuladas por distintos poderes estatizados, direta ou indiretamente incidentes sobre os povos indígenas. (SOUZA LIMA, 1995, p.14-15)

Para Souza Lima (1995) o termo política indigenista está circunscrito tão e somente ao Estado, que teve sua primeira, na ótica do autor, categorização dessa natureza no Serviço de Proteção ao Índio. Para o autor a política indigenista brasileira foi pensada e continua a ser exercida para o controle no alcance do poder tutelar sobre essas populações autóctones, "num modo mais claro: não há uma correspondência necessária entre os planos para os índios e as ações em face de eles" (Idem, p.15). Ao discorrer sobre os períodos mais recentes do indigenismo, pós-implantação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), Souza Lima (1995) ratifica ser este órgão aparelho concebido *supostamente (grifo nosso)* para funcionar com os

cânones do indigenismo interamericano[62]. Contudo, na prática não teria alcançado seu propósito de criação, pois teria sido quase que completamente uma (re)configuração do antigo SPI, pois seu quadro funcional permanecia o mesmo. Com isso reforça também o *módus operandi* de visão e ação colonial do Estado brasileiro voltadas para os povos indígenas. À luz de Foucault, Souza Lima postula que as ações de Estado, operadas por seus aparelhos são a fim de alcançar *Um Grande Cerco de Paz* através de suas agências coloniais. (SOUZA LIMA, 1995, p.15).

Forte crítico do Estado em suas ações, Souza Lima (1995) impetra que seus estudos o levou a pensar no indigenismo enquanto discurso. Diz ainda que o exercício do poder tutelar implicou também um trabalho de semiotização, mas de diferente ordem daquele atualizado na guerra de conquista. Se referindo aos índios e os agentes de estados (indigenista) que desenvolveriam ações a eles correlatas Souza Lima (2013) assevera que até os finais do século XIX, se falava em *civilizar os índios* e não se tinha dúvidas quanto àqueles que seriam matéria desse trabalho:

> (...) se era fácil reconhecer a diferença entre *índios* e não *índios*, não era porque os povos indígenas não fossem matéria de produção etnográfica ou legal e de opiniões contraditórias, mas sim pela inexistência de uma agência de governo voltada especificamente para o exercício tutelar que, ao operar incidindo sobre uns e deixando de fora outros, criava bases objetivas para atribuir o *status índio* a certas coletividades e não a outras.
>
> Os "especialistas da significação" da "era das nações" (*antropólogos*, *sertanistas*, *indigenistas*, *missionários* notadamente, mas – por que não? – Hoje também os profissionais da saúde *diferenciada*, da educação *diferenciada*, do desenvolvimento *diferenciado*...) não são só aqueles que, em processos de *pacificação,* refazem, de forma não violenta, o percurso dos conquistadores, enquadrando-se na categoria dos que fazem do "entendimento" e da "tradução" da alteridade sociocultural a matéria ou a ferramenta de seu trabalho. *Entender o outro* seria também apresentá-lo e relacioná-lo à comunidade nacional, inseri-lo, pois, na esfera da memória, resolvendo de certo modo neste plano, e ainda que apenas nele, o problema dos limites e da forma de seu pertencimento à nação. A posição institucional desses especialistas pode variar, mas é impossível desconhecer que mantêm com a agência de poder tutelar relações complexas, quer dela participando, quer a ela se aliando ou se opondo (SOUZA LIMA, 2013, p. 804).

Em outro campo semântico há outra conceituação de indigenismo e indigenista, que foi inaugurada a partir da realização do I Primeiro Congresso Indigenista Interamericano, em 1940, no qual o Brasil também foi signatário. Durante o Congresso em

[62] Movimento criado a partir da realização do I Congresso Indigenista Interamericanos em 1940, na cidade Pátzcuaro, no México para discutir políticas para zelar pelos direitos dos povos indígenas na América. A partir de então se criou o Instituto Indigenista Interamericano com o forte intuito de defender a inclusão da proteção ao seguimento indígena nas constituições das América. Que se discorrerá logo adiante no texto

Pátzcuaro, aprovaram-se direcionamentos para o surgimento de um conselho que estruturasse a criação de uma instituição que abraçasse a questão indigenista nos vários países do continente. O que veio a ser o Instituto Indigenista Interamericano, este órgão já no ano seguinte a sua formação, deu início à publicação da revista *América Indígena*, em 1941 (GIRAUDO, 2010).

Em sua composição inicial nota-se o espirito militante e de cunho altamente político, contudo como avulta a historiadora Giraudo (2010), a "mudança de orientação" na direção mexicana da instituição – com a ascensão de Gamio – "significou, em âmbito interamericano, o afastamento inexorável do indigenismo militante, político e social [representado por] Saénz", culminando na consolidação do indigenismo enquanto um "campo" profissionalizado, dotado de uma "lógica específica", ou seja, a científica, o que o teria convertido num campo autonomizado "suficientemente diferenciado [...] do campo político" (GIRAUDO, 2011, p.87).

No ano de 1972, o Brasil sediou a VI edição do Congresso Indigenista Interamericano e torna-se importante destacar que o mesmo incentivou e influenciou importantes investigações sobre a situação da mulher indígena, da legislação aplicada aos grupos indígenas e sobre as relações interétnicas em todos os campos científico, sobretudo na antropologia. Contudo, em que pese termos indigenismo e antropologia como áreas correlatas há fortes discussão e conceituações que os distinguem bem e postulam, até mesmo, campos diferentes de atuação, tal como defendido Pacheco de Oliveira (1981) em colaboração com Antônio Carlos Souza Lima:

> Concluindo, achamos que antropologia e indigenismo não são comparáveis uma vez que as suas práticas procedem de contextos de produção distintos e se realizam em campos sociais diferenciados. Enquanto a antropologia se realiza envolvendo basicamente as agências e as instancias próprias do campo intelectual, o indigenismo deve ser visto como produto de uma singular articulação entre campo intelectual e campo político, distinguindo-se, desse modo, tanto de uma antropologia aplicada quanto de discursos e práticas burocráticas, destinados a administração dos indígenas (PACHECO DE OLIVEIRA, 1981, p. 289)

Refutando a adoção do indigenismo mexicano em terras brasileiras os autores colocam que "ao insistir na separação dos contextos mexicano e brasileiro, ao firmar pé no teor histórico da categoria indigenismo e nas finalidades e formas de ação que implica, não estamos movidos por algum purismo acadêmico ou pelo gosto da polemica", mas sim pelo anseio de precaver precipitações de uma aplicação naturalizada e retificadora (PACHECO DE OLIVEIRA, p.282 e p.289).

Adepto à concepção do movimento indigenismo interamericano, no lado oposto ao de Sousa Lima e bastante criticado por ele, Darcy Ribeiro servidor público do SPI, se autodenominava antropólogo e indigenista. Foi diretor de pesquisa no SPI durante cinco anos, os quais pode ver e participar da então política indigenista, que se pautava no referencial de integração dos indígenas à sociedade dita nacional e seu consequente desaparecimento cultural. Contudo ao longo de sua vida e suas obras Darcy foi mudando seu posicionamento e postulando seus conceitos que ajudaram a compreender melhor a questão indígena. Crítico do sistema econômico pontificou que "[...] é o caráter capitalista do sistema econômico vigente e a ordenação sócio-política a ele correspondente que lança a sociedade nacional contra as etnias tribais" (RIBEIRO, 1970, p.371).

Em suas concepções, Darcy Ribeiro (1970), acerca da vivência indígena em meio ao capital, ratificava ser este o responsável por imprimir um profundo processo de destruição e desenraizamento junto aos povos originários. Contudo há de se destacar que o braço do capitalismo junto aos povos indígenas era estendido pelas ações do SPI através dos aldeamentos, as terras sendo "limpas" e as fronteiras agrícolas se expandindo. Na visão do indigenista Darcy Ribeiro as ações chefiadas do Rondon, sem o emprego da agressão física, de início pareciam ser uma coisa boa, no entanto mostrou-se igualmente nociva, pois, ainda que aldeados sem violência, as comunidades, subtraídas de seu território e de sua forma original de viver iam perdendo a alegria e definhavam, pela fome, doença e desengano. (RIBEIRO, 1970, p.187). Dez anos depois de terem aberto os caminhos para a área telegráfica, 18 povos indígenas simplesmente se extinguiram (RIBEIRO, 1970, p.245). Já os que sobreviveram, estavam confinados em áreas longe de seus espaços.

Em sua vivência indigenista antropológica, Darcy Ribeiro apresenta a novidade no seu trabalho do conceito da transfiguração étnica, sendo justamente na descrição sobre como os povos originários foram se colocando na vida. Ou seja: os indígenas nem foram assimilados, nem foram destruídos, eles se transfiguraram para resistir a uma cultura invasora, violenta e desagregadora. O modo como os povos indígenas conseguiram sobreviver foi a partir da transfiguração, já que isso permitia que atuassem como brancos sem perder as singularidades étnicas ou a identidade (RIBEIRO, 1970).

O indigenismo defendido por Darcy Ribeiro evidenciou por vezes sua explícita posição política em denunciar as opressões sobre os índios. Num contexto de ditadura militar o indigenista se exilou no Chile. Contudo não saiu de cena junto a outros antropólogos participantes do Simpósio sobre fricção interétnica na América do Sul, reunidos em Barbados

entre os dias 25 e 30 de janeiro de 1971, depois de considerar os relatórios exibidos sobre a circunstância dos povos indígenas dos vários países da região, resolveram elaborar a chamada *Declaração de Barbados I* e divulgar à opinião pública. O documento da conta de recomendação a três setores das sociedades nacionais os Estados, as missões religiosas e os cientistas sociais, destes últimos, o foco principal era os antropólogos. Segundo o manifesto estes Setores devem "assumir posturas inequívocas em vista de uma ação imediata para acabar com esta agressão e assim contribuir para favorecer a libertação do indígena". Na descrição da recomendação às Responsabilidades do Estado, diz que:

> Não faz sentido propor ações indigenistas que não busquem a ruptura radical da presente situação: o fim das relações coloniais externas e internas, o rompimento do sistema classista de exploração e de dominação étnica, o deslocamento do poder econômico e político de uma minoria oligárquica para as massas majoritárias, a criação de um estado verdadeiramente multiétnico no qual cada etnia tenha direito à auto gestão e à livre escolha de alternativas sociais e culturais.
>
> A análise por nós realizada demonstrou que a política indigenista dos estados nacionais latino-americanos fracassou tanto por sua ação quanto por sua omissão. Por omissão, devido à sua incapacidade para garantir a cada grupo indígena o amparo específico que o Estado lhe deve, e para impor a lei diante das frentes de expansão nacional. Por ação, devido à natureza colonialista e classista de suas políticas indigenistas.
>
> Tal fracasso lança sobre o Estado a responsabilidade direta ou a conivência com os muitos crimes de genocídio e etnocídio que pudemos verificar. Estes crimes tendem a repetir-se, e a culpa recairá diretamente sobre o Estado, caso não preencha os seguintes requisitos mínimos:
>
> 1. O Estado deve garantir a todas as populações indígenas o direito de serem e permanecerem como tais, vivendo segundo seus costumes e desenvolvendo sua própria cultura, já que constituem grupos étnicos específicos;
>
> 2. As sociedades indígenas têm direitos anteriores a toda a sociedade nacional. O Estado deve reconhecer e garantir a cada uma das populações indígenas a propriedade de seu território, permitindo que seja registrado corretamente, e na forma de propriedade coletiva, contínua, inalienável e suficientemente extensa para assegurar a manutenção das populações indígenas;
>
> 3. O Estado deve reconhecer às organizações indígenas o direito de se organizarem e de se governarem segundo suas especificidades culturais, e em nenhum momento poderá limitar seus membros no exercício de todo e qualquer direito de cidadania, mas, em compensação, os eximirá do cumprimento das obrigações que entrem em contradição com sua própria cultura;
>
> 4. Cabe ao Estado oferecer às populações indígenas a mesma assistência econômica, social, educacional e sanitária que oferece aos outros segmentos da população. Contudo, tem a obrigação de atender às carências específicas dessas comunidades, que são o resultado de sua submissão à estrutura colonial. E, sobretudo, tem o dever de impedir que sejam objetos de

> exploração por parte de qualquer setor da sociedade nacional, inclusive por parte dos agentes do órgão que lhes dá proteção oficial;
>
> 5. O Estado deve ser responsável por todos os contatos com grupos indígenas isolados, em virtude dos perigos biológicos, sociais, culturais e ecológicos que representa para eles o primeiro impacto com os agentes da sociedade nacional;
>
> 6. Os crimes e os conflitos que resultam do processo de expansão da fronteira nacional são de responsabilidade do Estado, embora não sejam cometidos diretamente por seus funcionários, civis ou militares;
>
> 7. O Estado deve definir a instância pública nacional específica que terá a seu cargo as relações com as entidades étnicas que sobrevivem em seu território. Tal obrigação não é passível de transferência nem de delegação em nenhum momento e em nenhuma circunstância. **Declaração de Barbados I, Barbados 30 de janeiro de 1971**.

Outras contribuições antropológicas aos indigenismo também se sucederam, a publicação em 1992 do livro *História dos índios no Brasil*, uma possante coletânea acerca sobretudo da história da política indigenista brasileira, organizada pela antropóloga Manuela Carneiro da Cunha/USP, foi um marco na chamada "nova história indígena no Brasil" termo atribuído pelo reconhecido antropólogo John Monteiro em sua Tese de Livre Docência defendida na UNICAMP em 2001. O livro *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*, organizado pelo antropólogo João Pacheco de Oliveira (UFRJ/Museu Nacional) e publicado em 1999 (a 2ª edição em 2004), abalizou inevitavelmente as mudanças ocorridas nos atuais estudos sobre os povos indígenas no Nordeste e para as regiões mais antigas da colonização europeia no Brasil. A partir dos conceitos da situação colonial, territorialização e fluxos culturais, propôs uma etnologia sobre os chamados "índios misturados" no Nordeste. Problematiza os discursos sobre os processos históricos de invasões das terras dos aldeamentos, enfatizando as mobilizações indígenas contemporâneas pelas afirmações das suas identidades étnicas e reivindicações de seus territórios.

A despeito de um denunciante histórico da relação entre os povos indígenas e a representação do Estado Nacional no Brasil, somente na primeira década do século XX, vinte anos depois de proclamado o republicanismo no Brasil é que foram estabelecidos mecanismos jurídicos e administrativos específicos, em âmbito federal, para conduzir as relações junto aos povos indígenas. Em que pese às trágicas consequências aos povos originários as políticas indiciadas pelo Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), acenderam um novo tempo, a partir do qual a União passou a se responsabilizar e

a se envolver abertamente com a questão indígena, retirando das províncias e líderes locais suas prerrogativas anteriores.

Num cenário de diversos desafios ao indigenismo de Estado alguns instrumentos e dispositivos foram e vem sendo construídos, outros precisam ser reformulados. Tal como contribui Cardoso de Oliveira (1988, p.58), enquanto o "pluralismo cultural não se constituir no foco de uma ideologia indigenista, em que se respeite outras modalidades de ser, de existir e de pensar atualizadas **por povos** como identidades próprias e diferentes, a crise entre o Estado e os povos indígenas permanecerá". Uma política fundada no pluralismo cultural, continua o autor, se constituiria antes de tudo um exercício de acatamento à diferença, onde não caberá mais nem os componentes positivistas do indigenismo rondoniano (baseado na ideia de progresso e uma evolução unilinear anacrônica), nem o desenvolvimentismo moderno, essa ideologia de todos os governos brasileiros dessa segunda metade do século.

Uma composição de sociedade plural como a brasileira não se pode admitir a anulação das identidades étnicas, o encontro de uma "sociedade plural" - deverá ser compatibilizada com o pluralismo cultural.

Para Bobbio (1992) há a necessidade de existência de uma passagem da teoria à prática. O indigenismo é antes de tudo o desdobramento da prática indigenista. É nessa passagem que a afirmação dos direitos dos povos indígenas ganha em concentricidade, e deve implicar numa especificidade. Os direitos são protegidos, mas valem apenas no âmbito do Estado que os reconhece e o aplica. A proteção social emerge, enquanto direito social, através do embate entre capital e trabalho, a partir da organização da classe trabalhadora, atingida pelos problemas sociais advindos da desigualdade social construída ao longo do processo da industrialização e da consequente acumulação capitalista. Proteção social constitui-se, então, em medidas que atendam aos indivíduos diante dos problemas sociais e riscos socais.

A história do discutível órgão indigenista oficial, a FUNAI (Fundação Nacional do Índio), com os seus 41 presidentes ao longo de 52 anos, de 1967 a 2019 traduz muito do que o Estado brasileiro pensa e implementa de sua política indigenista. Não obstante "sei que as coisas podem até piorar, mas sei também que é possível intervir para melhorá-las". Paulo Freire (199, p. 52).

No Vale do Javari o indigenismo *experienciado* reflete todo esse contexto conturbado e controverso da política indigenista e da (des)proteção social aos povos originários. Atenta à vigilância epistemológica do lugar de fala desta pesquisadora, tal como a seção que antecedeu

essa discussão teórica, ressalta-se que o oficio de *agente de estado indigenista* não se configura nem de longe uma história romântica, nem tão pouco de grandes feitos, grandes realizações e nem desejos fáceis de realizações. O que se percebeu é que o indigenista vive de pequenas vitórias diárias. As palavras registradas nesta ocasião dão conta de *algumas* das demonstrações dos colegas de trabalho no âmbito de sua atuação indigenista.

As ponderações aqui apresentadas foram vividas, capturadas e colhidas a partir das vivências javarianas de vários profissionais, que trabalhou e ou trabalham com os povos indígenas desta região, não só da FUNAI, como também da área de Saúde. A maioria dessas vivências são contemporânea, outras não, são anteriores a minha chegada - que foi em fevereiro de 2012 -, momento em que fazia investidura do cargo de agente em indigenismo, oriundo do concurso ainda de 2010.

Para quem é de outros lugares do Brasil, que não o estado do Amazonas, chegar até o município de Atalaia do Norte, sede da Coordenação Regional da FUNAI no Vale do Javari (CRVJ), é por si só um exercício de persistência. O primeiro destino é a cidade de Manaus, que já envolve um bom gasto financeiro para se chegar, mas este (gasto) ainda não é maior do que o próximo destino, que é a cidade de Tabatinga, no interior do estado e território limítrofe entre Brasil e Colômbia. Para esse trecho (Manaus-Tabatinga) tem-se apenas uma única empresa aérea que faz o voo doméstico e diário, contudo os preços são sempre exorbitantes, em meu primeiro deslocamento à região investi R$1.500,00. Para se ter uma noção do valor, à época (2012) o salário mínimo era de R$ 622,00, portanto o gasto foi de 2,4 salários para se chegar até essa localidade. O próximo destino foi à cidade de Benjamin Constant, num percurso fluvial, todavia o destino final ainda estava mais à frente, ainda havia uma estrada a percorrer de 27 km, no tempo em que cheguei, estava trafegável e em boas condições de rodovia, demandando não mais de 1h todo o percurso, situação muito oposta à realidade atual de 2019.

Ao chegar a Atalaia do Norte, fui procurar a sede da CRVJ-FUNAI e a primeira impressão foi um tanto quanto desoladora, um prédio antigo, sem cuidados com sua aparência, os servidores que lá estavam de pouca conversa e um público indígena à sua margem, ancorado na “beira” do rio Javari posto a sua própria sorte. Desde então brotou em mim a inquietação sobre o que viria a ser e como se apresentava o Estado Indigenista Brasileiro pós 1988 (na prática), ou seja, desde sua atuação com os indígenas e a preparação indigenista de seus agentes públicos.

“A FUNAI não quer que a gente vá para área não, não quer que a gente chegue nos índios”. Dentre várias falas ouvidas e situações vivenciadas na atuação indigenista esta foi uma das que, se não a maior, que me chamou mais atenção. Se o órgão foi criado e pensado para atender os povos indígenas porque um indigenista de atuação tão efetiva pronunciava tal expressão. As dificuldades e obstáculos para qualquer ação na TI. Vale do Javari nunca foram desconhecidas e nem algo que não se falava, mas a maneira de como foi proferia a fala de Rodrigues (2018), deixava claro que se tratava de uma realidade congénita de Estado em relação aos povos indígenas.

Além dos vários diálogos (conversas informais e de trabalho), reuniões, eventos, foram realizadas quatorze entrevistas com profissionais que atuaram e ou atuam no Vale do Javari e lamentavelmente a circunstância de despreparo e abandono aos agentes de estado foi quase que uma constância em todos os interlocutores da pesquisa sendo uma realidade *experienciada* no Vale do Javari.

Em um importante relato sobre a atuação indigenista com os Kanamari no Vale do Javari Neves (2018)[63], evidencia o cenário da política indigenista no início do século XXI, logo no ano 2000. Ainda com a estrutura Posto Indígena Massapê, Neves é convidado à época pelo então Administrador da Funai na região, para assumir o cargo de “Chefe de Posto”. Na explanação do indigenista é possível depreender o trato e importância dada a atuação da gestão e como na prática ela foi sendo desenvolvida. Soma-se a essa situação a falta de estrutura administrativa de logística e apoio ao trabalho do Servidor. Neves (2018) trabalhou durante 12 anos com os Kanamari, especificamente os do rio Itacoaí. Em mais de oito horas de gravação compartilhou a sua vivência junto ao povo Tükuna da região javariana. Devido à importância atribuída pelos Kanamari ao trabalho de Neves e como o mesmo desenvolveu o indigenismo junto a eles optou-se por trazer um recorte extenso de seu relato afim de não deixar escapar nenhum detalhe do contexto indigenista ali experienciado. Compartilhando sua vivência Neves (2018) diz:

> (...) Aí tá, eu topei, beleza, o Gilmar pediu a minha nomeação, aí quando foi dezembro de noventa e nove saiu a nomeação, a minha portaria. Aí quando foi em janeiro eu assumi. Tentando conhecer como é que era a FUNAI, sabia que era FUNAI, mas não conhecia como é que era a FUNAI, tanto é... Quando fui nomeado, **só tive uma conversa** com o Gilmar, aí tu vai fazer esse trabalho com os Kanamari, procura trabalhar com eles em roça, é porque os Kanamari é um pessoal muito mal visto, tem problema de alcoolismo, tem problema de não trabalhar, de não fazer roça, o roçado que eles fazem, é todo consumido em caiçuma azeda, e assim, eles mexem muito nas coisas de quem vai pra lá, tem muito cuidado com tuas coisas, se não tu vai voltar pelado lá e voltar sem nada, essa foi a orientação inicial que tive na FUNAI em relação aos Kanamari. Essa foi a orientação que me deram, que os Kanamari eram alcoólatras, ladrão... (risos)... roubava as coisas, é que

[63] Entrevista cedida pelo indigenista NEVES, Micherlangelo Rodrigues, em julho de 2018, arquivo Michel 1.m4a, 1h27m57

teve muita história, e uma série de fatores que aumentava a fama dos Kanamari. Então, tinha uma visão muito torta dos Kanamari, antes.... A primeira vez que fui para a aldeia, fui com uma desconfiança, aquele policiamento nas minhas coisas, que eu não conseguia deixar nada, e não conseguia deixar ninguém entrar na casa, com medo daquela imagem que tinham passado para mim dos Kanamari. (Risos.) Ah tá beleza, a partir de janeiro já comecei a trabalhar, aí, é... pra experiência o Gilmar pediu para que eu fizesse uma subida na aldeia para os índios me conhecerem, para ver como é que é, se realmente eu ia gostar ou não...

Aí tá, organizei uma viagem tudinho, me deu combustível, não sabia como o que fazia nada ainda, tava verde, iniciando, aí organizei a viagem e o Gilmar pediu, leva o teu pai, teu pai trabalhou muito pra aí, papai é um antigo servidor da FUNAI...- Aí eu conversei com o papai, se ele queria ir comigo... a orientação que o Gilmar me deu foi dizer... leva o teu pai, que o teu pai já trabalhou um tempo, conhece o pessoal, pode ser que os índios tenham um respeito a mais por ti...(risos)... mas como eu estava iniciando não sabia mesmo... aí confiei no meu pai me levar pra me apresentar... (risos.) lá pra aldeia, dizer que eu era filho dele, para iniciar aquele impacto de respeito...

Em agosto de dois mil, passei vinte e cinco dias, primeira entrada, aí tá beleza, aí passei, quando completou o tempo que ele pediu pra ficar lá, aí eu baixei. Aí fui tentando, fui ler algumas coisas... nisso quando cheguei lá, o primeiro impacto, a primeira coisa que eu observei, é que os Kanamari, eram, não tinham nada, nada, nada, nada, não tinham incentivo a nada, é... faziam as roças pequenas mesmo, realmente faziam as roças pequenas... é... praticamente a semana todinha tomando caiçuma azeda, era o dia todo, as crianças também da mesma forma que tá hoje, até me lembro da mamadeirazinha, que eles davam caiçuma para as crianças ficarem bêbadas, para não sentirem fome, para não estarem chorando (risos) ... é um costume muito antigo.

Então, assim, eu primeiro percebi que não tinham nada, conversando com eles, com os caciques lá da aldeia, também não sabia chegar como abordar, perguntando deles o que eles queriam trabalhar, o que eles pensavam em fazer, isso eles reclamavam, que a FUNAI não dava apoio, a FUNAI.... Hum rum. A FUNAI não dava apoio, a FUNAI não dava material mais, a FUNAI parou de dar terçado, forno, machado, era a ação paternalista... A FUNAI não dava, não levava atividades para eles tarem produzindo, eles reclamavam muito que queriam produzir farinha, fazer canoa, os Kanamari são os índios que mais sabem fazer farinha e canoa aqui na região, depois dos Mayoruna em relação a farinha são os Kanamari. (...)

Canoa, tudo de artesanato eles... aí eu fui anotando o que eles me demandavam, e aí quando eu cheguei em Atalaia, eu conversei com o Gilmar, isso, isso, assim... eu tô pretendendo fazer isso, não faço porque não tem terçado, não tem machado, não tem enxada, também não tem dinheiro para comprar.

E documento naquele tempo, nenhum índio, o único índio que eu constatei que tinha documento naquela época era o Puruyah.

Porque na verdade é assim, quando eu entrei na FUNAI, a gente não tinha nada, risos... pagava só mesmo o salário, e quando eu subi, o que a FUNAI me deu só foi mesmo o combustível, o combustível e o motor, o resto era tudo por minha conta, a embarcação, alimentação...

> Era tudo do meu bolso que saia, risos.... A canoa que eu viajava, que a gente tem hoje, ninguém tinha não, eu mesmo fazia do meu próprio bolso, mandava serrar madeira...
>
> Ninguém viajava, os barcos que tinha, o Irari que era dos Kanamari do Massapê, estava lá por Benjamin pelo Bráulio
>
> A primeira vez que fui pra aldeia que eu me lembro, estava fazendo piscicultura em Benjamin, a professora pediu para mim dar um depoimento sobre esse trabalho de extensão rural que eu fazia com os índios, aí como é que foi assim quando tu chegou na aldeia, eu pensei comigo, o que eu vim fazer aqui... risos, eu não sei trabalhar com índio... risos... eu não sei nem como a gente vai trabalhar com índio, os índios não querem trabalhar, eu não sei o que que eu estou fazendo aqui, ela perguntou, o que tu fez pra ficar lá? Foi necessidade, necessidade pra ter um salário e sustentar a minha família, porque assim, incentivo não tinha.
>
> A imagem que eu tinha deles era essa, tinham me passando quando eu entrei. Os índios não querem trabalhar, tanto que todos os povos daqui do Vale Javari, Marubo, Mayoruna, Matis, discriminavam muito os Kanamari, os Kanamari eram muito mal visto, quando...
>
> Em termo naquele tempo, teve mais respeito... Não melhorou, mas, teve mais respeito antigamente. Antigamente Dani, os Kanamari eram os últimos, é que nem os Kulina hoje, atendido antigamente naquele tempo, era só os Marubo e os Matis... Sim, porque era bem intenso o atendimento deles, era só Marubo e Matis.
>
> (Sobre preconceito com os Kanamari)Não sei, uns pessoal acham que os Kanamari era preguiçoso, que só gostava de roubar e beber cachaça, é tanto quando você... uma vez a gente descobriu no coisa da CIVAJA, naquele tempo era CIVAJA que era representante do movimento indígena, tem lá as descrições dos povos do vale do javari, você abria a página de Marubo, tinha a história dos Marubo, tinha um monte de coisa, Matis do mesmo jeito, Mayoruna umas coisinhas, chegava nos Kanamari não tinha nada, falavam que eram índios seminômades, que eram alcoólatras, e gostavam de roubar, tanto que... No site da CIVAJA (...) Os próprios índios, o próprio movimento indígena...Na época do CIVAJA. ... e na FUNAI) falava isso aí, Kanamari era preguiçoso, Kanamari gostava de roubar, Kanamari gostava de beber cachaça, aliás eles transmitem do dia a dia, aí a maioria das pessoas transmitiam isso, tudo mundo tinha esse preconceito contra os Kanamari em relação a essa imagem deles que eles apresentavam. Tanto que foi um dos desafios muito grande, minha maior dificuldade foi isso aí, foi bater frente a isso aí

Num contexto quase que solitário e desafiador indigenista no Vale do Javari se faz e se reinventa. Tal como a exposição colocada por Neves (2018), outros indigenistas que trabalharam com os Kanamari também colaboraram neste trabalho. Sena Souza (2014) expõe num relatório apresentado à CRVJ um pouco das questões para a realização de seu trabalho. O relatório foi fruto de uma entrada em área resultante de uma pactuação de realização de um Seminário de promoção dos direitos sociais na aldeia Massapê, que teria como foco realização um mutirão de serviços que abrangesse todos os indígenas moradores daquele rio.

No rio Itacoaí como descreve no capítulo II tem oito aldeias indígenas e uma população de aproximadamente 830 pessoas.

> Passando de aldeia em aldeia, de casa em casa, foram coletados dados referentes a filiação e a documentação básica, RANI, Certidão de Nascimento, RG, CPF, Título de Eleitor, CTPS, acesso a benefícios, situação de cartões com comerciantes na cidade.
>
> As informações coletadas servirão para o CENSO e também alimentarão um banco de dados feito em *Excel* que auxiliara no atendimento dos Kanamari quando em Atalaia do Norte. (Ver planilha anexa).
>
> Nas reuniões realizadas em cada aldeia, foi reforçada a informação junto à comunidade sobre a realização do seminário e atendimento do INSS e CRAS, que acontecerá na aldeia Massapê Novo na data sugerida do dia 05 ao dia 10 de maio, a se confirmar.
>
> Durante a realização do CENSO foi possível levantar as demandas de atendimento do INSS/CRAS, assim como a demanda por documentação básica, todos as informações servirão para alimentar o bando de dados, a fim de entender melhor o fluxo e demandas dos Kanamari na cidade.
>
> Foi disponibilizado 100L de gasolina, 1L de óleo 40 e 1 pote de graxa, para a aldeia Massapê Novo, como apoio a organização da aldeia para receber o evento e realizar atividades como caça e pesca para alimentação dos participantes (SENA SOUZA, 2014, p.6-7).

Logo após a exposição do trabalho que foi realizado, Sena Souza (2014) expôs as dificuldades enfrentadas para o intento. Segundo o indigenista os problemas começavam mesmo na própria cidade, onde toda a logística era pensada e organizada. Dentre as deficiências colocadas a primeira foi que nem sempre no âmbito do órgão havia o material necessário, e tal condição esbarrava nas questões de insuficiência administrativas da CRVJ que segundo o mesmo era:

> (...) passam desde falta de recursos humanos, a internet que não funciona, a falta de fornecedores na região, a burocracia ineficiente, fazendo com que tenhamos que executar as mais diversas funções, não raro colocando dinheiro do próprio bolso para o trabalho não parar, atraso na entrega do combustível, a comunicação via rádio que é a única opção "em área na comunicação com as aldeias, é péssima, os rádios não funcionam bem e a malária contraída em área. (SENA SOUZA, 2014, p.6).

Acerca de se trabalhar e compreender o conceito de indigenismo Sena Souza (2018) diz que: “O indigenismo hoje, aí tá meio sem saber para onde vai o quê que faz, igual essa turma que chegou, os caras tá aí fazendo atendimento social né! É levar o índio pro cartório para fazer um bolsa família (...) tá assim...., sem saber para onde vai”. Em sua fala Sena Souza (2018) acrescenta ainda que esperava que ao entrar na FUNAI ia ter alguma formação para o trabalho com os indígenas, por que seria o normal em qualquer empresa a preparação e ou orientação do trabalho a se fazer frente ao órgão:

> (...) antes de entrar na FUNAI eu trabalhei em outras empresas privadas quando eu entrava eu era formado, me passam uns conceitos e o que o trabalho que era para que eu deveria fazer, na FUNAI nunca foi assim, você vai fazendo, aí faz ali se você tiver interesse tudo faz, se não tiver não faz (SENA SOUZA, 2018)

Noutra contribuição Freire (2019)[64] relata que "fiquei quase seis meses de fachada e não recebei nenhuma incumbência", isso quando assumiu o cargo, em julho de 2018. Esse relato coloca ainda "que a preparação do estado se não é nula, foi ínfima, enquanto preparação ao agente de estado, a CR nunca conseguiu fazer uma formação dos novos servidores, seria necessário ter algo nesse sentido, tem gente que entra na FUNAI e precisa ser amansada". Na fala de Freire (2019), importante destacar que o fato de ser "um FUNAI" não traz consigo um perfil indigenista, sendo necessária formação para tal, por isso o "amansar". Diz ainda que após sua investidura no cargo de indigenista especializado, cargo de nível superior no órgão, houve apenas uma ambientação que ocorreu em Brasília que os situava dos setores e temáticas respectivos, não consideraria essa situação como de fato uma formação. Freire é oriundo do concurso de 2016, e essa situação da "ambientação" também ocorreu para a primeira leva dos servidores que entraram no concurso de 2010. Pereira (2018)[65] relata sua compreensão acerca do órgão, seu processo de formação indigenista:

> E a FUNAI é um órgão muito peculiar dentro do Estado, isso é algo que transita por um lado bom e ruim, ruim porque tem uma letargia num processo lento de modernização da FUNAI dentro do próprio estado. Falta método, concepção, formação de seus servidores e clareza na atuação deles, então você vê que é muito levado por um lado personalista de pessoas que se envolve em certos setores que tenta tocar da melhor forma possível. A gente é recebido pela instituição num curso de ambientação (2010), mas isso aí não é numa formação, foi de fato uma ambientação entre os servidores e a FUNAI, não houve um curso de formação de indigenismo e fomos jogados para as pontas, onde a gente tem acesso aos índios, ou seja, boa parte dela na Amazônia legal, para onde nós viemos onde está disseminado em todo o país a capilaridade da Funai ...ela é muito grande, tal ou maior que os correios assim vai...
>
> E a minha formação foi com certeza empírica muito dela, em alguns momentos a gente tem alguns cursos da capacitação da máquina administrativa, mas não era como você ser colocado na engrenagem que já está funcionando, nunca foi assim se um servidor fosse colocado em Tabatinga e Tonantins e quiser ficar ali sentando esperando ali vai ficar esperando a vida inteira, seja por vontade dele ou não, então aqueles que buscaram em alguns momentos conseguiram ir um pouco além. A Funai é muito especifica até nos seus problemas

[64] Entrevista cedida pelo indigenista FREIRE, Ricardo Sallun. Janeiro 2020. Arquivo m4a 1h37m10

[65] Entrevista cedida pelo indigenista PERIRA, Bruno da Cunha. Julho-2018, arquivo m4a 56m8s

Pereira foi Coordenador Regional no Vale do Javari durante cinco e diz que "(...) o que conseguiu fazer enquanto Coordenador foi identificar as necessidades administrativa de gestão para colocar a Unidade para funcionar, e destaca que o que conseguiu fazer "foi muito mais de pressão do que de direção do órgão para fazer o indigenismo na ponta funcionar". À época recém-concursado teve-se apoio de alguns colegas de um grupo de dez pessoas que assumiu o concurso e veio para o Vale do Javari. "Um grupo que chegava junto". Quanto ao perfil indigenista, ressalta que o estudo para o concurso ajuda no processo de atuação com indígenas, embora que o aprendizado se realize mesmo na prática, destaca o indigenista:

> Muita gente que entra na FUNAI tem um perfil que estudou pro concurso e um direcionamento que acredita que pode fazer por uma minoria um trabalho melhor. Acreditam num estado diferente que contemplado a partir da constituição no direito das minorias, vão dizer assim, E, algumas dessas pessoas levam a sério e acreditam, correm atrás e até tentam mudar as estruturas da FUNAI, muitos não resistem, e temos aí uma grande desistência e outros por conta de doenças colocam inúmeros atestados médico. Mas não há um programa de preparação, tais como em outras instituições, polícia federal, BNDS, e o MPF é um exemplo, são dois anos de preparação. O aprendizado é muito no dia a dia (PEREIRA, 2018).

Quanto à estrutura da CRVJ e sua recepção à época de 2010, bem como os desafios do indigenismo Pereira (2018), destaca:

> A CRVJ nunca teve estrutura, e não tinha nenhum contrato, e nem direcionamento, recepção do que deveria fazer e nem que diversidade que a gente ia trabalhar. A questão era focar a energia das poucas pessoas que se tinha e junto com os índios procuramos atuar para se saber o que fazer. **A diversidade** é complexo de falar...! Talvez seja o maior desafio de trabalhar! A política pública é universalizante, é para todos, ela nunca vai atender se e para povos diferentes. Como fazer uma política só? E o que a gente tentou fazer é tentar escutar os índios de que forma eles gostariam de acessar as políticas aí a gente tentava qualificar essas políticas a partir do que os indígenas estávamos falando, cada um com uma demanda e uma necessidade. E o grau de contato não é o melhor termo que se deva usar, e existe o tipo de relação que se quer criar, os Kanamari pra mim está com menos contato qualquer Matis que estuda na cidade. São 150 anos de contato oficial (Kanamari), na verdade a gente precisaria de programas específico para cada povo, os 305 povos no Brasil precisa de um olhar especifico, para cada um, um programa, como se constrói uma política pública para cada povo? Quando o estado mesmo mal consegue reconhecer essa diversidade, é uma dificuldade muito grande de medos e de como foi construída a carta de 1988, então..., o território não é dos índios, o território é da União.

Tal como exposto no relato de Pereira (2018), as experiências indigenistas no Javari evidenciaram também o quanto é ainda necessário ao Estado a incorporação e aceitação da diversidade e especificidade dos povos indígenas. Tais conceitos, quando incorporados a *práxis* trazem de fato o estado democrático de direito. Todavia quando não aplicado e ou de alguma maneira seletivamente implementado a um povo e outro não, faz tão mal quanto não aplicado. Freire (2020) lida diretamente com os Kanamari no âmbito da CR e vive cotidianamente o drama dos indígenas transeuntes (aldeia-cidade-aldeia), a partir dessa situação relata que:

> Toda vez que um parente pede gasolina, a gente deve se perguntar o porquê ele está pedindo gasolina, tínhamos que está preparado para lidar com isso. Estamos lindando com os "outros". Tem coisas que não eu consigo entender e fico com raiva, mas aí eu paro, tem gente que não para". Os Kanamari são os outros dos outros[66] (FREIRE, 2020)

Em sua fala Freire (2020) destaca que a Funai como qualquer instituição, talvez um pouco menos, tem dificuldade de entender quem são os Kanamari. Segundo ele, tem-se aí alguns prós e contras nessa relação, e que derivaria mundo da cosmovisão mitológica criada pelos Kanamari na figura do "Sabá Manso", pois a época em que o conheceram vivia num processo de escravidão, que esse personagem agregado da FUNAI os tirou. Para Freire (2020) até hoje os Kanamari querem um chefe de posto, aquele molde do Posto Indígena, e querem que este seja seu chefe. O indigenista destaca que parece que há uma dificuldade entre os Kanamari em reconhecer um cacique próprio. No que tange à própria Funai continua ainda, em nível baixo de compreensão quem são esses Kanamari.

Todavia essa circunstância de carência de conhecimento mais denso etnicamente é destacada por todos os interlocutores como algo que o próprio o Estado não dá condições de empreender e compreender devido ao fato da gritante falta de pessoal e acúmulo de trabalho. Segundo Freire (2020) para "que possa exercer o trabalho de fato e atendê-los de forma satisfatória, de necessário parar e refletir e entender, se não, não têm como ter uma ação indigenista decente".

Dentre todos os interlocutores partícipes desta pesquisa apenas dois informaram ter recebido uma formação especifica antes de entrarem em área indígena. Um dos interlocutores é o Servidor Santos (2019)[67] com mais de 30 (trinta) anos de FUNAI explicou que após ser chamado para investidura do cargo passou por uma formação com três módulos e uma duração de dois meses, que foi realizada em Brasília, contendo noções de indigenismo, antropologia e etnologias das populações que nas quais iria-se trabalhar. Até mesmo entre os Servidores da FUNAI mais antigos a realidade apresentada por Santos (2019) no âmbito da FUNAI foi uma experiência única para os indigenistas atuantes no Vale do Javari. No histórico da FUNAI o que se tem registro foi de apenas três cursos realizados nestes moldes posto por Santos. Atualmente a FUNAI-BSB conta com uma Coordenação de Desenvolvimento e Aperfeiçoamento de Pessoal, mas os cursos que oferecem não têm chegado "à ponta".

Além de Santos (2019), tivemos Carvalho (2018)[68] como profissional que também recebeu uma formação, contudo esta interlocutora era prestadora de serviços da "Saúde Indígena" que na época era executada pela Fundação Nacional de Saúde – FUNAI.

---

[66] Essa expressão também foi usada por Costa (2007) ao estudar o povo Kanamari no Vale do Javari. Em texto relato o quanto esse povo por ter uma língua própria e não dominar muitos dos códigos da sociedade nacional são alvos de injurias e preconceitos.

[67] Entrevista cedida pelo técnico em indigenismo, SANTOS, Walmir. Janeiro 2019,

[68] Entrevista cedida pela técnica de enfermagem, a Sra. CARVALHO, Maria Dasdores Silva de. Abril de 2018, arquivo m4a 1h35.51

Meu nome é Maria Dasdores Silva de Carvalho, conhecida por Dôra, sou técnica em enfermagem, trabalhei 15 (quinze) anos na SESAI saúde indígena logo no começo do distrito de 89 (oitenta e nove) a 2013 (dois mil e treze), 14 (quatorze), e... Então, eu trabalhei com todos os povos, e trabalhei um (1) ano e 2 (dois) meses diretamente nas ladeias do Itacoaí, com os povos indígenas Kanamari... também trabalhei no São Luís... pouco tempo, mas trabalhei diretamente... essa experiência aí, foi diretamente na aldeia. Depois eu saí, 2006 (dois mil e seis) para 2007 (dois mil e sete), e fui diretamente trabalhar na imunização do Vale do Javari como vacinadora em áreas de difícil acesso, eu fui capacitada para trabalhar e vacinar como vacinadora de área de difícil acesso. 2001 (dois mil e um) a 2002 (dois mil e dois).

Direto lá na aldeia Massapê, eu ficava... porque naquela época só existia o Massapê, o Remansinho que era na beira do rio, aí existia o Estirão do Pedra, é.... existia... é.... mais duas aldeias... eu acho que era cinco aldeias todos lá, mas, e a grande mesmo onde todo mundo ficava era no Massapê. Mas, só que era assim, um pouquinho aqui, aqui um caminhozinho, outro ali, não era tudo assim grudado, acho que era por clã, por famílias eu digo...

45 quarenta cinco dias. Às vezes não chegava ficar 45 (quarenta e cinco) dias não, ficava 40 (quarenta), nessa época era assim... eles tiravam a gente com mais frequência. Eles tiravam, a gente ia.... Só que passava só 15 (quinze) dias com a família, e já voltava, 45 (quarenta e cinco) dias. Na época o Michel trabalhava lá também. Eu acho que com 1 (um) mês que eu estava lá o Michel chegou, eu saia e ele ainda ficava lá um bom tempo.

A minha preparação logo no começo do DSEI, tivemos um curso de 18 (dezoito) dias, com noções antropológicas, e de saúde também, lá no hotel de selva, no hotel de selva... como era o nome... é... Sacambu não... como era o nome daquele do hotel lá? Que tinha ali no lago? É um hotel de selva aqui é bem pertinho...

(...) FUNASA, era FUNASA, foi logo no começo do DSEI, foram as primeiras equipes, nós fomos as primeiras a entrar ainda, como equipe de saúde da FUNASA. O DSEI, O DSEI foi nós... nós passamos 18 (dezoito) dias sendo capacitadas, noções antropológicas, os médicos... falando, porque era tudo novo, ninguém tinha ideia de como trabalhar com eles, e a gente foi de cara. Porque na época... assim, 21 (vinte e um) técnicos de enfermagem experientes, que já trabalhava com saúde pública, não era de hospital, era mais de saúde pública...

(...) na época só tinha dois enfermeiros e um médico, essa era a equipe. 2 (dois) enfermeiros e 1 (um) médico para todo o Vale... na época eram 21 (vinte e um) aldeias, eram 21 (vinte e um) técnicos em enfermagem, e a enfermeira só passava...

Olha, foi alguns antropólogos, foi algumas lideranças Marubo e de todas as etnias, que falava pra gente como... os antropólogos vieram de fora, porque naquela época nem existia ali em Benjamin, é... aí vieram eles, vieram de Brasília, foram os criadores da época talvez do... DSEI, dos DSEI's, dos 34 (trinta e quatro) DSEI na época, agora parece que é 35 (trinta e cinco)... E aí os médicos era tudo de Brasília, veio pneumologista, que eles trouxeram tipo uma regrinha para identificar... vieram Clínico Geral para identificar diarreias... e assim, dando uns 18 (dezoito) dias lá direto sem vir na cidade, estudando como tentar trabalhar com eles, porque era tudo novo, tanto pra nós, quanto pra eles. Nessa época foi muito bom.

A experiência de formação trazida por Carvalho (2018) também se configurou em uma e única e restrita a aquela época de criação dos chamados Distritos Especiais de Saúde Indígena. Houve outas profissionais que saúde que participaram do processo da pesquisa, contudo guardaremos suas colocações a próxima discussão que será específica sobre a proteção à saúde.

A partir de todas as contribuições trazidas pelos interlocutores envolvidos, bem como a vivência desta pesquisadora durante oito anos no Vale do Javari conclui que a atuação indigenista de Estado, tal como impõe os preceitos constitucionais de acesso, acessibilidade, respeito ao estado pluriétnico e suas especificidades não existe, nem no campo da imagética nem na prática de romancismo que poderia talvez remeter ao estilo literário indianista. Contudo, **os indígenas sãos sujeitos de seus contextos**, não há de falar em parar no tempo com eles, e ainda achar que o estado não existe, o que se têm a fazer da melhor forma "é colar nos índios como atores, (...) a dificuldade é muito grande, parece que a gente está sempre perdendo a batalha, a gente paga por um processo histórico do cacete, mas vale a pena" (PEREIRA, 2018).

3.3 Considerações acerca da atenção à saúde dos Kanamari na Terra Indígena do Vale do Javari.

O alto índice de mortalidade tem afetado a vivência e os cuidados com o bem viver, mesmo num povo bastante feliz e resiliente, o fator cultural do luto tem imperado e impactado como um determinante de saúde. Infere-se dizer que a situação vivenciada pelo povo Kanamari (Tüküná) evidencia uma ineficácia de atenção e ações da políticas públicas de proteção social. A saúde tem sido vista sempre de forma isolada e compartimentada.

As instituições de Estado, sobretudo, e suas políticas públicas precisam compreender e empreender em suas ações a singularidade de que um indivíduo já nasce social, sendo a sua efetiva sociabilidade por sua vez proveniente de um povo, de uma cultura e que através de sua cosmovisão se relaciona mais ou menos com algo e com outros povos.

Dentre as frentes que continuam atraindo os povos indígenas, o capitalismo e políticas que o reforçam, compelem a estes indivíduos a uma homogeneização cultural. Os Kanamari mais que resilientes, tem se mostrado resistentes e continuam a viver e praticar sua identidade cultural ameríndia. Todavia, tem pagado com a vida essa persistência de ser um Tüküná. Essa marca indelével Katukina na Terra Indígena Vale do Javari, tem sido sistematicamente alvo de preconceito, inclusive ratificada pelos órgãos que deviam protegê-los.

As entrevistas realizadas no âmbito desta pesquisa, os dados obtidos de morbimortalidade (com ênfase à questão infantil), bem como as referências bibliográficas e pesquisas acadêmicas sobre os Kanamari, revelam que lamentavelmente, os Tüküná, tem sofrido sistematicamente há décadas preconceito institucional. No escopo trabalhado destaca-se os espaços e agentes dos órgãos públicos que em suas condutas tem naturalizado essa ação tão demérita. É necessário ressaltar que essa triste constatação não tem o intuito de desqualificar e ou diminuir as instituições de Estados e seus agentes públicos, nem que envolve todos os profissionais que as compreendem, ao contrário, pretende-se trazer à tona esse desfio de conduta da ética pública para sua devida correção, pois tem afetado diretamente a qualidade dos serviços prestados aos Tüküná, sobretudo no que concerne à atenção à sua saúde e seu consequente bem viver.

Considerando a importância e abrangência da temática **saúde** na Proteção Social, faz se uma abordagem teórica acerca da atenção à saúde indígena no Brasil, para que se retorne à situação na análise de saúde da Terra Indígena Vale do Javari.

A política pública de saúde voltada aos povos originários no Brasil compreende uma complexa rede de atuação que, não obstante o esforço de seus profissionais enfrenta diversas dificuldades tais como as operacionais, de logística e de fatores socioculturais. O estudo acerca dos povos indígenas e sua história do contato com a sociedade não indígena revelam de sobremaneira um quadro demográfico desastroso, assim como a expansão e consolidação de frentes econômicas nas diversas regiões do país (SANTOS e COIMBRA Jr. 2003). Esse contexto revelou um lamentável e denunciante panorama de "graves epidemias; usurpação do território, dificultando ou inviabilizando a subsistência; e/ou a perseguição e morte de indivíduos ou mesmo comunidades inteiras" (SANTOS e COIMBRA Jr. 2003, p. 13).

Assim como abordado no Capítulo I, o avanço aos territórios, sobretudo na fronteira, originando os contatos e conflitos efetivava a expansão das frentes econômicas no Brasil, além das moléstias ocasionadas aos povos indígenas. Tal circunstância ensejou querelas acerca da temática indígena, nas comunidades intelectuais e de cientistas, dentre os quais houve uma bipolarização que alguns defendiam a completa extinção destes povos e outros a sua tutela. Mediante tais contendas de repercussão internacional, ocorreu no Brasil uma movimentação para criação de uma política de proteção ao índio tal como se expôs anteriormente (Capítulo II.II). Todavia, com o fim de entendimento para o alcance à criação da política de saúde para os povos indígenas, ressalta-se em linhas gerais o histórico da política de protecionista agora com o foco na atenção à saúde.

A política indigenista oficial brasileira tem como marco inicial a criação do Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (1910) que posteriormente foi renomeado para Serviço de Proteção ao Índio (SPI). O SPI é o início de uma significativa transformação no país, tendo em vista os intensos conflitos gerados com a expansão das linhas telegráficas e ferroviárias para o oeste, sobre os quais foram "registrados relatos sobre massacres e assassinatos decorrentes do conflito de índios e colonos" (CZERESTINA COSTA, 1987, p. 389). Sobre a criação do SPI contextualiza Dina Czeresnia Costa, 1987:

> Dentro desta visão, o trabalho desenvolvido por Rondon (então chefe da Comissão de Linhas Telegráficas e Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas) teve uma grande importância ao demonstrar, na prática, que era possível entrar em contato com tribos indígenas, sem hostilizá-las. Através do relato de suas experiências, constatou a extrema miséria e exploração a que estavam submetidos os "índios civilizados". Através do contato com tribos Bororó, Pareci e Nambiquara buscou estabelecer uma relação de respeito e proteção aos índios. A formulação desta nova política indigenista se baseou no evolucionismo humanista elaborado pelo positivista Augusto Comte. Segundo Shelton Davis, apesar de hoje a filosofia comtiana ser

> considerada arcaica e etnocêntrica constituiu na época o arcabouço filosófico que permitiu a defesa de uma política protecionista ao considerar os índios, não como selvagens ou bárbaros, e sim como indivíduos que se encontravam num dado "estágio" do desenvolvimento da civilização. Deveriam ser protegidas, devendo ser garantidas as condições necessárias à sua sobrevivência. A partir da repercussão do trabalho político e prático de Rondon e seus companheiros, garantiu-se a criação do Serviço de Proteção aos Índios, em 1910 (CZERESTINA COSTA, 1987, p. 389-390).

A atenção e atendimento à saúde nos povos indígenas na conjuntura do SPI se deram a partir do empenho de alguns médicos que em de acordo com a causa indígena criam unidades volantes para atendimento da saúde indígena em 1952. Neste percurso foram implementadas práticas para prevenção de doenças infectocontagiosas, dadas a partir do contato dos indígenas com os não-indígenas, direcionadas aos grupos da região do Araguaia e Xingu. Concomitante a este processo é possível averiguar aspectos da luta de defesa pelo índio (CZERESTINA COSTA, 1987). Entretanto, apesar dos esforços, para autora, as diretrizes e *práxis* do poder público à política de saúde indígena sempre foram esporádicas e desorganizadas, tendo em vista, também, a falta de apoio financeiro do governo brasileiro daquele período. Por outro lado, algumas propostas desenvolvidas, tais como o Serviço Nacional de Tuberculose (SNT), tiveram certa repercussão, conforme aponta Czerestina Costa (1987):

> Esse projeto teve grande repercussão no Serviço Nacional de Tuberculose. Em torno dessa idéia, Noel Nutels conseguiu aglutinar alguns profissionais. Logo após, entre os anos de 52 e 56, a equipe chefiada por Noel Nutels fez algumas viagens ao Araguaia e alto Xingu realizando abreugrafias e vacinações, porém em caráter voluntário (os recursos foram obtidos através de contatos pessoais). Somente durante o Governo Juscelino Kubitschek, o Ministro da Saúde, Maurício Medeiros, coerente com a política de desenvolvimento e interiorização, institucionalizou, através de uma Portaria, o SUSA — Serviço de Unidades Sanitárias Aéreas, em 1956 (CZERESTINA COSTA, 1987, p. 393).

O Serviço de Unidades Sanitárias Aéreas (SUSA) estava ligado administrativamente ao SNT, o médico sanitarista Noel Nutels assume sua direção do SUSA. No âmbito do SUSA as ações de atendimento à saúde dos povos indígenas são ampliadas para as regiões do Mato Grosso e para o Amazonas (CZERESTINA COSTA, 1987).

No contexto de criação tanto do SUSA quanto do SNT atuaram os indigenistas e irmãos Orlando Vilas Boas, Cláudio Vilas Boas e Leonardo Vilas Boas, estes, em avaliação de suas experiências no Serviço de Proteção ao Índio averiguaram que apesar dos esforços para manutenção da saúde indígena, estes acabavam por ser soterrados pelos interesses

econômicos das fronteias econômicas brasileiras. Assim, os irmãos Vilas Boas propõem um programa de proteção com base da definição de um território indígena, a fim de garantir seus modos tradicionais de vida, junto à assistência de saúde contra doenças exógenas (CZERESTINA COSTA, 1987). Neste sentido Czerestina Costa (1987) descreve que

> Em 1946, quando os índios do Xingu foram contatados, após um longo período de isolamento, pela expedição Roncador Xingu, buscou-se garantir uma proteção mais efetiva aos grupos tribais.
>
> Em relação à saúde Noel Nutels impôs uma quarentena sanitária a todas as pessoas que entravam na região. Em 1961, foi criado oficialmente o Parque Nacional do Xingu. A partir de 1965, a Escola Paulista de Medicina passou a prestar assistência médica aos índios do Xingu através de convênios com o diretor do Parque, Orlando Vilas Boas (CZERESTINA COSTA, 1987, p. 394).

Na década de 1960, diversas informações e denúncias públicas levam ao fim do Serviço de Proteção ao Índio, não obstante o período político da Ditadura Militar de Marechal Castelo Branco gerar informações obtusas sobre esta situação. Entretanto, diante do cenário de denúncias e relatórios nacionais de apuração o SPI é extinto pelo Ministro do Interior, General Albuquerque Lima. Neste mesmo cenário é criada a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), instituição que, como o SPI, teria como atribuição a "prestação de assistência aos povos indígenas nos mais diversos campos da vida social tais como saúde, educação, direitos fundiários, proteção aos conhecimentos tradicionais, desenvolvimento econômico e outros" (GARNELO, 2012, p.19). Para Luiza Garnelo (2012), ambas as instituições, SPI e FUNAI, não chegaram a cumprir plenamente suas funções, para a autora, parte disso devia-se ao entendimento de que as sociedades indígenas seriam objeto transitório, ou seja, seriam extintas (GARNELO, 2012).

Acerca das ações para saúde indígena, foram criadas equipes volantes junto as Delegacias da FUNAI, o SUSA, em 1968, passa a ser Unidade de Atendimento Especial (UAE) para casos de tuberculose. Segundo Czerestina Costa (1987), com o arroxo da política ditatorial em 1969 e suas consequências às políticas indigenistas, a década de 1970 é marcada pela pouca atuação da FUNAI que se estenderia até a década de 1980 junto aos povos indígenas do Mato Grosso e Cuiabá (CZERESTINA COSTA, 1987).

Com a Constituição de 1988 e o reconhecimento dos direitos indígenas à cidadania e ao território ocorrem avanços políticos para a demarcação de Terras Indígenas. Acerca da saúde indígena Garnelo (2012) aponta que em 1990 o cenário político do indigenismo se ramifica, a partir de decretos da Presidência da República, a saúde e a Educação passam a ser responsabilidades dos Ministérios já incumbidos de tais políticas. Este cenário se daria,

também, devido à atuação de Organizações Não Governamentais organizadas pelos próprios indígenas e a associação de ONG's não indígenas, segundo a autora, teriam viabilizado:

> (...) a provisão de assessoria e parceria para o desenvolvimento de intervenções em diversos aspectos da vida social, tais como saúde, educação, direito, desenvolvimento econômico (sustentável ou não), comunicação social, registro escrito e audiovisual de produções culturais, qualificação técnica profissionalizante, e muitas outras. Tem sido marcante a atuação das Ongs na Amazônia, particularmente pela íntima vinculação que se estabeleceu entre a defesa da preservação da floresta e a das culturas indígenas (GARNELO, 2012, p. 21).

Em 1990 ocorre a criação do subsistema de saúde indígena, ligado ao Sistema Único de Saúde (SUS), entretanto após dez anos de criação do subsistema este se mostrou insuficiente ao atendimento dos povos indígenas. Assim a singularidade do modo de vida indígena levou à criação de um sistema de saúde específico aos povos indígenas. Criada em 1999, a Lei 9.836, conhecida também como Lei Arouca[69] quando a Fundação Nacional da Saúde (FUNASA), ligada ao Ministério da Saúde, torna-se responsável por coordenar e executar ações no âmbito da saúde indígena, acerca da atuação da FUNASA naquele período aponta Garnelo (2012):

> (...) essa entidade dispunha de pouco pessoal próprio para desenvolver suas tarefas; assim, optou por subcontratar municípios e organizações não governamentais para realizar ações de saúde em aldeias onde a FUNASA não contasse com rede própria. A coordenação nacional do subsistema passou a ser feita pelo Departamento de Saúde Indígena (DESAI), um setor da FUNASA sediado em Brasília (GARNELO, 2012, P. 25).

Através do Decreto nº 7.336/MS, de 2010, é formalizada a gestão da saúde indígena à Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), de modo que compete a mesma:

> I -Coordenar a implementação da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas mediante gestão democrática e participativa; II- coordenar o processo de gestão do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena para a proteção, a promoção e a recuperação da saúde dos povos indígenas (BRASIL, 2010).

Na figura abaixo é possível averiguar o modelo do subsistema de saúde indígena

---

[69] "Em homenagem ao grande sanitarista e deputado Sérgio Arouca, que propôs e viabilizou a aprovação dessa lei no Congresso Nacional" (GARNELO, 2012, 24).

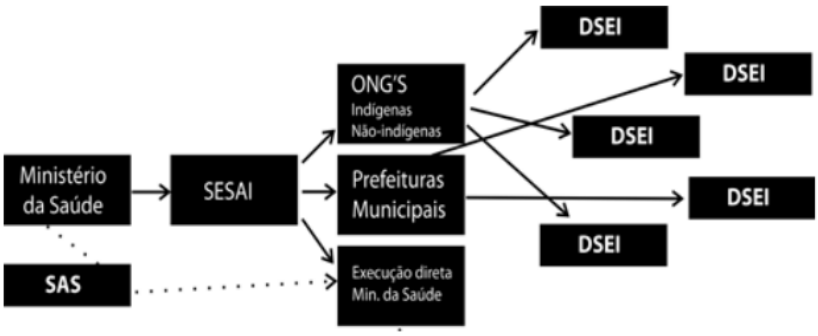
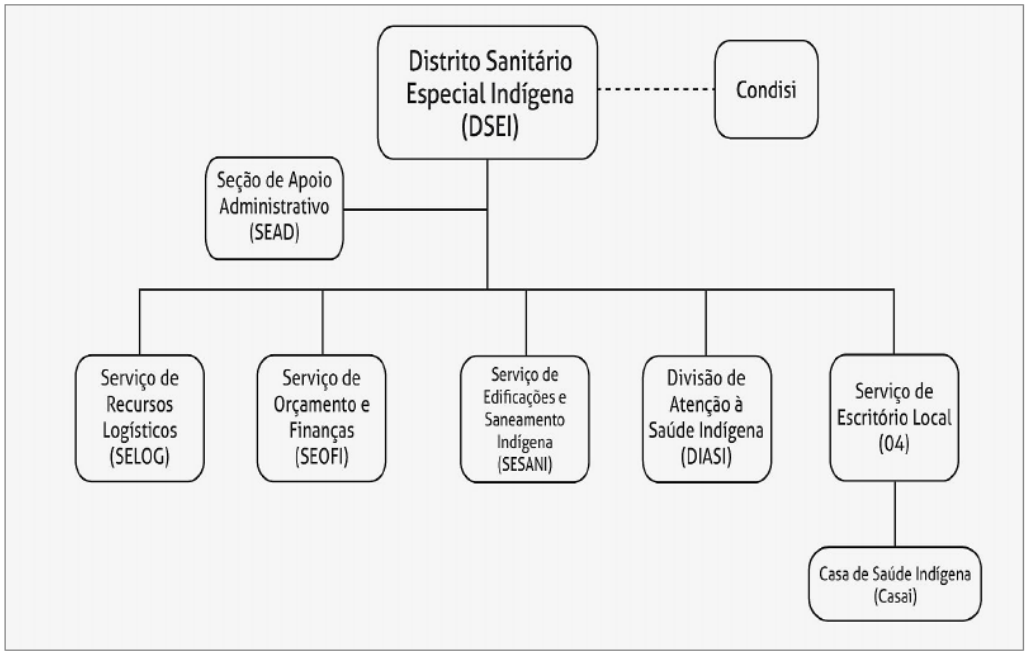


Figura: Modelo de gestão do Subsistema de Saúde Indígena.

Legenda: DESAI= Departamento Saúde Indígena; DSEI = Distrito Sanitário Especial Indígena; SAS = Secretaria de Assistência à Saúde. Elaboração e Fonte: Luiza Garnelo, 2012, p. 26.

Figura 2 – Estrutura Organizacional dos DSEI



Elaboração e Fonte: Ministério da Saúde, 2016.

Os Distritos de Saúde Especiais Indígenas - DSEI's foram criados a partir de critérios culturais e de distribuição das Terras Indígenas no país, levando em conta aspectos demográficos e áreas estratégicas de atendimento. Para conhecer um pouco mais da estrutura do DSEI ver figura abaixo:

Garnelo (2012) define que os DSEI's:

> (...) se caracterizam como uma rede interconectada de serviços de saúde, capaz de oferecer cuidados de atenção primária à saúde, adequados às necessidades sanitárias da maioria da população. Aos distritos sanitários

> caberia, portanto, oferecer ações de prevenção de doenças (por exemplo, vacinação e saneamento), cuidados de saúde dirigidos a segmentos populacionais específicos, tais como o grupo materno-infantil e os idosos. Outras ações possíveis nesses sistemas locais de saúde seriam monitoramento das condições de alimentação e nutrição, bem como da saúde dos ambientes, educação em saúde, remoções de emergência e outros serviços que contribuam para o bem-estar dos grupos étnicos atendidos no subsistema (GARNELO, 2012, p. 27).

Segundo Santos e Coimbra Jr. (2003), atualmente é difícil traçar um perfil epidemiológico satisfatório acerca dos povos indígenas no país, ademais, dentre os desafios encontrados na área da saúde indígena são a contaminação, desnutrição e doenças crônicas não-transmissíveis. Garnelo (2012) salienta a falta de cobertura e assistência adequada aos povos indígenas. Para a autora, na década de 2010 é possível averiguar que o atendimento à população aldeada é descontínua e com baixa qualidade da equipe, bem como relata a escassez de materiais e equipamentos necessários para manutenção da saúde indígena. Há também a descontinuidade no repasse financeiro e a falta de um controle rígido para averiguar a descentralização orçamentária.

No que tangem à questão de saúde que envolve a situação de indígenas isolados e ou de recém-contatados Bruno Pereira (2018) ressalta que lidar com as situações de novos contatos foi um grande desafio para a FUNAI, pois não havia, até o contato Korubo em 2015, quaisquer normativas, nem procedimentos para lidar com essa delicada situação. A maior preocupação, continua o indigenista, era o atendimento de saúde, dada a vulnerabilidade epidemiológica desses povos. Segundo Pereira (2018), após várias iniciativas, desde 2013, para discussão do tema, com a participação de médicos, indigenistas, antropólogos e servidores da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) e da FUNAI, foi publicada a Portaria Conjunta nº 4.094 de 20 de dezembro de 2018 entre a FUNAI e o Ministério da Saúde, que "Define princípios, diretrizes e estratégias para a atenção à saúde dos Povos Indígenas Isolados e de Recente Contato" (BRASIL, 2018).

No Vale do Javari, em que pese sua destacada riqueza ambiental e grande biodiversidade, como abordado no Capítulo 1.1, o bem viver dos povos indígenas não tem sido assegurado através das políticas públicas. A TIVJ foi demarcada nos 2000, e homologada no ano de 2001, de lá até os dias atuais, aos poucos se constituiu uma considerável legislação indigenista com significativos marcos regulatórios nacionais e internacionais, contudo a efetividade dos serviços de atenção à saúde dos povos indígenas não acompanhou o êxito esperado nas normativas e dispositivos legais. Tais circunstâncias são percebidas e colocadas pelas lideranças da região javarianas, tal como Korá diz:

> (...) os Kanamari têm uma cultura diferente, são povos totalmente diferente do vale do javari, então, precisam de uma ação, de uma atenção especifica conforme o mundo dos Kanamari, acho que isso vai poder fortalecer muito assim na questão desse atendimento, vai melhorar a questão desse atendimento. Porque antes não existia tantos problemas do que se tem hoje, as políticas públicas estão chegando, e parece quanto mais chega políticas públicas oferecidas pelo estado, mais problemas as comunidades estão tendo (KORA, 2018).[70]

Lamentavelmente o relato do Korá traduz um trágico histórico de redução do povo Kanamari por falta de uma melhor atenção em saúde voltava para esse povo. Em 2009 a entidade representativa a Associação dos Kanamari do Vale do Javari – AKAVAJA – através de uma Carta denunciava a situação até ali vivenciada acerca da mortalidade infantil, oriundas de casos de diarreia e vomito. Segundo o documento à época a FUNASA já falava de casos de desnutrição, contudo o povo Kanamari não acreditava e requeria um trabalho mais organizado e ágil. Dizia a Akavaja: "Queremos saber o que vem matando o nosso povo o que deve ser resolvido, através de uma buscativa sistemática em nossas aldeias com a maior urgência possível". **(**AKAVAJA, 28.09.2009).

Essa situação no Vale do Javari em especifico dos Kanamari foi bastante divulgada e amplamente denunciada. Em 2009, em razão da realização do Fórum Social que discutia a temática "Amazônia", uma comissão de indígenas do Vale do Javari protagonizou-se no papel de controle social e ecoou ao mundo a situação que ocorria na TIVJ.

> Uma coletiva de imprensa foi montada com o título "**Etnocídio no Vale do Javari"** e as lideranças acusaram o governo brasileiro de recusar assistência médica no Vale do Javari, onde uma epidemia de hepatite afeta os seus 6 povos, inclusive os povos indígenas isolados. Um dia antes mesmo de o Fórum Social começar, mais uma jovem liderança do Vale do Javari havia morrido por hepatite, Edílson Kanamary de 43 anos – que participara da criação do CIVAJA e da articulação para a demarcação da TI Vale do Javari.
>
> Durante o Fórum Social Mundial os 30 índios da delegação do Vale do Javari ocuparam o centro onde se localizava a imprensa internacional. Um membro do Parlamento Europeu, Vittorio Agnoletti recebeu das mãos da União dos Povos Indígenas do Vale do Javari - UNIVAJA os documentos da campanha "SOS Javari" e prometeu pressionar, via Parlamento Europeu, o governo brasileiro. Jorge Marubo então pede: "Queremos a Cruz Vermelha, os Médicos Sem Fronteira, Terra dos Homens, quem puder que venha nos salvar, o governo brasileiro nos abandonou". (CTI, 2010).

[70] Entrevista cedida por Adelson da Silva Saldanha. Korá Kanamari, 2018.

Em um relatório bastante consubstanciado de dados e relatos acerca da situação em que vivia o a TIVJ nos de 2010, a organização não governamental Centro de Trabalho Indigenista a TIVJ publicou que "a TIVJ enfrenta há décadas um dos maiores, senão o maior, drama atual de assistência à saúde indígena do Brasil. Em 11 anos foram mais de 325 óbitos, o equivalente a 8 % da sua população! Em média uma morte a cada 12 dias CTI" (CTI, 2010). Em seu relatório o CTI destaca a situação específica da mortalidade do povo Kanamari.

> A grave situação de saúde que vem ao longo de todos esses anos se perpetuando na TI Vale do Javari sem que as autoridades competentes tomem realmente alguma atitude para reverter esse quadro tem sido muito mais dramática para um povo, os Kanamary: 40 % das mortes registradas nesse período foram de pessoas desse povo.
>
> Proporcionalmente ao seu tamanho populacional, os Kanamary do Vale do Javari perderam 16 % da sua população total. Junto com os Korubo, um grupo de contato recente que perdeu 15 % da sua população no período, são os povos mais afetados pela grave situação de saúde na região. Os Mayoruna e Matis perderam cada 8% de sua população total, e os Marubo e Kulina, 7 %.
>
> Praticamente a metade de todos esses 325 óbitos (46 %) foi de crianças com menos de 1 ano de idade. 152 bebês morreram nesse período, seguido pelo óbito de 58 crianças de 1 a 10 anos (18 % do total) e de 41 jovens com 11 a 25 anos (13 % do total) (CTI, 2010).

O relatório do CTI (2010) traz toda uma contextualização de surtos, epidemias (Hepatite virais, malária, tuberculose, dentre outras) morbidade e mortalidade da década de 2000 a 2010 na Terra Indígena Vale do Javari, se tornando uma importante leitura para conhecimento do histórico de atuação dos Serviços de Saúde do Estado Brasileiro na região. O documento além dos números e gráficos traz notícias que foram veiculadas, como também falas de lideranças que estavam à frente da causa da saúde indígena. Dentre várias informações e denúncias quanto à falta de uma saúde que de fato atendesse a especificidade indígena dá ênfase nesta tese a informação de que: "Quase a metade (43 %) de todos os óbitos de bebês com menos de 1 ano de idade nesses 11 anos se deu entre o povo Kanamary". (CTI, 2010).

O ano de 2010 deixou marcas permanentes no povo Tüküná, marcou um período de muita tristeza e luto, mas também de luta e ação. Além de sua entidade AKAVAJA, outras Associações indígenas e a FUNAI também se posicionaram acerca da "epidemia" de morte de crianças na região do Rio Itacoaí.

> (...) as crianças das comunidades Kanamary do Bananeira, Remansinho e Massapê, à margem do rio Itacoaí, afluente do Javari, "começaram a morrer em outubro". "Essa situação não é de agora. Todos sabem que a saúde aqui é precária. No caso dessas crianças, o problema se agravou porque não havia

> dinheiro para efetuar a remoção delas". Denúncia da Associação Marubo de São Sebastião -AMAS, no jornal A Crítica de Manaus, 26 de novembro de 2010.
>
> Informamos para conhecimento que só no mês de dezembro de 2010 morreram mais 2 crianças Kanamary na comunidade Massapê com menos de um ano de nascido, fazendo número de 16 mortos no último mês... essa criança faleceu por falta de assistência..." Jose Ninha Tavares Kanamary, Ofício nº 01, CTL/ FUNAI, Posto Indígena Massapê, 15 de dezembro de 2010.

Segundo dados da SESAI, apresentados no "Relatório sobre as ações de saúde executadas na calha do rio Itaquaí - Terra Indígena Vale do Javari" no ano de 2010, a falta de saneamento básico, de cuidados de higiene e as migrações sazonais são fatores que contribuíram para os agravos do alto índice de morbimortalidade nas crianças:

> "[a] situação nutricional das crianças menores de 5 anos, pode estar relacionada aos seguintes fatores: oferta inadequada de alimentos, a ausência total de alimentos, o aproveitamento inadequado por causa de alguma doença e alimentos mal manipulados. (...) pôde-se constatar que o aleitamento materno exclusivo é realizado até uns 02 meses de idade, após esse período ocorre à oferta inadequada de alimentos, representando uma das principais causas de diarreia nessas crianças. Devido à grande incidência de doenças prevalentes da infância, ocorre o aproveitamento inadequado por causa de algumas dessas enfermidades, sobretudo, à malária. Quanto à ausência total de alimentos, está relacionada às migrações sazonais, o alcoolismo e suas consequências correlacionadas. Mas, de todos esses fatores, os alimentos mal manipulados são a principal causa de desnutrição infantil nesta região" (CONDISI-SESAI, 2010, p. 5).

A conjuntura explanada no Relatório do SESAI, além de revelar um despreparo na abordagem com os indígenas mostra uma negligencia regional tão amplamente conhecida e discutida tal como a falta de infraestrutura, doenças endêmicas e falta de conhecimento socioantropológico dos Tüküná.

Passados oito anos da mencionada intervenção da SESAI, a situação de atenção à saúde desse povo continua a ser relatada pelos profissionais como algo ainda carente de melhores intervenções, qualificações cultuais e o mínimo de conhecimento indigenista a ser implementado nas ações implementadas. Interlocutora desta pesquisa Carvalho (2018) aponta tais questões e apresenta o cenário que vivenciou.

> (...) quem trabalha muito tempo nas aldeias, sabe a época da malária, a época da diarreia e a época da gripe, que são as doenças das aldeias. Essas hepatites, essas doenças novas... é malária, diarreia, e gripe, ah! Mas tem, é... mas tem doenças parasitárias, vermes? Tem sim, consequência de que? Da diarreia por causa da água, que a água não é potável. Ah! Mas tem anemia? Tem sim, consequência de que? Da Malária. O pessoal... as doenças

> principais que se evitasse, evitaria muita coisa. O que são as diarreias? É por causa da água e aí vem as verminoses por causa da água. As gripes que tem é por época, cheia do rio, seca do rio... época das chuvas...
>
> Na cheia da qual? – É.... na cheia dá muita diarreia, logo no comecinho, logo no comecinho, e aí depois vem as gripes. Quando está secando, é.... fica empossada muita água e aí dá muita diarreia, muitas malárias
>
> – A questão epidemiológica o que falta, é água tratada. Não adianta você ser minha chefa, enfermeiro, doutora, o que você for. A doutora dizer, Dôra está aqui, uma caixa de hipoclorito, vá lá na maloca e pingue tantas gotas nos potes, eu vou, se você mandou eu vou, eu dou às costas e eles jogam aquela água fora, tá contaminada.
>
> Educação e saúde, educação e saúde a gente faz, mas digo por mim que sou nordestina do interior, do interior, e eu sei a dificuldade. Por exemplo, se você falar um monte de coisa para o meu pai... falar que na internet que ele me ver na webcam, ele ia dizer, pelo amor de Deus, isso não é coisa de Deus, imagina para os indígenas que tem outra cultura?
>
> Entendeu? Aí eu assim, eu associo essas coisas, por que... é fácil fazer, ah! mas tem que fazer educação e cultura... eu digo, gente, teu já vi muita gente fazendo palestra, e no final da palestra tem uns dormindo para um lado, ta dormindo para o outro... eles não gostam muito de coisa... eles não entendem o que você está falando, nem entendem essas palavras, tem de associar algumas palavrinha por exemplo, no tempo da hepatite, eles fazendo, fazendo, se matando de mês, e fazendo pajelança para descobria a... aí eu disse, olha, eu vou falar pra vocês, o Broca ainda não conseguiu, quem sabe vocês conseguem.
>
> O que é que hepatite pra vocês? Eu não sei, a gente não sabe. Eu digo, é um vírus.... vocês lembram da malária? Que a gente vê a malária no microscópio? E alguns de vocês já sabem, e os que já sabem podem explicar melhor. Eu não sei explicar como vocês entende, mas eu acho que sabem.
>
> Então, é... um vírus, a hepatite viral, é um vírus, o que você vai ver no microscópio. Aí é diferente, a Hepatite B é como se fosse, macaco de cheiro, macaco barrigudo, macaco num sei o que, macaco soim, cada um, é tudo macaco, eles disseram, é tudo macaco, mas cada um não é diferente do outro? É. Então assim são as hepatites. A Hepatite |B é o macaco preto, a fortona que mata tudinho se for preciso, e aí a Hepatite B eu falei pra eles, a Hepatite D, digamos que é o macaco barrigudo, que estão ali, se eles forem brigar assim... aquela mais fraquinha é a Hepatite A, é aquele macaco de cheiro, que todos vão lá e matam, ah! é assim, é, assim mais ou menos, aí vocês, eu não sei... Aí eu tinha essas associações pra eles.
>
> A questão da diarreia, é água. É... você pensa que o índio... aqui tem um igarapé, e aqui tu está tomando banho, tu pensa que o índio pega água daqui pra beber? Não, ele pega daqui de cima, mas ele não deixa... ele não faz coco aqui, mas o branco vai lá e faz... (CARVALHO, 2018)

Com fim de contribuir para a melhoria no atendimento de saúde aos indígenas no Vale do Javari, com destaque ao povo Kanamari, fez-se um apanhado dos dados de mortalidade infantil disponíveis **oficialmente**, através das instituições responsáveis pela Saúde Indígena: SESAI e Secretaria Municipal de Saúde – SEMSA. A SESAI tem como fonte de alimentação e de extração de dados do SIASI – Sistema de Atenção à Saúde Indígena e a Prefeitura o SIM

–Sistema de Informação de Mortalidade. Em conversas com o movimento indígena, sobretudo a AKAVAJA os dados oficiais estariam sempre desatualizados e ou subnotificados. Contudo se observou que mesmo que esta afirmativa da AKAVAJA seja confirmada os dados são alarmantes quanto aos indicadores de saúde infantil no Vale do Javari. Dos índices obtidos o povo Kanamari ainda continua sendo o mais vitimizado com a falta de uma política pública saúde especializada. Dentre os dados da SESAI e SEMSA há uma diferença de cinco óbitos sendo os dados respectivamente 131 e 126. Contudo não se altera a prevalência em relação ao povo indígena mais afetado (Kanamari).

Tomou-se como parâmetro inicial o ano de 2010, dos óbitos registrados no SIM, dos 12 casos, 10 são de crianças Kanamari. No SIASI no que foi disponibilizado só consta um único óbito, o que se faz registrar que os sistemas precisam dialogar entre si. Em conversa com a Secretária Municipal de Saúde e na própria SESAI a informação é que os sistemas foram se alterando e a sua migração pode não ter sido de forma mais completa. A realidade vivida pelo povo Kanamari no ano de 2010 faz ressaltar que com certeza há dados que precisam ser "atualizados". Ao longo dos anos percebe-se uma melhora no quantitativo geral, mas a taxa correspondente aos Kanamari continua alta, excetuando os anos de 2013, que foi registrado 1(um) óbito, portanto 7% do total, e em 2019, 1 óbito e 14% neste caso o sistema ainda pode ser alimentado. O ano de 2016 também chama atenção para o número oficial dos 06 óbitos 4 são de crianças Kanamari alcançando 66% do número da mortalidade infantil no Vale do Javari. Uma outra informação, talvez a mais importante nesse contexto é que a maioria dos óbitos são de doenças totalmente evitáveis tais como diarreia com 26 óbitos, desnutrição com 14 casos e pneumonia com 21 dentre os outros destacados na tabela da SEMSA a seguir.

Tabela: Óbito infantil indígena TIVJ (2010 a 2020)
Fonte: SEMSA, SIM, 2020.

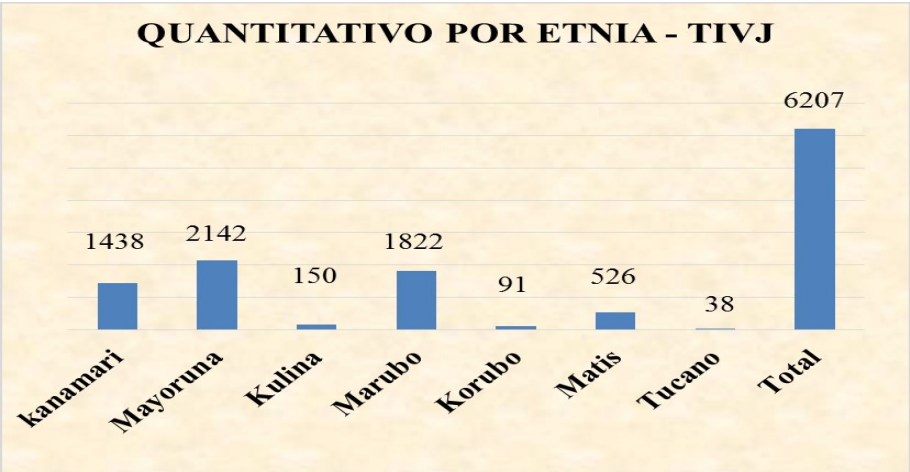
Obitos infantil - 2010 a 2020 Indígenas												
Idade Detalhada indigenas	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018	2019	2020	Total
< 1 hora	0	2	1	0	0	1	0	0	1	0	0	5
1 hora	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	1
2 horas	1	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	2
4 horas	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	1
9 horas	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	1
10 horas	0	1	0	0	1	0	0	0	0	0	0	2
17 horas	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	1
1 dia	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	1
2 dias	1	0	1	0	1	1	0	0	0	0	0	4
3 dias	0	0	0	0	2	1	0	1	0	0	0	4
4 dias	0	0	0	0	0	1	1	0	0	0	0	2
5 dias	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1
7 dias	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1
9 dias	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	1
10 dias	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	1
14 dias	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1
15 dias	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1
21 dias	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	1
22 dias	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	1
29 dias	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	1
1 mes	0	1	0	2	1	0	0	2	1	0	0	7
2 meses	1	0	0	0	0	2	0	1	1	1	0	6
3 meses	0	0	0	1	0	1	0	0	1	0	0	3
4 meses	0	0	0	1	0	0	1	0	0	0	1	3
5 meses	1	1	1	0	0	0	0	2	0	0	0	5
6 meses	1	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	2
7 meses	0	0	0	1	0	0	1	2	1	2	0	7
8 meses	0	1	1	1	2	2	0	0	0	0	0	7
9 meses	0	0	0	1	0	1	0	1	0	0	0	3
10 meses	1	1	0	1	0	1	0	0	0	0	1	5
11 meses	1	2	3	0	0	1	0	0	0	0	0	7
1 ano	3	1	3	3	2	4	1	3	3	3	0	26
2 anos	0	0	1	0	0	3	0	0	0	0	0	4
3 anos	0	0	2	0	1	0	1	1	0	0	0	5
4 anos	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	1
5 anos	0	1	0	0	0	1	0	0	0	0	0	2
Total Geral e Kanamari em ( )	12 (10)	12(3)	13(3)	13(1)	12(4)	21(8)	6(4)	15(5)	13(5)	7(1)	2(2)	126

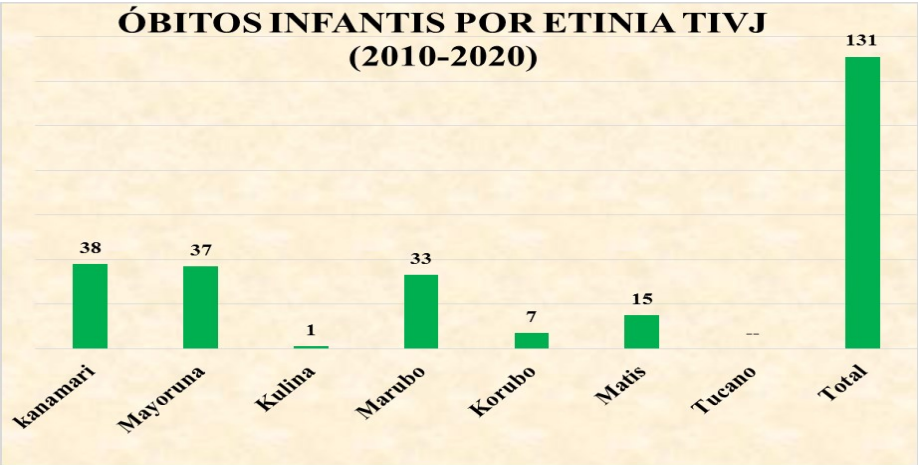
Tabela: Causa de óbito infantil indígena TIVJ (2010-2020)
Fonte: SEMSA, SIM, 2020.

Causa do Obito indigenas	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018	2019	2020	Total
A09 Diarreia e gastroenterite orig infecc presum	3	0	5	4	1	5	1	3	3	0	1	26
A41 Outr septicemias	0	1	0	0	0	0	0	1	0	0	0	2
B51 Malaria p/Plasmodium vivax	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	1
B82 Parasitose intestinal NE	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1
D61 Outr anemias aplasticas	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	1
E43 Desnutric proteico-calorica grave NE	1	1	0	0	1	2	1	1	0	0	1	8
E46 Desnutric proteico-calorica NE	2	0	0	1	0	1	0	1	0	1	0	6
E86 Deplecao de volume	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	1
G60 Neuropatia hereditaria e idiopatica	0	0	1	1	0	0	0	0	0	0	0	2
G95 Outr doenc da medula espinal	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	1
H70 Mastoidite e afeccoes correlatas	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	1
J15 Pneumonia bacter NCOP	0	0	0	0	2	0	1	0	1	1	0	5
J18 Pneumonia p/microorg NE	2	3	2	4	2	5	0	1	1	1	0	21
J39 Outr doenc das vias aereas super	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1
J96 Insuf respirat NCOP	0	0	0	0	0	0	0	2	0	0	0	2
K56 Ileo paralitico e obstr intestinal s/hernia	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	1
K59 Outr transt funcionais do intestino	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	1
L03 Celulite	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	1
P00 Fet rec-nasc afet afec mat n obr rel grav at	0	0	1	0	0	1	0	0	0	0	0	2
P01 Fet rec-nasc afet complic maternas gravidez	0	0	0	0	0	0	0	2	0	0	0	2
P21 Asfixia ao nascer	0	0	0	0	1	1	0	0	2	0	0	4
P22 Desconforto respirat do recem-nascido	1	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	2
P24 Sindr de aspiracao neonatal	0	1	1	0	2	1	0	0	1	0	0	6
P28 Outr afeccoes respirat orig per perinatal	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	1
P36 Septicemia bacter do recem-nascido	2	0	0	0	0	0	0	1	1	0	0	4
P70 Trans transit metab carboid esp fet rec-nasc	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1
P76 Outr obstrucoes intestinais do recem-nascido	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1
P96 Outr afeccoes originadas periodo perinatal	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1
Q00 Anencefalia e malformacoes similares	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1
Q03 Hidrocefalia congen	0	3	0	0	0	1	1	0	0	0	0	5
Q04 Outr malformacoes congen do cerebro	1	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	2
Q89 Outr malformacoes congen NCOP	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	1
Q90 Sindr de Down	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	1
R55 Sincope e colapso	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1
R95 Sindr da morte subita na infancia	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	1
R99 Outr causas mal definidas e NE mortalidade	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	1
W50 Golpe panc pontape mord escor infl outr pess	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	1
W69 Afogamento e submersao em aguas naturais	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	1
W70 Afogamento submersao conseq queda aguas nat	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	1
W73 Outr afogamentos e submersao espec	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	1
W80 Inalac ingest outr obj caus obstr trat resp	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	1
X09 Exposicao a tipo NE de fumacas fogo chamas	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	1
Y07 Outr sindr de maus tratos	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	1
Total	12	12	13	13	12	21	6	15	13	7	2	126

Para uma melhor análise dos números apresentados, é necessário trazer o quantitativo de indígenas da TIVJ por etnia num cômputo geral que se tem atualmente. Os dados foram extraídos do SIASI-SESAI e levantamento feito com a própria CRVJ-FUNAI, no que diz respeito aos Kanamari e Tsohom Dyapá (Tucano). Quanto aos Kanamari, a SESAI não havia alimentado o SIASI quanto aos indígenas da aldeia Tracoá e da Aldeia Jarinal, que envolve Kanamari e os Tucano. Essa questão se deu devido ao fato que estas aldeias são de recente administração do DSEI-Vale do Javari. Os indígenas da Tracoá vieram recentemente do Juruá e fundaram uma nova aldeia no rio Itacoaí na TIVJ. A aldeia Jarinal, ficava sob a jurisdição do DSEI de Tefé, após várias tratativas e decisões, por se considerar que esta comunidade está em área limítrofe na jurisdição da TIVJ ficou delegada ao DSEI Vale do Javari.

No que se pode observar nos gráficos abaixo os números impressionam quanto ao índice de óbitos, o povo Kanamari é o terceiro em quantidade de indígenas (esse quantitativo já considera Tracoá e Jarinal), no entanto é o que apresenta maior índice de mortalidade infantil e lamentavelmente em outras morbidades também. Todavia os dados aqui apresentados são os para a mortalidade infantil:





Como ressaltado anteriormente essa infeliz realidade não é nova no histórico do Vale do Javari, e o que chama atenção, tal como expôs Korá Kanamari é o fato de ao se ter a proteção devida do Estado através da demarcação da Terra TIVJ em 2000-2001, e as representações, sobretudo da FUNAI e SESAI esperava-se que a especificidade indigenista fosse corroborar para o bem viver e fortalecimento dos povos indígenas. Contudo tem-se, dentre várias questões um sério problema que tem imperado no Vale do Javari. O tratamento equânime não tem sido um norteador das instituições e não tem agido para balizar as ações indigenistas em todas as áreas de atuação.

Sobre um retorno de uma viagem de campo, ida para atender às aldeias do Rio Itacoaí o CTL relata suas observações e entendimentos da realidade das políticas públicas indigenistas que encontrou. Freire (2020) diz que:

> Na aldeia Hobanã, presenciei muita desinteira e agua sem as condições ideais para consumo, nas outras aldeias também, há desinteira é algo constante nas aguas, não a uma política sustentável e constante nas aldeias. Em nenhuma aldeia a agua potável está tranquilo como acesso, talvez na aldeia Tracoá, mas depende de eles irem buscar. Os Kanamari parecem ser despreocupados em relação à criação das crianças, não tem o lance de pajear as crianças. As crianças comem por último, e só vão quando o pai autoriza.
>
> (...) vê-se um abandono de Estado na efetivação das políticas públicas. O polo de saúde é um álibi apenas para se dizer que faz algo, aí diz que tem um posto indígena, funciona mal, as pessoas são mal ou totalmente despreparada e ou muito preconceituosa. Não há uma compreensão do universo indígena. Não sabe se faz mais mal do que bem. Mas tem que ter, falta ser indigenista. Metem remédio nos índios anti-inflamatório e antibiótico. Não se consegue evitar as doenças, de medicina preventiva. E falta o básico de remédio para a malária e teste para este. E esse é a única representação do estado que está lá. As comunidades estão abandonadas. Nós da FUNAI tentamos ir, mas olha aí,... quantas vezes a gente consegue, uma ou duas e olhe lá, tínhamos que ter duas ou três pessoas por CTL no mínimo.
>
> A ida para os Kanamari foi muito estressante, angustiante e um desprendimento, horas extras não pagas. Há falta de pessoal é uma grande marca da FUNAI e culminado com o atendimento rotineiro que não cessa. Foi na raça, se fosse pela infra da instituição formal não ia rolar. Mas quando chega em área compensa, mas não é algo suave, não é romântico ser um agente de estado (FREIRE, 2020).

A situação vivenciada pelos profissionais da saúde que atuaram junto aos Kanamari deixa claro que o fato de os Kanamari, não se mostrar "bravios" e ou terem uma maneira mais sociável de se relacionar, por várias vezes acabou impactando na infraestrutura disponibilizada para atendê-los. Um fator positivo dos Kanamari utilizado como subterfúgio para a prática de preconceito. O relato abaixo é de uma enfermeira que pediu para não se

identificar, mas destacou que a situação de preconceito institucional da Saúde foi gritante e que perdurou todo o tempo de seu trabalho no Vale do Javari.

> Eu sentia que era preterido, eu sentia e acho que na época principalmente pela pressão, assim, que os outros representantes dos outros povos faziam diretamente aqui no distrito, no caso de uma solicitação de uma remoção por exemplo... Então, eu solicitava remoção, não tinha quem daqui ouvisse, ou fosse no distrito, principalmente na época era assim, é.... precisava que alguém ficasse lá, não tinha nem rádio...
>
> E lá, como não tinha pista, acho que nunca teve que eu saiba no Massapê, todo Itacoaí ali então não tinha... nenhuma remoção era aérea, só era aérea para o alto Ituí, e o alto Curuçá, e até para o Jaquirana, mas lá era uma área que não tinha remoção aérea por exemplo. Que era uma outra dificuldade, podia ser a urgência que fosse.
>
> (...) Cumpria tabela... cumpria tabela, cumpria tabela e... acho principalmente na época era muito... ganhava mais quem gritava mais.... – E... é... eu não posso ter certeza, dizer assim com certeza, é... o... separam... mas, eu posso dizer que eu senti, a minha sensação, é de que tinham um cuidado maior com outras... com a entrada de profissionais para outros polos, as vezes se tinha um cuidado maior, com os medicamentos que eu ia levar, com a quantidade de materiais, como eu ia levar, na época faltava em todos os lugares, mas, sempre, sempre me faltou material no Itacoaí, sempre faltava material, material básico, me faltava luvas, faltava seringa, faltava injetável, faltava então assim, de... auxiliar em parto cirúrgico, em uma complicação de parto... ... de ter um injetável e de não ter seringa, ter seringa e não ter injetável. – Era bem critico mesmo, e muitas vezes, é... falta de combustível. Então tinha isso, entra o profissional e daqui a pouco a gente manda o combustível da tua entrada, quarenta e cinco, quarenta e cinco dias depois o teu combustível não tinha nem ido daqui, tinha uma falta de compromisso muito grande com os profissionais... – Eu acho um problema local de gestão. Gestão, inclusive quando eu olho... conheço outros distritos hoje, as pessoas não gostam muito quando falam do distrito do alto rio Solimões, os profissionais se sentem amparados assim, tem os seus problemas, mas se sentem amparados enquanto a isso. Eu não posso dizer que não fiz alguma atividade porque não tinha combustível, eu emprestava combustível dos aposentados... Para fazer um atendimento porque tavam chamando. Não tinha rádio nas comunidades, então, tinha radio no Remansinho e no Massapê, acabou. Então do Bananeira tinha que ir no Remansinho pra gritar, para falar uma necessidade que eles tinham. Emprestava do aposentado, emprestava de outro, e se a instituição não mandasse o combustível, tinha que pagar quando chegasse aqui, dava um jeito de pagar. (L.S, 2018)[71]

Essa circunstância colocada por LS (2018) foi posta por todos os outros profissionais de saúde e indígenas Kanamari que esta pesquisa pôde alcançar. Além da falta de insumos e infraestrutura devida os profissionais também passavam por situações de despreparo e formação em suas entradas, não havia qualquer informação sócio antropológica do povo que se ia entrar. O que relatam gira sempre entorno do preconceito de como os Kanamari se vestem e ou como se apresentam. Quando

[71] Entrevista cedida por LS, em 13 de março em Atalaia do Norte, arquivo m4a, 22’10, 2018.

perguntado a uma Enfermeira LZ[72] (2018) quanto a sua preparação para ir trabalhar junto aos Kanamari a mesma colocou que como havia morado um tempo no Rio de Janeiro e já havia lidado com moradores de favelas, julgava que com os Kanamari seria igual, um povo diferente e marginalizado.

Essa situação tipo de atenção e atuação preconceituosa despendida para o povo Kanamari foi ainda objeto de análise em 2006 de Costa (2006), quando estudava sobre os Kanamari no Vale do Javari e escreveu um artigo intitulado "Os outros dos outros", Segundo Costa (2006):

> Os Kanamary sempre sofreram discriminação em toda a região da TI Vale do Javari. "A imagem difundida dos Kanamary continua sendo a de incapazes em tudo. Em 2004-2005, uma série de mortes de crianças, por causas desconhecidas levou a FUNASA, após uma curta viagem para o Itacoaí, concluir que os índios estavam subnutridos. (...) A conclusão apressada nunca foi questionada. Não cuidaram de averiguar as causas, da diarreia e vômitos tão comuns em crianças que bebem água sem tratamento (...). Também não cogitaram atribuir o problema à epidemia de rotavírus no sul do Amazonas, que incluiu a região do Juruá com a qual os Kanamary mantêm contatos intensos. A divulgação dessas conclusões (...) só ajudou a reforçar os estereótipos sobre os Kanamari: para muitos, a evidente que eles não sabiam se alimentar. (COSTA, 2006).

Essa situação de convencionalismo pejorativo não se restringe à área de saúde, e nem começou com ela, ademais destaco que tais comportamentos talvez se espelhavam em outros pelo Vale do Javari. Em uma contribuição a essa pesquisa o indígena Beto Marubo, relata sua visão diante o contexto de relacionamento institucional e do movimento indígena no Javari com os Kanamari. Beto Marubo trabalhou na FUNAI durante vinte anos, foi Vice-presidente do Conselho Distrital de Saúde Indígena do Vale do Javari – CONDISI, além de compor a direção da UNIVAJA durante algumas gestões. A fim de dá maior inteligibilidade à contribuição cedida apresento parte do diálogo (envolvendo esta pesquisadora). Segundo Beto Marubo:

> A FUNAI era dominada pelos Marubos, então ela seguiu uma tendência com o viés Marubo, sempre. (...) – Notadamente Marubo, entendeu? E...
>
> Danielle – Mas aí, nessa relação, nessa ação institucional, de implicar a cultura Marubo na relação com os Kanamari, você acha que a relação dos Marubo com os Kanamari é como? – O único parâmetro que eu tenho, é um parâmetro do movimento indígena, e por um tempo a gente... como a gente tinha o domínio da política do movimento indígena por um bom tempo, a gente pautou as principais discussões do movimento indígena, a gente trazia eles com um... a nosso favor, seja eles concordando ou não, que isso faz parte da cultura dele, lembra? É aberta. Então, eles se adaptavam, ou eram forçados a se adaptar ao que nós pensava.

[72] Entrevista cedida pelas Enfermeiras Luziane e Luiza Atalaia do Norte, arquivo 2h06'39m4a faveiro, 2018.

> Danielle – Como é que vocês forçavam a eles se adaptar? Beto – Vamos fazer... ei Kanamari nós vamos falar sobre um tema x, vocês vão falar assim, assim, assado, beleza? Sim, ok, era isso, nós fazia assim.
>
> Danielle – Você acha que a FUNAI reproduz isso? Beto – Totalmente.
>
> Danielle – Mas a gente poderia falar de um preconceito institucional?
>
> Beto – Eu acho que no início não. Tinha um indigenista chamado Sebastião Amâncio que ele dizia o seguinte, o melhor povo de se trabalhar é o Kanamari, eles não são fechados, eles ouvem, trezentos e sessenta graus em termo de pensamento, entendeu? Já o Marubo não, o Mayoruna não, o Matis não, ele falava isso, entendeu? Tanto é, que o auge do atendimento da FUNAI com os Kanamari foi nesse cara. - Sebastião Amâncio. Aí com a saída do Sebastião Amâncio, veio o Sidney Possuelo, e o Sidney Possuelo como qualquer uma pessoa que viesse vindo de fora, ele ia ver as forças... quais eram as forças ali daquela região, e ele percebeu que o Marubo era bem político, o Mayoruna era travado, não tinha uma concepção política, mas tinha um poder de voz, era um guerreiro, e o Matis não tinha ainda na época. Era os índios recém contactados na época. E os Kanamari, era o Maria vai com as outras, era mais ou menos isso. – Aí o Sidney implantou isso...
>
> Danielle – Mas, por que você acha, por exemplo que o tratamento em relação às demandas dos Kanamari nas outras instituições, é como na própria FUNAI.
>
> Beto – Então, se você vê a prefeitura, ela segue a mesma lógica da FUNAI. A SESAI, segue a mesma lógica da FUNAI, porque, a força dominante, lembrando sempre, quem montou o movimento indígena foram os Marubos, entendeu? Então, essa corrente de pensamento e atuação virou meio que padrão para as instituições que atende o Javari, é isso aí. Se você for lá em Eirunepé, você vai ver o contrário, é os Kanamari como os caras de alto nível em Eirunepé, entendeu? Porque lá os Kanamari estão em outro nível, você vê o entendimento do Kanamari...
>
> Danielle – Mas, o Kanamari do Juruá, do Javari, não é oriundo do Juruá?
>
> Beto – É, mas muito deles perderam essa conexão totalmente. Existe velhão de sessenta anos que eu já ouvi, eles se criaram na beira do Javari.
>
> Danielle – Na sua concepção, como é que os Kanamari veem a FUNAI?
>
> Beto – Ah! Se você perguntar um Kanamari, ele primeiramente vai dizer que FUNAI só ajuda Marubo, ele vai dizer isso, na primeira vai dizer isso, só ajuda Marubo, Mayoruna, não ajuda nós. E a segunda questão é.... eu acho que é mais histórica mesmo, devido a atuação da FUNAI, e eles vão ver assim ó, a atuação da FUNAI... ajudou nós no passado, sei lá, na época desse Sebastião Amâncio, e sobre tudo os velhos, as lideranças Kanamari velhas, eles têm respeito mais sobre esse histórico antigo que eles tinham com a FUNAI, entendeu? É isso aí. Muitos velhos, acho que tem o Puruyah se ele ainda estiver vivo, tem isso na memória.

As informações trazidas por Beto Marubo (2018), também são confirmadas por Costa (2007, p11), segundo o autor "os Kanamari são vítimas de preconceitos por parte de muitas pessoas em Atalaia do Norte e são considerados 'índios de segunda categoria' até mesmo por muitas organizações que deveriam trabalhar para eles (ver Costa 2006)". O autor reforça a

querela do contexto regional, onde os grupos de língua pano predominam, e no qual os Marubo mantêm preeminência política, quanto aos outros povos, destaca Costa (2007) "os Matis são considerados 'exóticos' e, por isso, 'especiais', e os Matsés se fazem escutar através da diligência, já os tímidos Kanamari, falantes de uma língua Katukina, são praticamente ignorados". Dando seguimento a sua colocação quanto ao preconceito vivido pelos Kanamari Costa (2007), ainda acrescenta:

> Menosprezados sob a classificação de 'aculturados', 'bêbados' e 'ladrões', eles eram sempre silenciados quando falavam e permaneceram, durante o período do meu trabalho de campo, praticamente invisíveis na economia política da qual participavam. O problema que os Kanamari colocam ao narrar a sua história é o mesmo que lhes atormenta a todo momento: como viver como parentes num mundo que se encontra misturado? (COSTA, 2007, p.36)

A visão em relação a uma boa sociabilidade Kanamari, e um perfil mais ameno em relação aos povos Pano Setentrional (que a maioria no Javari), também são compartilhados por outros agentes públicos e autoridades. O Vice-prefeito, Deizimar Freitas, na ocasião prefeito em exercício, como um interlocutor também da saúde indígena relatou sua apreensão em relação ao povo Kanamari:

> (...) eles são.... É uma etnia que talvez você sabendo... você sabendo realmente entender eles, e fazer com que eles lhe entendam, é a etnia mais dócil assim de você trabalhar com ela. Porque eles são umas pessoas que te respeitam, elas te respeitam. Elas nunca querem ser mais do que você. Ela acha que você está ali naquele lugar, ela tem lhe que respeitar e vice-versa. – É diferente, os Kanamari são diferentes, os outros é diferente. Eu tenho em relação aos Kanamari por esse lado. É claro, que cada um tem a sua diferença, mas, levando por esse lado sua pergunta, eu, eu, diria que a etnia Kanamari é a mais... sociável. – Eu, eu percebi em vários sentidos, vamos dizer... em sentidos, de até mesmo não só essas instituições, não só o estado..., mas também outras etnias da.... Que moram aqui na região tem essa diferença para com eles. – Eu identifico que é... eles são... eu vejo que eles são as pessoas por ser. Como eu falei agora pouco, umas pessoas que não correm tão atrás dessa, dessa necessidade deles de dizer assim... eu também tô aqui, e ser uma pessoa bem recuada... é... as pessoas desconsideram isso de dizer que eles são menos que os outros. Eu sempre percebi isso em reunião, é... em grandes reuniões... dos conselhos, em grandes reuniões das organizações que já houve nesse Vale do Javari, e... eu vi de certa forma há uma discriminação entre... de outros departamentos, estado, outras etnias com eles, existe isso (FREITAS, 2018)[73]

A partir das contribuições trazidas e análises realizadas, tal como afirmava Costa (2006) "os Kanamari são os outros dos outros" isso porque destaca Freire (2019), não buscam

---

[73] Entrevista cedida pelo Prefeito em Exercício e agente de endemias FREITAS, Deizimar. Arquivo m4a 48'10, Atalaia do Norte, 2018.

atender aos padrões dos nãos indígenas, “e isso faz com que lhes sejam manifestados preconceitos diversos, tipo vestir roupas sujas e rasgadas, eles estão “noutra” eles não têm as mesmas preocupações, e não é pobreza e miséria, é uma despreocupação com os códigos brancos”.

Em um dos remates em que se chega acerca dos Kanamari, na vulnerabilidade morbimortalidade, é que há um estranhamento dos Kanamari ao próprio estado, e este – Estado - não consegue acessar os Kanamari de forma qualificada, há uma rede de preconceito e de desinformação do que é ser diferente, nesta abordagem Pereira (2018) diz que

> (...) é muito claro isso, entra e saem profissionais, e não se consegue ter um olhar junto aos Kanamari, o que eles querem, o que incomodam vocês realmente, às vezes eles não estão afins...!! Mais importante de todos os impactos de uma política não diferenciada na educação e na saúde é o território, e o mais vai haver sempre falha, e o que a gente fazia é tentar ouvir os indígenas que tipo de relação que se quer criar programas específicos para cada povo.... E como o próprio estado seja os próprios índios, a estratégia deles para se alcançar, eles resistindo estão dialogando com o próprio estado para sobreviver, eles têm que ocupar também mais espaços de poder, estamos numa FUNAI catequética que não consegue nem um mínimo de respeito de direitos trabalhistas aos seus servidores. (PEREIRA, 2018).

Considerando o tipo de relacionamento complexo que os Kanamari têm com o Estado e a relação que os outros povos do Javari estabelecem, as outras etnias parecem ter mais gente que querem dominar os códigos da sociedade nacional. Desta maneira precisa-se destacar que os Kanamari têm pouca gente que os acompanhe na cidade, consequentemente eles demandam muito a FUNAI, que por sua vez não tem a estrutura que deveria ter para poder atendê-los de forma especializada e de forma eficiente.

“Parece que os Kanamari não ligam muito para dominar o mundo não indígena. Os Kanamari têm uma forma mais delicada de lidar com os agentes de estado, mas é um desafio entendê-los”, ressalta Freire (2020). Em continuidade a sua apreensão do mundo Kanamari Freire (2020), coloca ainda que:

> Os Kanamari têm esse lance de trazer as crianças das aldeias, eles têm mais dificuldade de planejamento, parece que neles não há uma preocupação e ou censo crítico da escassez que eles vivem em Atalaia, ou para eles não é tão grave. O que eu vejo nos Kanamari diante a escassez, é que ela é maior pra mim do que para eles. Na aldeia os Kanamari se colocam na condição de provedor, gosta de receber, mostrar a roça e contrapor o fato da fala de que Kanamari não planta. Mas a FUNAI é sempre aquela para dá algo.

A mobilidade Kanamari, como posto no Capítulo II é um forte cultural de sua etnia, bem como a relação e os cuidados com as suas crianças. Esse e outros fatores precisam ser incorporados nas políticas públicas voltadas para o atendimento a esse povo.

Nas Unidades BAPE´s, Base de Proteção Etnoambiental, da FUNAI há formulário intitulado "Termo de Ocorrência e Notificação", em sua composição foram colocados alguns campos para registro e controle de ingressos de pessoas no interior da TI, contudo essa pesquisa identificou que tal ferramenta é um bom instrumento de análise e estratificação dos indígenas transeuntes, a fim de contribuir para a qualificação dos serviços e políticas voltadas para os povos indígenas envolventes às BAPE´s. Considerando o recorte etnográfico eleito acerca do povo Kanamari, esta pesquisa deu conta de tabular dados acerca de sua mobilidade no trânsito (aldeia-cidade-aldeia), considerando apenas os Kanamari do Rio Itacoaí que passam obrigatoriamente pela BAPE Ituí-Itacoaí.

Verificou-se, contudo, que o formulário não é aproveitado para fins de análise de nenhuma instituição, nem mesmo da própria FUNAI. Identificou-se ainda ser possível qualifica-lo, inserindo mais campos, tal como a estratificação etária das crianças, para alcance de informações importantes a fim de melhorar a atenção em saúde voltada para elas. Constatou-se também que não há uma preocupação dos agentes envolvidos de preencher corretamente e ou todos os campos do Termo, o que poderia prejudicar uma análise mais densa. Essas e outras informações serão passadas à Coordenação de Promoção dos Direitos Sociais – CGPDS e Coordenação Geral de Índios Isolados e Recém Contatados da FUNAI, bem como realizar tratativas junto às SESAI a fim de apresentar e qualificar a ferramenta *Termo*. A partir da pesquisa, análise e cotejamento de dados dos formulários Termo de Ocorrência e Notificação da FUNAI, identificou-se que:

1. 46% dos indígenas Kanamari que transitam são crianças
2. 95% das viagens dos Kanamari (aldeia-cidade-aldeia são motivadas por questões de acesso aos benefícios sociais (Bolsa Família e Aposentadoria)
3. Há uma sazonalidade na intensificação do trânsito (janeiro, julho e dezembro)
4. Os indígenas que mais transitam são da aldeia Massapê
5. O ano de 2015 foi o que apresentou menor mobilidade no trânsito para a cidade, isso provavelmente se deu devido à realização do III Seminário de Proteção e Promoção Social do Direitos Sociais Indígenas no Vale do Javari, na aldeia Massapê, com oferta de serviços de acesso as políticas e dilação do saque

do PBF de três meses para seis meses. Mas destaca-se que a incidência dos óbitos infantis não diminuiu, se manteve no índice de mais 30% da média na TIVJ.

-Ministério da Justiça
Fundação Nacional do Índio
Frente de Proteção Etnoambiental Vale do Javari

TERMO DE OCORRÊNCIA E NOTIFICAÇÃO

BAPE- Itui/Itaquai

1) Data 20/03/2018 Hora 18:49
2) Tipo: Embarcação Motor
3) Origem: ATN
4) Destino:
5) Responsável:
Responsável assina? sim( ) não( ) alguém assinará por ele ? sim( ) não( )

6) Etnia = ( ) Matis ( )Marubo ( )Kanamary

7) Objetivo da viagem:

( )saúde ( ) benefício ( )educação ( ) Retorno ( ) reunião ( ) outros

Sesai: (secretaria de saúde indígena)
( )Remoção ( ) Troca de técnicos ( ) Retorno ( ) Abastecimento ( ) vacina ( ) outros
8)Nº do Ofício:

9) Homens: Mulheres: Crianças:
10) Obs:

* Aparição de isolados, denúncia, cautelas de materiais, carga, etc.

Eu, o condutor e os demais acompanhantes, nesta data, tomamos ciência ,neste posto de controle, das restrições estabelecidas em portarias da FUNAI, nas quais existem critérios quanto ao ingresso, permanência e utilização dos recursos naturais, tais como da fauna e da flora e outros quaisquer que não sejam oriundos de cultivo e/ou de criação doméstica.

(Ciente do Condutor) (Notificante)

Assim como exposto anteriormente a Política Nacional de Assistência Social (PNAS) reconhece que a vulnerabilidade diz respeito a uma heterogeneidade de situações que limitam o acesso a direitos, sendo as situações de discriminações (etárias, étnicas, de gênero, dentre outras), precário ou nulo acesso a serviços e políticas públicas, ciclo de vida (infância, adolescência, envelhecimento), deficiências físicas, fragilização ou rompimento das relações familiares e comunitárias (BRASIL-MDS/SNAS, 2005). Sabe-se que o conjunto de perspectivas acerca da temática vulnerabilidade que, transitam nas abordagens sociais, as tem como uma construção social de raízes históricas e causas econômicas, políticas e culturais que reduzem a capacidade dos sistemas em prevenir ou responder de forma satisfatória a impactos externos (DAVÁLOS, 2017, p. 29).

Os índices de morbidades e mortalidade Kanamari, evidenciam uma desproteção social corroborando para a situação de vulnerabilidade. Para Sposati (2009, p. 35), tal situação deve sempre ser tomada em relação a um agravamento na forma de ocorrência de um risco social, o que faz com que o foco seja voltado para a prevenção. Cabe também destacar a sensibilidade requerida por Sposati para o devido e respeitoso uso dessa categoria: "do mesmo modo que se pode aplicar o conceito de pobre, carente, excluído como estigmas, também se pode aplicar os conceitos de vulnerabilidade e vulnerável. Trata-se de uma categoria como designativo de alguém e, por isso, esse alguém abre mão de ser sujeito para ser sujeitado, perdendo a categoria de cidadão" (SPOSATI, *ibid*. p. 33).

O caminho percorrido até aqui demonstra que o povo Kanamari não é vulnerável, mas devido à uma condição de desproteção social, tem sido colocado numa categoria de vulnerabilizados. Essas circunstâncias estão postas por diversos fatores da condição do próprio Estado brasileiro. Freitas (2018), em sua interlocução acerca da mortalidade Kanamari expressou a necessidade de as instituições no Vale do Javari agir como organismos, cujos membros um auxiliam os outros do contrário cada um nem mesmo conseguirá dá conta dentro de sua própria competência. Diz Freitas (2018):

> Essa questão da mortalidade dos Kanamari, na verdade... é que nem eu tô te falando... eu falei isso no início. As instituições que poderiam realmente fazer com que isso venha diminuir, ou até mesmo... não sei se erradicar, é... ou... quando acontece na forma de negligência de quem é responsável, é porque as instituições elas não perceberam que elas tem que se unir, a SESAI só, ela não vai conseguir, a FUNAI só, muito menos, Prefeitura, vai depender de todos esses órgãos. Então assim, uma união desses órgãos, voltada pra isso, com certeza melhorara muito essa questão.

> (...). Mas, é como eu tô te falando. Olha, hoje tu sabe igual a mim, a gente tem um sistema de saúde que é falado diante dos poderosos aí, que é o melhor sistema do mundo de saúde, mas, funciona? Não funciona. Se você observar não funciona. Então, é... o que tá dizendo, que a SESAI é a responsável pela saúde indígena... mas, a SESAI só vai poder fazer isso... não vai poder, então, como eu sempre falei, se unir, todo, todo mundo... vamos buscar as universidades, também, vamos incluir as universidades...
>
> ... quando é... quando eu tenho falado aqui pra você que... essa divisão ainda está presente, e quando a prefeitura diz que a responsabilidade dela é na educação, ela não quer ver um outro lado. Eu tenho observado tudo isso. Quando a SESAI diz que a responsabilidade da SESAI é saúde, ela não tem levado o outro lado. A FUNAI tem essa dificuldade que nós temos observado ao longo desses anos... essa decadência na verdade. E... então assim, ambos os lados está com deficiência... nós temos deficiência na prefeitura, a SESAI tem deficiência, a FUNAI tem deficiência.
>
> Enfim, o estado não funciona para que isso venha melhorar. Precisa-se fazer uma política voltada pra esse povo, porque... porque a tendência na verdade, até mesmo com esses programas do governo federal tem oferecido, e de certa forma tem melhorado, no mas também tem... tem de certa forma.... Tem... mexido muito com essa....tem desestruturado as famílias indígenas. Porque... elas tem saído das comunidades de sua origem... e tem vindo com uma condição totalmente diferente deles, e que isso tem acarretado muitas doenças, tem... tem acarretado mudança de cultura. Mas, as gentes não põem na verdade só a culpa por parte do programa. Talvez a culpa está no dirigente, eles não se uniram ainda pra ver isso.

Assim como Freitas (2018), Neves (2018) fez uma importante reflexão sobre uma atuação interinstitucional junto aos Kanamari. O trânsito, aldeia-cidade-aldeia, tem sido alvo de críticas e questões postas, "culpabilizando" os próprios Kanamari. Todavia, a rede de serviços e, portanto, de Proteção Social que deveria estar funcionando não está. Neste bojo coloca Neves (2018):

> Então assim, tendo alguém lá dentro, pra conciliar esses benefícios... porque é assim, eu sei que o movimento culpa esses benefícios, que não prende eles nas aldeias, mas como se não tem ninguém lá, o ponto de referência deles está tudo aqui em Atalaia que é a FUNAI, a FUNAI está aqui em Atalaia, não está dentro da aldeia.

O próprio órgão indigenista tem sofrido duros ataques e fortes golpes para desvio de sua função indigenista oficial de proteger e promover os povos indígenas, que nada mais é do que colaborar para a sua autonomia e fortalecimento cultural. Tal como assevera Corrêa da Silva (2009), estudos mostram que a "alta mortalidade indígena poderia ter sido evitada com atendimento médico, vacinações e assistência em geral nessas epidemias, os índios morrem, sobretudo, de fome e até por falta d'água potável: como toda a população é acometida pela doença ao mesmo tempo, não há quem socorra e alimente os doentes".

3.4 - Rede de proteção social aos direitos indígenas dos Tüküná.

> Devido ao aumento de benefícios sociais disponibilizados pelo governo federal, o aumento da presença dos Kanamari na sede do município se fez sentir uma vez que para acessar o benefício necessitam da documentação básica, disponível na sede do município.
>
> Quando se pensa no deslocamento desses povos se pensa em viagens longas, que podem durar 10 dias pelo rio, em um canoão com um motor rabeta, com um consumo médio de gasolina para ir e voltar de 300L, com o preço médio da gasolina a R$ 4,00 a brasileira e a R$ 3,00 a peruana, são necessários no mínimo R$ 900,00 para o deslocamento, maior que a necessidade pelo documento para acessar o benefício e a gasolina para o deslocamento, é a necessidade da barriga, em trânsito nem se fazem sentir devido à fartura da floresta, na cidade quem não tem dinheiro não come, não bebe, não dorme, é difícil até de se realizar as necessidades mais íntimas.
>
> A carteira de identidade que demora 3 meses para ser entregue, dificuldades por parte do cartório que não tem o papel oficial, o CRAS sem internet para alimentar o banco de dados do sistema, o cartão que está bloqueado e o benefício vai ser liberado no mês seguinte, esses e alguns outros problemas, aumentam a estadia dos indígenas na cidade.
>
> Com todas as necessidades expostas e o problema a ser resolvido, a solução pousa na mão do comerciante que como garantia de pagamento, recolhe os cartões e documentos, praticando o antigo, mas nunca extinto sistema de aviamento, agora mais moderno com cartões, mas o caderninho é o mesmo com contas exorbitantes.
>
> A situação se agrava mais ainda quando em meio a essa tormenta, no período que permanecem na cidade sem ter uma casa de apoio na sede do município ficam na beira, em meio ao lixo, a agua do rio em tal ponto já recebe o esgoto da cidade, a agua para cozinhar, beber, tomar banho, fazer as necessidades é a mesma, sendo possivelmente uma das causas do grande número de mortes de crianças com sintomas de vômito e diarreia, na beira se envolvem com a população local tendo graves problemas devido ao consumo de bebidas alcoólicas.
>
> Quando na floresta desconheço povo mais rico, com fartura de alimentos e sorrisos, quando na cidade ficam à margem da sociedade, sem saber o valor material e espiritual do mundo do branco, são enganados à revelia do destino.
>
> O estado aqui representado pela FUNAI se encontra em condições tão precárias quanto, até quando o estado brasileiro vai ignorar a FUNAI, ignorando os povos indígenas e os problemas gerados? (SENA SOUZA, 2016, p.3-4).

Nem um pouco cômica, e um tanto quanto trágica a narrativa, que mais parece expressar a teoria do *caos,* expõe o cenário da saga diuturna de homens e mulheres, da Terra Indígena Vale do Javari, no alcance dos seus direitos sociais indígenas. Até um pouco mais da segunda metade do século XX, os indígenas eram considerados incapazes e para terem suas necessidades atendidas teriam o seu órgão Tutelar para representá-los e atendê-los. Não

obstante, imerso a uma conjuntura do capital e o Estado - como seu maior regulador – exercia uma *pseudo* paradoxal política de Proteção. Todavia, como vimos nos capítulos anteriores quem era mesmo atendido e representado era o próprio Estado Brasileiro, que a depender de seus interesses modulavam sua forma física ou simbólica de violência.

Com o advento da teoria do *Estado-de-bem-estar social* e, uma conjuntura construída a favor dos segmentos das "minorias", na sociedade brasileira gestou o seu maior e principal marco regulatório, a Carta Constitucional de 1988 da República do Brasil. Sobre influência da Declaração Internacional de Direitos Humanos, primou pelo caráter democrático e de cidadania. Dentre os diversos avanços compreendeu o dever de estado da Seguridade Social, garantindo-lhe atribuições de proteção social, num âmbito de um "tripé" de seguranças sociais, tais como a saúde, previdência e assistência social. Em seus artigos está preconizada também a concepção de integração de ações e (inter)relacionamentos institucionais entre os entes federativos:

> **TÍTULO VIII DA ORDEM SOCIAL**
>
> Art. 193. A ordem social tem como base o primado do trabalho, e como objetivo o bem-estar e a justiça sociais.
>
> CAPÍTULO II DA SEGURIDADE SOCIAL
>
> Art. 194. A seguridade social compreende um conjunto integrado de ações de iniciativa dos Poderes Públicos e da sociedade, destinadas a assegurar os direitos relativos à saúde, à previdência e à assistência social.
>
> Parágrafo único. Compete ao Poder Público, nos termos da lei, organizar a seguridade social, com base nos seguintes objetivos:
>
> I - Universalidade da cobertura e do atendimento;
>
> II - uniformidade E equivalência dos benefícios e serviços às populações urbanas e rurais;
>
> III - seletividade e distributividade na prestação dos benefícios e serviços;
>
> IV - Irredutibilidade do valor dos benefícios;
>
> V - Equidade na forma de participação no custeio;
>
> VI - Diversidade da base de financiamento;
>
> VI - Diversidade da base de financiamento, identificando-se, em rubricas contábeis específicas para cada área, as receitas e as despesas vinculadas as ações de saúde, previdência e assistência social, preservado o caráter contributivo da previdência social; (Redação dada pela Emenda Constitucional nº 103, de 2019)
>
> VII - caráter democrático e descentralizado da gestão administrativa, com a participação da comunidade, em especial de trabalhadores, empresários e aposentados.
>
> VII - caráter democrático e descentralizado da administração, mediante gestão quadripartite, com participação dos trabalhadores, dos empregadores,

> dos aposentados e do Governo nos órgãos colegiados. (Redação dada pela Emenda Constitucional nº 20, de 1998) (BRASIL – CONSTITUIÇÃO FEDERAL).

Corroborando ao pensamento de Proteção Social Estatal, Pública e não contributiva no Brasil, Sposati (2018) diz que a presença da Seguridade Social na CF-88 "foi grande inovação que se apresentou como promessa laica que, descolada da promessa divina, superava a responsabilidade individual pela proteção social. Descrita como um tripé fez supor sua abrangência por três políticas sociais. Por certo, um tripé só para em pé, a partir de um eixo de equilíbrio, que funcione como cabeça norteadora" (SPOSATI, 2018, p. 2317). Tal como assevera Sposati (2018), "não adianta contar com três pés sem um eixo que lhe dê articulação e funcionalidade".

A partir dos postulados de Sposati, e aqui adotamos como balizas teóricas fundamentais a toda fundamentação dessa tese doutoral, a proteção social de Estado só tem sua efetividade se os membros (entes) se vêm como partes de uma mesmo organismo e, para tal precisam funcionar num mesmo proposito sob risco de termos "um tripé de pés descalços e sem cabeça" (SPOSATI, 2018, p.2317). O funcionamento de proteção social de estado só se realizar-se-á em forma de uma verdade rede de proteção social (SPOSATI, 2004; 2012; 2018).

A partir das contribuições teóricas trazidas por Sposati (2004) ratifica-se que a rede proteção social teve ter por primeiro objetivo a proteção ao ciclo de vida, isto é: o dimensionamento de apoios às fragilidades dos diversos momentos da vida humana, como também de apoios aos impactos dos eventos humanos que provocam rupturas e vulnerabilidades. Um dos maiores, se não o maior eixo protetivo da Rede decorre do direito à equidade, isto é, a "heterogeneidade e à diferença, sem discriminação e apartações. No caso, a ruptura com as discriminações para com as mulheres, índios, afrodescendentes" (SPOSATI, 2004). Num segundo eixo protetivo, segundo Sposati (2004) que se dirija à preservação da dignidade humana; isto é, na proteção especial contra as formas predatórias da dignidade e cidadania em qualquer momento da vida e que causam privação, vitimização, violência e até mesmo o extermínio.

Esta tese não busca dá conta, nem esgotar a discussão de toda a abrangência do tripé (saúde, previdência e assistência social) da seguridade social brasileira, desta forma o foco de análise se ateve à Proteção Social de Estado vinculada aos serviços (relação) de assistência social e saúde, voltados aos povos indígenas no Vale do Javari, com destaque para a atenção

de saúde os Kanamari. A adoção de análise a partir da Assistência Social, tal como coloca Sposati (2004), adota-se que a Proteção Social na assistência social se insere "no campo de riscos e vulnerabilidades sociais que, além de provisões materiais, deve afiançar meios para o reforço da autoestima, autonomia, inserção social, estimulo à participação, equidade, emancipação, protagonismo, inclusão social e conquista de cidadania". A partir do texto constitucional de 1988, tem-se ainda em seu Artigo 203 que "a assistência social, política pública não contributiva, é dever do Estado e direito de todo cidadão que dela necessitar" (BRASIL, 1988).

Desta maneira, os marcos regulatórios aqui adotados, os dispositivos da Constituição Federal (1988) e a Lei Orgânica da Assistência Social – LOAS colocam que:

> A Assistência Social é uma política não contributiva, que se realiza através de um conjunto integrado de ações de iniciativa pública e da sociedade, voltada para a proteção à família, à maternidade, à infância e à velhice, amparo às crianças e adolescentes carentes; à integração no mercado de trabalho; à reabilitação e integração de pessoas portadoras de deficiências. Deve pautar-se pelos princípios da universalidade da abertura do atendimento e da seletividade e distributividade na prestação dos benefícios de serviços. (SPOSATI, 2004).

O Estado (Brasil), ao tomar tal encargo como campo da Assistência Social, tal como assevera Sposati (2012) se equipara à demais sociedades, ainda que capitalistas, constituídas sob o padrão da Seguridade Social (SPOSATI, 2012). "Na medida em que a Assistência Social é um campo de ação que propõe acesso a indivíduos em situações especiais, não seria igualitária para todos os cidadãos, mas àqueles portadores de uma situação similar". Considerando a sociedade multiétnica e plural brasileira, essa qualidade dentro da assistência social torna-se uma ferramenta extremamente importante em prol de criar assim "condições objetivas e possibilidades diferenciadas de que cada grupo social terá acesso à efetivação de sua cidadania" (SPOSATI, 2012, p.19).

Outra questão importante de se ressaltar quanto ao campo de trabalho da assistência social é de ser o das desigualdades sociais ou o dos desiguais e, mais que isso, assim como colabora Sposati (2012), é área que busca formas diferentes e ou diferenciadas para se construir respostas sociais equânimes (SPOSATI, 2012, p.38). Nesta esfera protetiva constrói-se o conceito de desamparado ou necessitado, que lhe é atribuído à condição de fragilidade física associada à econômica, responsabilizando o Estado de suprir um amparo mínimo a tais cidadãos (SPOSATI, 2012, p.15). Não se considera aqui estes como sendo de um campo de

indivíduos, imersos na sociedade nacional, passivos e ou inerte a ela, mas sim, desprotegidos. A análise aqui demonstrada procurou dá conta o contexto de atenção e ações constituídas no interior de uma ética pública de Estado com seus cidadãos indígenas.

Em que pese o sentido mais amplo e nobre que se possa pretender de Proteção Social Pública num estado de providência e ou de bem-estar social, sabe-se que nossa Carta Magna defende e faz promover a democracia e cidadania, não obstante, num ambiente do sistema econômico capitalista. Diante essa constatação e o avanço de forças neoliberais conservadoras ressalta-se, tal como alerta Sposati (2018), "a proteção social naturalizada e extraída de seu valor de direito humano e civilizatório é transformada em mercadoria, cujo valor agregado e estratégico é direcionado a interesses que comprometem sua finalidade protetiva, e ampliam as desigualdades sociais", nessa decomposição, continua a autora, a proteção social esvai-se de sua vinculação à Declaração Internacional de Direitos Humanos de 1948, e transita para a condição de bem de consumo individual" (SPOSATI, 2018, p. 2316).

O acesso aos bens e serviços não pode estar ao acaso da sorte, nem está no escopo de competência da capacidade de alcance de um indivíduo para si ou para sua família, mas sim é dever do Estado, em que pese este na conjuntura atual o tratar como negócio, sua obrigação é oferecer as políticas públicas de forma equânime e por isso cidadã. Parafraseando, Maria Tereza Sadeck, "os direitos são letra morta na ausência de instâncias que garantam o seu cumprimento", nesta celeuma protetiva quanto à tangibilidade aos povos indígenas destaca-se uma necessária vigilância do trabalho indigenista à luz da concepção originada do Congresso Indigenista Interamericano de 1940, que falou-se na seção anterior, de ser o indigenismo um campo profissionalizado, autonomizado e dotado de uma lógica científica capaz, através de um processo de diálogo e mediação junto aos povos indígenas, contribuir para uma política indigenista que prime sobretudo por sua autonomia (GIRAUDO, 2011, p.87).

Segundo Silva (1991) mandamento jurídico exige que os direitos sociais incidam numa prestação positiva de natureza material ou fática em benefício do indivíduo, para garantir-lhe o mínimo existencial, responsável pelos postulados da justiça social. Exigem permanente ação do Estado na realização dos programas sociais. As políticas públicas devem vir através de ações positivas que imprimam um caráter fático materialmente. Importa destacar que os direitos sociais somente poderão ser realizados por meio das políticas públicas, que fixam de maneira planejada, diretrizes e atitudes da ação do Poder Público perante da sociedade. Num estado democrático de direito, destaca o autor, regulado por uma economia neoliberal operada pelos gestores governamentais artífices do mercado capitalista o

bem-estar social é evidenciado como uma benesse ou mesmo algo inatingível. Brasileiro (2019) coloca que quando a análise dessa realidade é estendia aos povos indígenas o efeito é ainda mais danoso, porque não afeta o indivíduo tão somente, afeta toda uma sociedade clânica.

A proteção social deve ainda nortear as ações de Estado e suas políticas não por conceitos de mínimos, mas sim de necessidades básicas. Destacando o conceito de necessidades humanas de forma objetiva e universal; posto que "sem o conceito de necessidades humanas básicas que estão na base da chamada questão social, fica difícil precisar que deficiências existem no sistema de bem-estar burguês e como elas podem ser superadas". (PEREIRA, 2002, p. 54).

O ator principal na satisfação das necessidades humanas como direito social é o Estado, ratifica Pereira (2002), e que este deve assegurar que esta satisfação alcance a todos, mantendo o caráter universal e igualitário. Segundo Doyal e Gough12 (*apud* PEREIRA, 2002, p. 68) existem dois conjuntos de necessidades básicas objetivas e universais, que devem ser satisfeitas para todos os cidadãos. São: a *saúde física* e *autonomia,* através das quais são precondições para alcançarem objetivos universais de participação social e libertação humana.

Assim como postula Pereira (2002) tem-se que a principal necessidade básica é a *saúde física*, pois sem a provisão devida para satisfazê-la os indivíduos estarão impedidos inclusive de viver, ou seja, é precondição para sua atuação ativa e crítica na sociedade. Por *autonomia*, outra necessidade, continua a autora, entende-se a capacidade do indivíduo de eleger objetivos e crenças, de valorá-los e de colocá-los em prática sem opressões. Assim, ter *autonomia* não "é só ser livre para agir como bem se entender, mas, acima de tudo, é ser capaz de eleger objetivos e crenças, valorá-los e sentir-se responsável por suas decisões e por seus atos" (PEREIRA, 2002, p.69-71)

> A saúde física e autonomia devem sempre ser realizadas em um contexto coletivo, envolvendo os poderes públicos, de par com a participação da sociedade. E devem ser alvo primordial das políticas públicas, tendo em vista a concretização e a garantia do direito fundamental de todos, indistintamente. (PEREIRA, 2002, p.74).

Verifica-se, a partir de Pereira (2002), que o conceito de mínimos sociais, diante da conjuntura atual, não possibilita a inclusão social e ação dos sujeitos como portadores de direitos, em contraponto com a utilização das necessidades humanas, que não permite, a partir de sua nomenclatura, que seja identificada como focalista, seletiva, mas que a sua satisfação visualize o direito social universal e objetivo. Para satisfazer as necessidades humanas, a provisão de mínimos sociais apresenta-se incoerente, pois pressupõe uma provisão isolada da

proteção social. No alcance dos direitos, corrobora Pereira (2006) que defender as necessidades humanas é ampliar cidadania, motivando assim a emancipação do ser humano, através destes direitos. Ratifica-se ao asseverado pelo a autora, quando diz que se não houvesse necessidades percebidas e socialmente compartilhadas, não existiriam políticas, direitos, normas protetoras, trabalho e tantas outras respostas resultantes da *práxis* humana, por meio da qual tanto a natureza quanto a sociedade (e os próprios atores sociais) são transformados. Reconhecer, portanto, a existência de necessidades humanas como necessidades sociais, com valores, finalidades e sujeitos definidos, tem sido um grande passo para a construção da cidadania, pois isso equivale reconhecer a existência de uma força desencadeadora de conquistas sociais e políticas.

A proteção social estatal, pública e universal deve contribui na efetivação das políticas e ações de Estado. A imposição de políticas públicas generalizantes contribui para refração cultural dos povos originários e cerceamento da alteridade é por si só um procedimento com certa violência simbólica, quando não física.

As políticas públicas brasileiras são construídas em duas frentes: da proteção social e da promoção social. A Proteção social contempla os direitos à saúde, previdência, assistência social e seguro desemprego. A promoção social atende aos direitos à educação, ao trabalho e a renda, à moradia e ao desenvolvimento agrário. Importa registrar que não se entende proteção social como sinônimo de tutela no sentido de imposição de subordinação e nem que a mesma deva sujeitar-se a arbitrariedades, uma vez que o reconhecimento da proteção social é do direito social como dever do Estado.

Ao analisar a política indigenista contemporânea, Brasileiro (2019) coloca que a atualização do principal marco jurídico brasileiro em 1988 consagrou uma nova fase do indigenismo estatal e significou uma revogação de valores etnocêntricos que contribuíram historicamente para reforçar assimetrias nas relações entre o Estado e os povos indígenas.

O próprio Estado, no entanto, através de seu órgão indigenista oficial, a FUNAI, reconhece que, não obstante a Constituição Cidadã ter instituído um novo paradigma sobre os direitos dos povos originários do Brasil, rompendo com a perspectiva tutelar e integracionista, *a concretização dessa ruptura ainda é um processo em curso*. No que se refere à proteção e à promoção dos direitos sociais dos povos indígenas, destaca o órgão indigenista:

> (...) a reestruturação da Funai, efetivada por meio do Decreto 7.056, de 28 de dezembro de 2009, representou o alinhamento da política indigenista estatal aos marcos jurídicos nacionais e internacionais que atuam na defesa, garantia e proteção dos direitos desses povos, sinalizando a disposição governamental

> em fortalecer o processo de superação dos projetos políticos anteriores que estavam amparados em práticas assistencialistas e tutelares, caracterizadas por relações patrimonialistas e clientelistas, de troca de favor, que contribuíram para agravar preconceitos, diferenças e desigualdades na relação dos povos indígenas com o Estado e a sociedade brasileira FUNAI(2016).

Sua atuação institucional assevera a FUNAI (2016), deve se pautar pelo "(...) entendimento de que as políticas sociais devem prever ações indigenistas que assegurem em seus serviços o respeito e a promoção das especificidades socioculturais e territoriais dos povos indígenas, bem como o controle social e o protagonismo indígena". Nesta declaração a FUNAI chama a atenção para que a atuação indígena seja "capaz de intervir nos espaços institucionais de diálogo entre os diversos atores do campo do indigenismo e nos processos de formulação das políticas públicas".

A partir da discussão posta por Brasileiro (2019), tem-se que com a promulgação da Constituição de 1988 as ações de implemento dos direitos sociais dos Povos Indígenas não são de jurisdição exclusiva da FUNAI, incumbindo a esta mais o âmbito da qualificação, implantação e/ou acompanhamento no que se referem a especificidade indigenista de Estado na proteção destes direitos a serem aplicados aos povos indígenas. Contemporaneamente, continua a autora, as ações no campo dos direitos sociais são realizadas pelo Estado brasileiro através de múltiplos órgãos. A saber:

> Política de transferência de renda, com o Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS), notadamente o Programa Bolsa Família; As ações de saúde executadas pelo Ministério da Saúde (MS) através da Secretaria Especial de Saúde Indígena; A política previdenciária, através do Instituto Nacional do Seguro Social (INSS); Política de documentação civil básica, com a Secretaria Especial de Direitos Humanos da Presidência da República (SDH/PR); A Política de acesso à energia elétrica, com o Ministério de Minas e Energia (MME); A distribuição emergencial de alimentos aos povos indígenas em situação de insegurança alimentar e nutricional, com o Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome e a Companhia Nacional de Abastecimento (CONAB/MAPA) e com a Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai); A Realização de obras de moradia e infraestrutura comunitária, com o Ministério das Cidades. (BRASILEIRO, 2019, p.202).

Em que pese novos paradigmas foram trazidos a partir das normativas nacionais e internacionais a política indigenista contemporânea executada pela FUNAI tem se norteado pela categorização de povos indígenas frente à sua situação de contato com a chamada sociedade nacional, sendo três as categorias ainda previstas na Lei 6.001 de 1973, o Estatuto do índio, são elas: a) indígenas contatados, b) indígenas de recém contato e c) indígenas em isolamento voluntário. A FUNAI (2016) destaca ainda que é diretriz do órgão a garantia e

qualificação da acessibilidade dos povos indígenas às políticas sociais mediante a realização de consultas prévias, livres e informadas, cabendo-lhes a decisão de participar ou não de qualquer política. Numa análise fática do alcance dos direitos sociais indígenas aporta-se o postulado no principal marco legal brasileiro, a Carta Magna de 1988, os direitos sociais estão assim dispostos: Título II (Dos Direitos e Garantias Fundamentais), e no Título VIII (Da Ordem social). Estabelece em seu Art.6º, como direitos sociais: a educação, a saúde, a alimentação, o trabalho, a moradia, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados. Segundo impetrado no documento constitucional (1988), direitos sociais refletem a preocupação do Constituinte com a integridade física do homem, e estão relacionados aos princípios de dignidade da pessoa humana, solidariedade e igualdade, que visam atingir a justiça social.

As análises levantadas até o presente, ante ao processo histórico-político, das ações governamentais no Brasil empreendidas para os povos indígenas, conduzem à assertiva que ininterruptamente os povos indígenas foram tratados como inferiores, não só individualmente, mas social e coletivamente. Não é incoerente dizer que para ser livre e autônomo, um povo indígena tinha e ainda, lamentavelmente parece ter, que viver em um isolamento voluntário. A proteção e promoção social dos direitos que garantam, sobretudo, a autonomia dos povos originários brasileiros tem demonstrado grandes retrocessos numa crise entre os conceitos de atração e proteção. Não obstante, essa discussão excepcionalmente tem uma abrangência histórica até os dias atuais, especialmente quando no alcance das políticas públicas voltadas aos povos indígenas na Amazônia.

Na Amazônia é que, segundo dados do IBGE (2010), se concentra a grande maioria dos 305 povos indígenas brasileiros e 274 línguas diferentes. Destes povos somam 896.917 mil pessoas, dos quais 324.834 vivem em cidades, 572.803 em áreas rurais. Na área de abrangência dos territórios pertencentes à bacia Amazônica tem-se o universo de 270.211 indígenas. Dos povos indígenas da Amazônia, é no estado do Amazonas que e encontra o maior número de povos indígenas, totalizando 183.514 pessoas, das quais 129.529 residem em áreas rurais. Ressalta-se ainda que quase totalidade da extensão das Terras Indígenas (98,4%) está localizada na Amazônia Legal. Como reflexo do processo de colonização e ocupação do Brasil, o Nordeste, Sudeste, Sul e Mato Grosso do Sul detêm menos de 2% de toda área reservada ao usufruto exclusivo dos povos indígenas, regiões que concentram terras diminutas. O Censo do IBGE contabilizou indígenas em todas as Unidades da Federação e

identificou que a maioria dos indígenas vive em TIs - 57,7%, ou 517.383 pessoas, das quais 48,7% estão localizadas na região Norte.

E em que incida termos normativas legais que regulam as políticas públicas voltadas para os povos indígenas, as práticas governamentais de proteção social aos povos originários amazônicos, não tem obedecido a seus marcos regulatórios legais e supralegais pactuadas nacional e internacionalmente. Neste interim, tal como postula Bobbio (1992, p.29) é necessário que o direito seja não só positivo, mas sim efetivo.

As políticas públicas e programas do governo precisam dialogar com as populações indígenas e suas especificidades, principalmente no que diz respeito à acessibilidade e oferta. "A referência de acessibilidade por parte do Estado brasileiro precisa adequar-se à diversidade da vida de seus cidadãos indígenas" (BRASILEIRO, 2019, p.205). A grande bacia hidrográfica do Amazonas compreende numerosos e extensos rios, bastante sinuosos, e com isso a mobilidade amazônida, assim como a vida é regulada pela natureza. A sazonalidade do inverno e verão ditados pelos movimentos das águas precisam ser considerados no alcance das políticas públicas e dos serviços por elas prestados.

No extremo sudoeste da Amazônia brasileira, território da tríplice fronteira entre Brasil, Peru e Colômbia, no município de Atalaia do Norte, a grande maioria dos moradores das aldeias da Terra Indígena Vale do Javari, só tem tido acesso aos direitos sociais e programas do governo como um todo, quando se deslocam até às cidades. A gestão governamental das políticas públicas parece desconhecer tais realidades quando não propiciam no seu espaço de sua vivência diária o acesso aos serviços de políticas públicas sociais e programas do governo.

A aplicação do programa de distribuição de renda do governo federal, o Bolsa Família, por exemplo, tem implicado às famílias indígenas Amazônidas uma intensa mobilidade sem estrutura adequada e com grandes gastos financeiros e socioculturais aos povos das florestas. Esse trânsito (aldeia-cidade-aldeia) na busca destes direitos sociais, especificamente, receber aposentadoria e o pagamento do Programa Bolsa Família ou Benefício de Prestação Continuada, tal como estão hoje em suas condicionalidades vigentes, de obrigatoriedade do saque de até três meses, tem gerado situações preocupantes em alguns povos da região Amazônica de vulnerabilidades e de desestrutura sócio culturais, tais como falta tempo para o plantio de suas roças. O tempo do translado pode chegar a até um mês considerando vinda e volta.

No município de Atalaia do Norte no Amazonas, os dados censitários do IBGE (2010) afirmam que o município possui 6274 habitantes indígenas, o que corresponde a 41,4% da população total do município. Deste total, 434[74] moravam na área urbana (6,3% da população urbana do município) e 5840 moram na zona rural (70,7% da população rural). Cabe ressaltar que esta estimativa do IBGE é baseada em informações sobre a "distribuição da população autodeclarada indígena no território brasileiro", por situação de domicílio. Dos indígenas na cidade, há 800 estudantes. Dados Censo de Atalaia. Segundo um levantamento censitário realizado entre UFAM-UEA-Prefeitura de Atalaia do Norte (ATALAIA DO NORTE, 2018, p. 5). Estes números confirmam que a relação com a educação escolar tem sido um dos fatores principais para a construção do perfil populacional dos indígenas no perímetro urbano e evasão de suas aldeias. Confirmam ainda a falta da efetivação da política pública de educação em todos os níveis, com destaque para o nível médio.

Na área Social tem-se no Cadastro Único- CadÚnico[75], o total de 2.725 famílias inscritas no Cadastro Único (dados de dezembro de 2019) dentre as quais:

- 1.975 com renda per capita familiar de até R$ 89,00;
- 151 com renda per capita familiar entre R$ 89,01 e R$ 178,00;
- 341 com renda per capita familiar entre R$ 178,01 e meio salário mínimo;
- 258 com renda per capita acima de meio salário mínimo (dados do sistema RELCAD, extraídos dezembro 2019).

Do universo do CadÚnico 1.900 famílias, estão inseridas no Programa Bolsa Família (PBF)[76]. No mês de dezembro de 2019, representando uma cobertura de 89,5 % da estimativa de famílias pobres no município. As famílias recebem benefícios com valor médio de R$ 364,04 e o valor total transferido pelo governo federal em benefícios às famílias atendidas no mês de novembro-2019 alcançou R$ 691.684,00 no mês.

---

[74] Marcelo Paz (2014), a partir de estudos realizados em escolas sediadas em Atalaia do Norte, reuniu os seguintes dados sobre indígenas estudando na sede municipal (dados de 2012):

- Oitenta e Nove (89) estudantes indígenas, estudando nas escolas municipais Luciney Melo Carneiro (26) e Raimunda Galate (63) inseridos nos anos iniciais e ensino fundamental;

- Cento e quarenta e oito (148) cursando o Ensino Médio nas Escolas Estaduais Carmosina Baima (54), Pio Veiga (64) e Teresa Lemos (30)

[75] O Cadastro Único para Programas Sociais reúne informações socioeconômicas das famílias brasileiras de baixa renda – aquelas com renda mensal de até meio salário mínimo por pessoa. Essas informações permitem ao governo conhecer as reais condições de vida da população e, a partir dessas informações, selecionar as famílias para diversos programas sociais.

[76] PBF- Programa Bolsa Família- é um programa de transferência condicionada de renda que beneficia famílias pobres e extremamente pobres, inscritas no Cadastro Único.

Quadro CadÚnico e PBF - Grupos Populacionais Tradicionais e Específicos	
Famílias indígenas – Mês referência 12/2019	
Famílias indígenas cadastradas no Cadastro Único	Famílias indígenas beneficiárias do Programa Bolsa Família
967	830
Povo Kanamari – Mês referência 02/2020[77]	
Famílias indígenas/pessoas cadastradas no Cadastro Único	Famílias indígenas/pessoas beneficiárias do Programa Bolsa Família
Não foi possível identificar[78]/ 1001 pessoas	148 famílias / 783 pessoas

Considerando o "Quadro de ocupação indígena Kanamari na TI Vale do Javari", (p.136) tem-se um universo de 1438 indígenas. Contudo, para fins de uma melhor análise acerca do alcance do PBF importa dizer que deste universo os indígenas da aldeia Tracoá (50) e da aldeia Jarinal (136), totalizando 186 Kanamari, são cadastrados pelo munícipio de Eirunepé. Para o município de Atalaia no Norte são 1228 indígenas do povo Kanamari. De acordo o quadro destes 1228, tem-se 783 pessoas cadastradas no PBF, correspondendo 148 famílias. Esses dados implicam em 63,76% de abrangência do PBF entre os Kanamari do munícipio de Atalaia do Norte.

Compreender e empreender políticas públicas para os povos indígenas na Amazônia é antes de tudo considerá-los capazes em seus sistemas socioculturais próprios. Há algumas experiências e ações já consolidadas no âmbito de atuação de Governos no estado do Amazonas e no âmbito Federal tais como: As ações dos Barcos de Pronto Atendimentos Itinerantes (Barco PAI) e do Barco da Previdência Social (PrevBarco). Sem dúvida são experimentos bastante importantes e demarcam uma atenção e acolhimento à realidade fluvial amazônica. Acha vista "o regular da vida sobre os comandos das águas". Todavia, para o Vale do Javari as circunstâncias me que se realizaram tais ações não logrou o êxito esperado nas três circunstâncias que foram disponibilizados. Os barcos são demasiados grandes e não tem navegabilidade assegurada na maioria dos rios da Terra Indígena Vale do Javari (TIVJ), devido a sua complexidade fluvial e sazonalidade. Desta maneira os atendimentos, foram ficaram circunscritos ao ambiente citadino. Outrossim, a metodologia utilizada nos atendimentos e a atenção dispensadas para o acolhimento das demandas e recepção aos indígenas mostrou-se tão inadequados quanto de quaisquer instituições despreparadas para o

[77] Folha de pagamento do PBF;

[78] Devido a instabilidade do sistema RELCAD não foi possível identificar a quantidade de famílias Kanamari no Cadastro Único.

público alvo, indígenas. Com isso houve duplicação de documentos, atendimentos sem ser realizados por falta de entendimento da língua indígena. Acrescendo ainda as informações trazidas pelos indígenas de falta de planejamento na logística necessária para se chegar até o atendimento, ou seja, no tempo hábil necessário, bem como na disponibilização de combustíveis para o seu deslocamento e em canoas próprias, para quem as possuíam.

A garantia da acessibilidade dos Povos Indígenas à documentação básica e a efetivação dos direitos sociais nas aldeias indígenas constitui um dos grandes desafios à Rede de Proteção Social dos Direitos Indígenas.

A partir do ano de 2012, ano de ingresso desta pesquisadora na FUNAI e, portanto, na Coordenação Regional da Funai no Vale do Javari CRVJ, movida pela afinidade com a temática e com o apoio total do então Coordenador Regional da época, o Bruno Pereira, começaram a enveredar esforços no alcance dos direitos sociais indígenas. A proposta foi acolhida como plano de ação a ser executado pela CRVJ a partir de então. Compreender e empreender políticas públicas para os povos indígenas na Amazônia é antes de tudo considerá-los capazes em seus sistemas socioculturais próprios. Há algumas experiências e ações já consolidadas no âmbito de atuação de Governos no estado do Amazonas e no âmbito Federal tais como: As ações dos Barcos de Pronto Atendimentos Itinerantes (Barco PAI) e do Barco da Previdência Social (PrevBarco). Sem dúvida são experimentos bastante importantes e demarcam uma atenção e acolhimento à realidade fluvial amazônica. Acha vista "o regular da vida sobre os comandos das águas". Todavia, para o Vale do Javari as circunstâncias me que se realizaram tais ações não logrou o êxito esperado nas três circunstâncias que foram disponibilizados. Os barcos são demasiados grandes e não tem navegabilidade assegurada na maioria dos rios da Terra Indígena Vale do Javari (TIVJ), devido a sua complexidade fluvial e sazonalidade.

Começou-se a elaborar propostas e realizar reuniões com o foco de atendimento aos direitos sociais indígenas. Na época foi dada ênfase no acesso à documentação básica - com valorização do nome indígena na língua própria na certidão de nascimento – e benefícios sociais e previdenciários. Dentre os serviços oferecidos pela CR Vale do Javari para a emissão da documentação básica, estavam à época a emissão de Registro Administrativo de Nascimento de Índio – RANI, o acompanhamento durante emissão de Certidão de Nascimento, Cadastro de Pessoa Física – CPF e Título Eleitoral, serviços de cópias e segunda via de documentos e serviços de fotos para documentações diversas, disponibilizando

transporte terrestre até Benjamin Constant, cidade vizinha com uma abrangência melhor de serviços públicos a serem ofertados, quando necessário.

Em 2013, a CR Vale do Javari começou a estreitar as relações entre as instituições que prestam esses serviços aos indígenas no Vale do Javari, como a Agência de Previdência Social – APS do Instituto Nacional do Seguro Social – INSS em Benjamin Constant, a Secretaria de Assistência Social de Atalaia do Norte, o Centro de Referência em Assistência Social – CRAS, Cartório do Tribunal Regional Eleitoral- TER, Defesa Civil, o Cartório Extrajudicial, e outros como a Secretaria Municipal de Educação – SEMED, Secretaria Especial de Saúde Indígena – SESAI, além das associações indígenas e entidades não governamentais que atuam na região. Em agosto desse mesmo ano foi realizado o I Seminário de Proteção e Promoção dos direitos sociais indígenas do Vale do Javari, ocorrido na cidade de Atalaia do Norte, que teve como principais objetivos a capacitação das lideranças no esclarecimento quanto ao acesso aos benefícios sociais e programas do governo; a criação de Grupos de Cooperação para estudo, qualificação e proposição de políticas públicas para os povos indígenas pautadas na sua diversidade étnica e; o fortalecimento da Rede de Atendimento Social e ampliação dos atendimentos às aldeias indígenas no Vale do Javari. Como resultado deste primeiro encontro foi estabelecido uma rede de cooperação entre as instituições citadas, e já programado o II Seminário que aconteceu em setembro daquele mesmo ano, no interior da TIVJ, na Aldeia Lago Grande, região do médio rio Javari, onde se concentrou índios das etnias Kanamari e Mayoruna, os Kulina, embora fossem também convidados e disponibilizado combustível não apareceram[79].

A CR Vale do Javari acreditava que, daquela forma, poderia contribuir para a qualificação das políticas públicas existentes para os indígenas, bem como o fortalecimento das parcerias institucionais. Os Seminários tinham duração média de três, dentre os quais mesclavam na programação ações de palestras de esclarecimentos e abordagem dos direitos indígenas, e realização de atendimentos de serviços tais como registros civis, títulos de eleitor, benefícios previdenciários, e cadastramento ao CadÚnico e PBF. Na oportunidade de realização os indígenas se organizavam e produziam documentos reivindicatórios e ações e demandas para cada situação que necessitavam.

[79] Sobre o relacionamento de povo indígena e a FUNAI ver a dissertação de mestrado de Janekelly Reis D'avilla do PPGSCA

Diante das demandas pautadas pelos índios viu-se a necessidade da continuidade dessas ações itinerantes nas aldeias do Vale do Javari, motivo pelo qual a CR Vale do Javari articulou com as referidas instituições parceiras a realização desses seminários nas demais calhas de rio da Terra Indígena Vale do Javari, ao todo foram sete Seminários de Proteção e Promoção dos Direitos Sociais Indígenas no Vale do Javari, sendo um ocorreu na cidade de sensibilização da Rede de Proteção e outros seis nos interior da TIVJ. No Vale do Juruá, na cidade de Eirunepé também foi organizado um grande Seminário reunindo indígenas das quatro terras indígenas jurisdicionadas da CRVJ, bem como contou ainda com sensibilização de instituições para a criação e fortalecimento da Rede de Proteção naquela localidade também.

Quando se propôs ao Coordenador Regional a realização destes Seminários, a primeira questão levantada por ele foi se esta Servidora queria tal como o Estado fazia antes, "amansar os índios para as políticas públicas", a réplica à questão veio tão logo dizendo que a proposta era "exatamente o contrário, o objetivo era de amansar o estado". A realização, dos Seminários no interior da TIVJ, além de levar os serviços e qualificar as políticas públicas para os povos indígenas, tinha um principal objetivo de concretizar a abrangência indigenista de estado no Vale do Javari. A experiência sem dúvida foi salutar em todos os envolvidos, agentes de estado de todas as instituições parceiras, bem como nos próprios indígenas, que se admiravam de ver que outras instituições também poderiam chegar à TIVJ. Uma das expressões que ganhou destaque foi proferida por um cacique Matis da aldeia Buku-Wak na ocasião do IV Seminário. Ele colocou a todos que: "já que agora eu sei que o INSS e outras instituições podem vir a aldeia minha aldeia, eu não queria ir mais à cidade, pois lá, não tinha onde dormir, comer e não se sentia bem, enquanto que na minha aldeia até comida e abrigo nós damos a todos".

A realização dos Seminários era para a CRVJ considerada uma Missão, cada um em particular demandou significativa atenção, tempo, articulações e um tanto quanto desprendimentos profissionais e pessoais. Qualquer entrada na área indígena no Vale do Javari, como colocado antes, demanda uma verdadeira organização e planejamento tático-operacional, e uma Missão interinstitucional, demanda mais ainda! Qualquer uma das seis Missões (Seminário) não foram menos que seis meses de preparação desde o planejamento, solicitação de recursos financeiros, de pessoal, articulação entre as instituições parceiras e comunidades indígenas envolvidas. Toda a parte de articulação e custo financeiro de deslocamento (combustível e barco), bem como alimentação foi subsidiada pela FUNAI,

dentro do planejamento da CRVJ. A proposta era provar para o próprio Estado que ele deve e pode chegar até as áreas mais longínquas. Todas as ações foram pensadas e planejadas também junto às associações indígenas de cada etnia, que ajudava na articulação com as aldeias e na escolha de qual comunidade sediaria a ação, seria a "aldeia polo" – lugar escolhido como estratégico para um deslocamento mais ágil, econômico e que pudesse fornecer também abrigo a todos os envolvidos, pois eram três dias de atividades.

A disponibilização do combustível (para os indígenas e logísticas de volta da equipe) e insumos para a preparação da comunidade para o evento se dava pelo menos há trinta antes do início das atividades do Seminário. Essa era uma tarefa muito penosa, complexa, que além dos riscos inerentes a transporte de combustíveis inflamáveis (numa área fronteiriça de narcotráfico), tratava-se de uma questão de se ter domínio político com as lideranças na guarda do combustível até a realização do evento. Essa empreitada ficava sempre a cargo do CTL – Chefe da jurisdição a ser atendida, que em acordo com alguns indígenas executavam a demanda. Houve Seminário (o VII, na aldeia Lobo) que só de logística de combustível para a equipe, foi gasto 5(cinco) mil litros de gasolina aproximadamente, para o deslocamento ida e volta de dois barcos com motores 200HP. O tempo no deslocamento foi de dois dias e meio navegando o rio até chegarmos. Nesta viagem tiveram-se os Pelotões de Fronteira do Exército como apoio para os pernoites da equipe.

Nestas ocasiões de realizações das Missões, na condição de organizadora e proponente representando a CRVJ, e ainda sem qualquer orientação maior de como montar e pensar uma equipe com uma infraestrutura melhor, revessávamos nos serviços de preparação das refeições, e no apoio para trocar os tambores de combustíveis e mangueira do motor.

Após chegada à aldeia, a equipe era acolhida por todos, ocasião que era pactuada a programação com seus devidos horários, distribuição de casas a serem ocupadas. O início das atividades se dava sempre no dia seguinte pela manhã. Considerando o recorte étnico dos Kanamari eleito nesta tese, a seguir serão apresentadas algumas das temáticas e situações da realização do III Seminário de Proteção e Promoção dos Direitos Indígenas no Vale do Javari, que aconteceu na Aldeia Massapê, exclusivamente como o povo Kanamari.

Foto. Realização do III Seminário de Proteção e Promoção dos Direitos Socais Indígenas no Vale do Javari – Aldeia Massapê- Povo Kanamari – Foto Danielle Brasileiro, 2014.

Foto: Coordenador Técnico Local da CTL Atalaia do Norte I, Aldeia Massapê, José Ninha Kanamari enfatizando a importância de refletir sobre o impacto dos benefícios sociais nas aldeias. FOTO: Shapu Matis, 2014.

Toda a explanação era seguida de tradução em língua própria, quem geralmente ocupava dessa função eram os professores ou pelo CTL que era uma indígena Kanamari. Após cada explanação era franqueada a palavra quanto ao seu entendimento. Dentre as várias temáticas abordadas desde o próprio funcionamento da FUNAI e dos demais órgãos participantes, a questão que mais demandada de atenção pelos Kanamari foi acerca do

Programa Bolsa Família, desde o acesso ao recurso, dilação do prazo para o saque do benefício, que motivou esta pesquisadora e a FUNAI a solicitar à Secretaria Nacional de Assistência a dilação pretendida. Foram abordados ainda questões sobre a posse individual e os cuidados com o cartão de saques, devido aos reiterados casos de apropriação indébita dos comerciantes locais, os chamados de "patrões" pelos indígenas, numa analogia à relação que os índios tinham no sistema de aviamentos dos antigos seringais amazônicos. Na ocasião vários indígenas mostraram que seus cartões estavam contigo e que eles eram donos de seu dinheiro.

A temática dos programas sociais propiciou ainda, o debate acerca da monetarização dos indígenas, seu poder de compra e autonomia no processo de escolhas. O professor Tomita Kanamari, da aldeia Bananeira, fez uma importante fala acerca da autonomia financeira do indígena, bem como a boa implementação do dinheiro a ser gasto, destacou que:

Foto: Indígenas Kanamari mostrando a posse em aldeia de seus cartões de saques financeiros. Foto Danielle Brasileiro- 2014

> . (....) Antigamente o dinheiro vinha só para a Funai fazer as coisas na aldeia e aí compravam terçado, forno e outras coisas. Hoje o dinheiro está com os índios e aí a gente mesmo pode comprar as coisas, porque o dinheiro não tá mais com a Funai." Tomita continuou falando sobre o uso de recursos por meio de programas sociais e acrescentou: "hoje a gente compra coisas que não fazem bem para a aldeia, as caixas de som, por exemplo, são muito caras e estragam rápido, e não ajudam em nada na aldeia (MAIA, 2014, CRVJ).

Após as explanações de cada instituição e debate junto aos indígenas eram realizados os serviços aos indígenas participantes. A ação exposta abaixo registra a entrega de 39 registros civis de nascimento de indígenas Kanamari com nome em língua própria. Essa temática além de trabalhar no fortalecimento cultural, teve como foco contribuir na identificação de crime e combate ao preconceito. Nas réplicas dos indígenas foi senso comum falas no sentido de que o próprio órgão indigenista, FUNAI, incentivava o registro de nome Kariwá, em "português", para segundo os indígenas facilitar os trabalhos da própria instituição indigenista. Foram entregues ainda cartilhas que auxiliavam na discussão e servia ainda de amparo na exposição da legislação de apoio à inciativa realizada pelo Conselho Nacional de Justiça e FUNAI.

Foto: Entrega de 39 Registros civis de nascimento de índios Kanamari, com nome na língua própria. FOTO: Danielle Brasileiro, 2014.

Foto: Confecção de identidade realizada pela Defesa Civil do munícipio de Atalaia do Norte na aldeia Massapê, Foto Shapu Matis, 2014.

Dentre as demandas apresentadas, os Kanamari manifestaram-se quanto à necessidade de uma permanência mais longa dos Servidores da FUNAI em área da CTL "Itacoaí". Destacaram ainda a importância da comunicação dos indígenas com os servidores da CTL, inclusive na organização da "descida" para Atalaia informando com antecedência sobre as viagens e objetivos. Diante representantes da CR foi pactuado que mediante planejamento os Kanamari prepararíam a vinda até Atalaia para saque de benefícios sociais, para que o CTL viabilizasse o fluxo de atendimento e o apoio logístico de combustível para o deslocamento, tais ações seriam a fim de contribuir para abreviar assim o tempo de permanência pela cidade. As discussões e abordagem eram sempre acompanhadas com bastante interesse e algumas vezes demandaram o turno noturno para mais esclarecimentos.

FOTO: Plenária Kanamari no III Seminário de Proteção e Promoção dos Direitos Socais Indígenas no Vale do Javari no turno noturno – Aldeia Massapê- Povo Kanamari –Foto: Danielle Brasileiro, 2014.

Igualmente, em meio aos Seminários também foi discutida a situação da realização das eleições em seções eleitorais a serem implantadas nas aldeias da TIVJ. Tal circunstância foi desencadeada a partir do ano 2012, quando da ocorrência das Eleições Municipais em Atalaia do Norte ocorreram cinco óbitos de crianças (das etnias Kanamari e Mayoruna) por desidratação e desnutrição, durante o percurso de suas respectivas aldeias até o município de Atalaia. Corroborando a demora no trajeto, os índios permaneceram vários dias em Atalaia após as eleições, segundo suas próprias declarações, aguardando combustível para retornar as suas aldeias. A partir de então a CRVJ instruiu um processo e junto ao Tribunal Regional Eleitoral de Manaus, subsidiado pelo Ministério Público Federal de

Tabatinga-AM e Movimento Indígena UNIVAJA conseguiu a implantação de seis seções eleitores na TIVJ, sendo hoje uma realidade no Vale do Javari. As seções eleitores da TIVJ são: Remansinho (Itacoaí), Vida Nova (Rio Ituí), São Sebastião (Curuçá), aldeia Lobo (Jaquirana), São Luís (Médio Javari) e Buku-Wak (Rio Branco). Na ocasião dos Seminários os eleitores indígenas eram recadastrados e mudados seu domicilio eleitoral para a Seção mais próxima de sua aldeia.

As urnas e equipes que compõe o ambiente das eleições são transportadas em helicópteros pelo Exército Brasileiro, que participa do processo assim como a FUNAI no apoio e composição das equipes de Comissão Eleitoral, bem como na disponibilização do combustível para os eleitores indígenas se deslocarem até suas secções eleitorais. Tal como na realização dos Seminários a logística envolve todo um período anterior ao evento, demandando organização, tempo e parceria, sobretudo com as Associações Indígenas e Lideranças como um todo no alcance destes eleitores e na distribuição do insumo para a logística. Desde o ano de 2014, ano de instalação das seções eleitorais na TIVJ não foi registrado nenhum caso de óbito e nem um registro de diarreias nas crianças.

Foto: Indígena Raimundo Iuí Kanamari, exercendo seu poder cidadão de voto. Eleições Presidenciais 2018. Aldeia Remansinho - TIVJ, foto Danielle Brasileiro, 2018.

Ainda em meio à realização do III Seminário com os Kanamari, outra importante discussão tratada envolveu a mortalidade infantil e desnutrição com maior incidência era o povo Tükuna. Foi colocado a plenária a constituição do GT específico sobre Saúde Kanamari,

a proposta seria estreitar a relação entre FUNAI, SESAI e administração municipal com o fim de uma viabilidade e articulação com Prefeitura de Atalaia do Norte e SESAI para um **acolhimento social** para indígenas em trânsito na sede do município. A corresponsabilidade interinstitucional do acolhimento ficaria assim distribuída: caberia à Sesai realizar busca ativa de várias situações de saúde e atendimento sempre que os índios estivessem no porto de Atalaia; a Prefeitura Municipal ficaria responsável em viabilizar banheiros, água potável e constante limpeza da orla e; a FUNAI agilizaria o processo de construção de um flutuante específico para os indígenas em trânsito, bem como se responsabilizaria para a contratação de um antropólogo para estudo e levantamento acerca da mortalidade infantil e desnutrição do povo Kanamari.

O principal objetivo de uma consultoria antropológica pretendida era de reforçar e subsidiar o andamento das ações de saúde Kanamari, para que as instituições pudessem executar junto aos indígenas na condução de novas maneiras de atuar efetivar as políticas públicas. A responsabilidade no acompanhamento e processo final (resultado) desta consultoria estava atribuída ainda à Funai, juntamente com as diferentes instituições e associações indígenas que integram o GT saúde Kanamari.

Considerando as ações pactuadas desde 2014, ressalta-se que pouco se fez. A SESAI e Secretaria Municipal de Saúde – SEMSA, fazem exporaneamente busca ativa na Orla, a prefeitura não viabilizou a construção dos banheiros, a limpeza é realizada "sob pressão" e em com uma forte articulação de parcerias, não foi viabilizado ainda o acesso a água potável, tendo a FUNAI assumido essa demanda, no interior de suas dependências. Contudo, não foi agilizado nem um processo para a construção e ou compra de um flutuante para os indígenas e a viabilização do antropólogo foi realizada parcialmente com uma parceria com o Ministério do Desenvolvimento Social e Agricultura (MDSA), na disponibilização de uma técnica antropóloga que acompanhada com uma equipe da CRVJ fez viagem a três aldeias Kanamari no rio Itacoaí.

A ação interinstitucional entre a FUNAI e MDSA (participação da Antropóloga Aline Guedes) no Vale do Javari contatou também com a colaboração da UFAM com a participação da Profa. Dra. Heloisa Helena Corrêa da Silva e também a participação da DSEI-Javari (SESAI) através da participação do antropólogo Neon Solimões. Essa ação foi bastante importante e contribuiu para a reflexão do índice de morbimortalidade nas aldeias Kanamari. O período em que a ação foi realizada foi do dia de 20 de novembro a 03 de dezembro de 2017. A metodologia para o trabalho consistiu em reuniões interinstitucionais na cidade de

Atalaia no Norte numa primeira fase, e ida a campo (TIVJ) em segunda fase. O foco era análise dos determinantes da saúde no povo Kanamari. A partir de fatores determinantes da ação, tempo, equipe e logística foram eleitas três aldeias do rio Itacoaí para o estudo. Em que pese não ter ido a todas as aldeias, a análise resultada tem alcance geral, pois comungam da mesma realidade na infraestrutura e índices de morbimortalidade (*per capita*). Há de se destacar que as comunidades visitadas são as que apresentam maior número Kanamari convivendo numa comunidade, como também as que mais acolhem Kanamari visitantes. As aldeias escolhidas foram Remansinho, Bananeira e Massapê.

Dentre as reuniões e conversas realizada em Atalaia do Norte com as instituições, dentre estas Centro de Referências de Assistência Social –CRAS, FUNAI, SESAI, Associações do Movimento Indígena (UNIVAJA, AKAVAJA) e controle social, (CONDISI, E Conselho Municipal de Saúde), houve várias questões levantadas e uma constante afirmação quanto à prevalência de déficit nutricional nas crianças Kanamari, um alto índice de mortalidade infantil e uma situação de vulnerabilidade geral em todo povo Tüküná no Vale do Javari, tais como: falta de alimentação adequada e portanto inexistência de roças, levantando uma possível associação ao tempo gasto para o acesso aos benefícios sociais, tal como do Programa Bolsa Família; falta de cuidado com as crianças; problemas com o acesso água potável, situação de preconceito como povo Kanamari; alcoolismo e uso de outras drogas; falta de entendimento dos Kanamari frente aos códigos sociais da sociedade não indígena.

Todas as falas e dados apresentados giravam entorno de um alto índice de mortalidade infantil Kanamari, desta maneira a ação proposta para a jornada de campo nas aldeias desencadeou a atenção para a problemática de "o porquê os índices de mortalidade infantil Kanamari são tão discrepantes em relação a outros povos da mesma região?". Foi proposta uma equipe para ir às aldeias sendo ela constituída: Pela FUNAI: Micherlangelo Rodrigues Neves e Danielle Moreira Brasileiro; pela SESAI Neón Solimões Paiva Pinheiro, pelo MDS Aline Guedes da Costa e representando o povo Kanamari e colaborando como tradutor o Sebastião Macarion Kanamari da aldeia Remansinho, agende de saúde indígena da SESAI. Toda abordagem feita aqui sobre este trabalho de ação e as demais questões levantadas nas reuniões (provocadas por essa ação) foram anotadas por essa pesquisadora participante do processo bem como também faz parte da Nota intitulada "Visita Técnica para levantamento de demandas e ações de segurança alimentar e nutricional e de acesso à agua

para o povo indígena Kanamari- Terra Indígena Vale do Javari-AM", elaborada pela a antropóloga Aline Guedes, disponibilizada no ano de 2019.

Em área o trabalho estava focado para a análise de todos os determinantes que envolvesse e ou se relacionasse à saúde das crianças. Dentre os diversos fatores observados o que mais chamou à atenção de toda a equipe concerne no acesso à agua potável. Ressalta-se que em todas as três aldeias visitadas, a equipe de profissionais multidisciplinar constatou precário acesso de água de qualidade, em quantidade e regularidade suficiente para garantir o direito à saúde e à segurança alimentar e nutricional do povo Kanamari.

Em que pese o acesso a água de qualidade, ser um dos, se não o maior, determinante identificado que está vulnerabilizando o povo Kanamari, compreendeu-se que a problemática é maior e mais abrangente e concerne a toda a questão de uma necessidade de atuação de uma Rede de Proteção Social.

Contrapondo muitas falas e estereótipos criados em torno da falta de roças Kanamari, outro fator que surpreendeu a equipe em área é quantidade e diversidade das roças nas aldeias visitadas. A seguir compartilha-se algumas das fotos tiradas na ocasião, com relação ao acesso e abastecimento de água pelas comunidades aldeadas, bem como acerca de suas roças.

FOTO- Consumo de água de crianças Kanamari, aldeia Remansinho, TIVJ- Foto Danielle Brasileiro, e Aline Guedes Dezembro, 2017.

FOTO- Roças Kanamari, “roça madura”, aldeia Massapê, TIVJ- Foto Aline Guedes, dezembro 2017.

FOTO – Consumo das roças Kanamari, aldeia Massapê, TIVJ- Foto Danielle Brasileiro, dezembro 2017.

FOTO: Plantio de roça, aldeia Bananeira. Foto: Neon Solimões, novembro, 2017.

FOTO: Rocas Kanamari, diversidade de plantio, aldeia Bananeira. Foto: Aline Guedes, novembro, 2017.

“Muito se fala do povo Kanamari, que não planta, que não cuida das crianças, Kanamari preguiçoso (!!!!), mas não somos assim, temos muito roça”. Assim como afirma o professor Tomita[80], muito se fala do povo Kanamari, e em sua maioria aqui, no Vale do Javari, falam mal e os parafraseando destaca-se: “falam errado, isso não está certo não !!!”. Constituem-se um somatório de preconceitos e desinformação acerca desse povo. A seguir serão apresentados uns trechos das falas Kanamari de 2017, mas podem ser atribuídas a qualquer ano desde minha chegada ao Javari (2012) até a data atual (2020).

Em território Kanamari, pôde-se verificar uma grande quantidade de roças nas aldeias visitadas. No que a equipe técnica conseguiu acompanhar, foram visitadas 27 roças ao todo. Contudo o número de roças existentes era muito maior, visitamos 11 na aldeia Remansinho, 12 na aldeia Bananeira e 14 na aldeia Massapê. Houve indígenas que ficaram desapontados pôr a equipe não ir a seu roçado. Em cada aldeia era dedicado um dia para o mapeamento e “averiguação” das roças e do tipo do roçado, realmente eram muitas as áreas de cultivo. Todavia as limitações físicas, de acesso e de tempo não permitiu ir a todas, mas a equipe observadora julgou que já havia uma forte representatividade nos cultivos averiguados. Além desse aspecto, outra questão bastante importante identificada é a preocupação com a soberania alimentar, algo que se expressa na diversidade do plantio, bem como na concepção implementada de tempo e consumo de cada alimento. Utilizando uma terminologia Kanamari, ao lado de cada “roça[81]madura”, há sempre uma “roça nova”. Roça madura é aquela que já atingiu um tamanho necessário para que se possa fazer a colheita e aproveitar bem o alimento. Ao contrário, a roça nova é aquela que demanda cuidados e empenho para atingir a idade madura, ou seja, a época certa de se fazer a coleta.

Agregada a essas questões, pôde-se capturar também informações que são levadas em consideração quanto ao tamanho da roça a ser cultivada, e o tipo de alimento a ser plantado. Em uma das conversas o cacique Arabunã, explicava que um pé de banana produz o suficiente para uma família de seis pessoas, durante dois meses aproximadamente. Ao mostrar o local de grande extensão que estava preparando a sua roça nova (foto acima), Arabunã ressaltava o trabalho que é necessário, assim como a força física que envolvia. Quando

[80] Fala do professor Tomita Kanamari, na ocasião de roda de conversa na Aldeia Bananeira, no dia 27 de novembro de 20017, em razão da visita Técnica provocada pela ação da FUNAI em parceria com outros órgãos, como já citado.

[81] Assim chamada a área reservada especificamente para o cultivo com o objetivo de abastecimentos alimentares. No que pôde ser apreendido os Kanamari fazem roças por famílias. Por demandar grande necessidade de trabalho e insumos, as roças geralmente são realizadas por dois ou três núcleos familiares.

perguntado sobre quais insumos e ferramentas que ele havia utilizado, sobretudo na derrubada das árvores, o ato de "brocar" o terreno. Ele se voltou para a equipe da FUNAI e indagou, "Kanamari, não planta? Planta sim! A FUNAI me deu alguma coisa, me deu motosserra, me deu gasolina? Não, não deu, tudo isso fui eu mesmo e meu genro, se depender da FUNAI eu vou morrer de fome". Meio bravo, o cacique destacava seu protagonismo e autonomia em seu território.

Na averiguação da diversidade alimentar foram identificados cultivos de: macaxeira (base alimentar dos Kanamari), mandioca brava (para fins de fabrico da farinha), abóbora, melancia, mapati, açaí, arroz, milho, jerimum, cebola, tomate, batata, batata doce, cana, abacaxi, banana, mamão, caju, oaca[82], cheiro verde - hortaliças para temperos. Além da preocupação com os tubérculos, vegetais e hortaliças, verificou-se a preocupação na aquisição de proteínas tais como carnes e peixes. Foi ressaltado que há bastantes ofertas de animais (mamíferos: anta, porco do mato, macacos, paca, dentre outros) aves (jacubim, japiim, dentre outros) e aquáticos (peixes das mais variadas espécies, bem como vários *podocnemis unifilis*, os chamados tracajás, dentre outros).

Uma situação que chamou bastante atenção, está na foto acima intitulada consumo das roças, aparece lá o Konka Kanamari e a Pão Kanamari, voltando de sua roça (aldeia Massapê) carregam bastante macaxeira, cana e banana. Muitos de Atalaia do Norte, e até mesmo da TIVJ talvez não acreditassem na cena se não estivesse fotografada. A família é compreende sete pessoas. O casal possui atualmente quatro filhos, dentre os quais dois tem histórico de baixo peso e desnutrição. Em 2018, a família teve uma perda, um dos filhos de 14 (quatorze anos) suicidou-se, o motivo propagado teria sido a negativa do pai em comprar-lhe um aparelho de celular. O Konka é o responsável por sua mãe, a Borohaí (Tereza), que é uma senhora aposentada, com uma idade bastante avançada, não fala e nem entende português. A saúde da Pão requer alguns cuidados, ela possui uma enfermidade chamada psoríase[83], com algumas manchas pelo seu corpo, torna perceptível que algo precisa ser feito em seu favor. Essa família constantemente está pelo porto de Atalaia do Norte, vem acessar os recursos do Bolsa Família e aposentadoria. Por diversas vezes foi possível encontrar o Konka sob efeito

[82] Chamado pelos indígenas de "meu anzol", oaca para os Kanamari (não sei como é em outras etnias) l é uma planta para o preparo do "timbó", substancia que se joga nos lagos para pegar peixes. Assim que é jogado os peixes ficam sem oxigênio e se emergem, algumas morrem e ficam boiam na água.

[83] Doença cutânea com um comportamento hereditário, caracterizado pela erupção de placas eritematosas cobertas de escamas esbranquiçadas ou nacaradas, que causam coceiras. Acredita-se que psoríase seja um problema do sistema imunológico suscetíveis a infecções e questões emocionais.

de bebidas alcoólicas pela “beira”. Reiteradas vezes também chega até à FUNAI falas de que o Konka “rouba” o dinheiro da aposentadoria de sua mãe para se embriagar e não lhe repassa o necessário para sua sobrevivência. A Borohaí, também mora na aldeia Massapé, mas numa casa sozinha, e em três vezes que fui a sua comunidade a encontrei sempre alegre e tranquila, contudo alertando que iria “baixar” para Atalaia em busca de mais sal e açúcar. Ademais se observa no chefe desta família, bem como nos outros membros, que não dominam conhecimento acerca da questão monetária tais como valores de notas e preço justo de mercadorias, sendo constantemente enganados e por algumas vezes deixaram os cartões de saques com o “Patrão” – comerciantes. Assim como Konka, há vários indígenas Kanamari nessa condição.

FOTO Roda de conversa com as mulheres Kanamari - aldeia Bananeira, Foto: Neón Solimões, novembro de 2017.

Ainda nessa esfera de domínios dos códigos sociais da sociedade não-indígena, um outro bom exemplo para reflexão é o do Nodyá, indígena Kanamari, agente de saúde indígena (AIS) da aldeia Remansinho. Outro dia o CTL do Itacoaí veio até a CR relatar o caso de “endividamento” do Nodyá com um comerciante local. O AIS procurou a FUNAI para que pudesse intermediar um “entendimento” com o comerciante. Nodyá recebe um pouco mais que um salário mínimo, um vencimento de aproximadamente R$1.200,00. Relatou à FUNAI que já há pelo menos um ano o seu cartão estava ficando com o patrão e que tudo estava corre bem, “direitinho”, contudo em sua última vinda à cidade o “Patrão”, embora tenha feito vários saques em sua conta, disse-lhe que ainda havia um grande débito a saldar no seu

estabelecimento, e que não tinha mais dinheiro para que ele pudesse fazer compras além de seu comércio. Foi aí que o AIS procurou o CTL, porque não tinham mais o seu "poder de compra". No âmbito da FUNAI o caso está tratado e resolvido como deve ser legalmente. Contudo, é importante destacar que se trata de um indígena, já contratado como AIS há pelo menos três anos e como certo conhecimento da sociedade não indígena.

Voltando à questão das roças e do acesso à água destaca-se as seguintes falas: "o povo Kanamari está cansado de esperar poço de água e material de caixa d'água" (General Kanamari, 2017); "Vocês precisam ajudar a gente, não temos água limpa, o rio está longe, pega peso. Meu filho está com diarreia, precisamos de água limpa, ajuda nós" (Monique Kanamari, aldeia Bananeira). Em todas as comunidades em que se observou foi ressaltada por todos a necessidade de água limpa e existência de roças para o consumo diário. Um dos propósitos era ouvir, sobretudo as mulheres, tentar empreender a visão que as mesmas possuíam sobre a temática de mortalidade infantil no povo Kanamari, com isso foi estabelecida a metodologia de rodas de conversas só entre as mulheres da aldeia, todavia alguns homens insistiram em está presente, contudo as falas foram predominantemente femininas.

Uma das falas destaca a questão conjunta de não faltar o alimento à sua criança, ter os cuidados que lhes são necessários, bem como a situação da agua está impropria para o consumo e por isso o seu filho estava com a morbidade diarreica, a fala veio em meio à roda de conversa na aldeia Bananeira, que diz:

> Nós temos roças, nós temos macaxeira, mamão e muitas roças, temos 3 filhos, quem está inventando que não temos comida, mentira, não vai acabar, meus filhos não pegaram desnutrição, mas já pegaram diarreia por causa da agua, precisamos de agua limpa. Eu cuido bem dos meus filhos e da minha casa. (Renete Kanamari, aldeia Bananeira, 2017).

Há alguns anos no Vale do Javari tem-se uma prevalência num alto índice de mortalidade infantil, e o povo mais afetado tem sido o Kanamari. Essa situação perdura há quase duas décadas. Há registros nos documentos do movimento indígenas, e instituições governamentais e não governamentais denunciando o sistema a falta de efetividade de Estado em reverter esse quadro que sistematicamente insiste em perdurar no Vale do Javari. Quanto à mortalidade infantil, no senso *(in)*comum tem se atribuído a causa morte a situação de desnutrição das crianças. Contudo, tem-se o significado etimológico do termo desnutrição como:

> 1-ato ou efeito de desnutrir(se); falta de desnutrição; 2- enfraquecimento ou emagrecimento por falta de nutrição. **Desnutrido:** 1- (o) que deixou de se alimentar ou se nutre de forma inadequada; 2- (indivíduo) magro ou fraco por carência alimentar (HOUASSIS, 2015, p. 323).

Sabe-se que desnutrição é definida como uma condição clínica decorrente de uma carência relativa ou absoluta de um ou mais nutrientes essenciais e ou como exposto, falta de alimento. Tal assertiva de desnutrição, quando atribuído a outrem, no caso os Kanamari, coloca para estes a responsabilidade exclusiva da causa do problema. A situação de atenção à saúde indígena no Vale do Javari, bem como outras políticas públicas voltadas para os povos indígenas tem se demonstrado inadequadas e ou denunciantes, haja vista os impactos que podem causar física e psicologicamente em um povo. Eximir-se de sua responsabilidade, e construir uma culpa a um povo indígena, diante um histórico tão nefasto e avassalador da história do contato no Vale do Javari, é além de criminoso é um processo sistemático para a permanência das desigualdades econômicas e ratificar os preconceitos étnicos. Neste sentido Otávio (2010) corrobora à questão dos Kanamari:

> "... tenta-se deslocar o foco do problema, alegando quadro de desnutrição, com justificativas técnicas, quando na verdade é óbvio que uma criança de cinco anos que tenha contraído dez malárias, mais três durante o período de gestação, tenha verminoses, filariose e outras doenças não deve mesmo ter quadro nutricional dentro dos padrões – aliás, que padrões?" (OCTÁVICO, **Conrado Rodrigo**, Relatório do **CTI**, novembro de 2010).

Diante as observações realizadas, pesquisas e entrevistas colhidas não se pode dizer que todas as crianças Kanamari se alimentam com qualidade e a regularidade devida. Alimentação tem e é farta. Mas ela não é dada. Mesmo em meio a uma imensa floresta e vasta biodiversidade é preciso tempo para plantar e colher, tem que se produzir. Kanamari planta e planta muito, mas há entre estes aqueles que demandam uma atenção e um cuidado para se restabelecer. Em área, ao contrário do que é dito e reverberado por lideranças representativas, o programa Bolsa Família foi sempre colocado como algo extremamente importante e necessário, no alcance aos insumos, utensílios e ferramentas que não se produz na aldeia. Contudo foi destacado que é preciso uma adequação ao povo da floresta, aos povos do Javari. A dilação do saque para seis meses foi reivindicada em todas as comunidades e sempre lembrado como uma ação de êxito que deveria ter continuado.

Em meio às rodas de conversas e vivência com as mulheres Kanamari infere-se que de fato alguma quebra geracional entre as transmissões de conhecimento e cuidado com as crianças ocorreu. Foi possível perceber que quando as "velhas" falavam, elas não apresentavam um histórico de diarreia, desnutrição e ou morte infantil. Ao contrário sempre

remetiam a alguma receita ou cuidado que lhe foi repassado que ajudou a criar seus filhos e netos. Quando as mulheres mais novas se pronunciavam sempre tinham um histórico de perda e ou morbidade que apresentava. Quando perguntado ás mulheres mais novas quanto aos conhecimentos e cuidados necessários junto às crianças, algumas ressaltavam que não lhes tinha sido repassado. E do outro lado às mulheres mais velhas dizem que as novas tinham preguiça de aprender.

Essa situação de um possível conflito geracional, de falta de uma interação na transmissão de conhecimento também foi apreendida na pesquisa em entrevista com grupo misto de homens e mulheres, bem como de rodas de conversa na passagem pela cidade no alcance de seus benefícios sociais. Numa entrevista coletiva dos Kanamari o cacique Arabunã e sua esposa Marina fizeram um longo relato sobre a questão da diarreia e desnutrição das crianças Kanamari, bem como a melhor maneira de cuidar delas, disseram:

> O pai dele guarda também. O pai dele, a mãe, guarda né, o pai também guarda, nem consegue nem comer até... um dia... Um dia. Essa é a nossa cultura. Um dia. Quando nasceu criança, bebê, aí quando nasce, aí come, e a criança chorou, chorou, chorou, chorou e aí morreu. Aí quando chora muito, aí gente... Pra pro mato, tirar remédio, aí esquentar no fogo, aí vai todinho, aí faz, chorou. Parou de chorou.... Aí, guarda de novo, uma semana, até umbigo cair, umbigo. Caiu, daí dois dias, tirar o amassado, um terçado, uma gimo, espingarda, um arco, flecha, tudo. Aí nunca mais criança aconteceu, nem desnutrido, nada. **Mas agora, não é assim mais não.**...Quando cresceu, casa e ele não sabia. Ele não sabia remédio do mato! Aí pai dele não contaram para ele, e o meu pai contaram bem pra mim. se tu vai casar meu filho, tá aqui remédio para isso, para não ficar desnutrido, teu filho. Se tu tem filho, tu tem que guardar também, quando nascer criança. (....) Meu pai falou assim para mim....Seis dias, cinco ou seis, sete dias a gente, pronto, aí não tem mais nada. Aí pode trabalhar a vontade, caçar, pescar, não tem nada.
> Não tem nada, nada, nada mesmo. Aí, mama bem a criança também, no peito, aí depois daqui a cinco mês, quatro mês, três mês, quatro mês, dá a comida, direto...
> No branco, eu vi do branco. Quando tu tem filho né, aí tu.... Como é assim? Nasce criança, aí, outro dia vou caçar, vou matar um bicho para comer, no Brasil é assim, o indígena não é assim não. O indígena é outro jeito. – Outro jeito mesmo. Aí, não tem, nem nada, nada, nada, nada mesmo. Nada, nada, nada (....) Por isso que, desnutrido, desnutrido, desnutrição... assim agora. Mais o meu filho também, nunca pega desnutrição. Não tem mais nada. Cadê Kaio que tem aqui, o meu neto, cadê que ele tem desnutrição? Não tem. Porque eu sei... Eí, eu disse assim... aí eu dei remédio para ele. Banha com ele, é assim meu filho, aí nunca o Kaio acontece. Mas, do parente, acontece. (KANAMARI, Arabunã, 2018; KANAMARI, Marina, 2018)[84]

Essa querela geracional também foi percebida entre os homens quando se referiam à necessidade de um jovem ajudar e ou aprender os cuidados dos cultivos, das roças. Um velho

[84] Entrevista cedida por Adílio Kanamari, ARABUNÃ, e KANAMARI, Marina, Atalaia do Norte, em 2018,

chegou a falar que os jovens querem casar, só que, não tendo nada a oferecer para as mulheres, elas não contrairiam a união. O quê segundo relatava, acabava afetando e os abalando emocionalmente, sendo alguns deste até vítima de suicídio, por não ser correspondido e ou trocado por outro. A situação de uma negativa e ou uma decepção entre os jovens Kanamari é sempre colocada como algo que demanda um cuidado maior.

A temática do suicídio, sem dúvida entre os Kanamari também demanda estudos específicos e atenção diferenciada, no que se pôde perceber há um efeito contágio quando ocorre algum caso e no que, uma análise apresada identificou é que tem acometido mais entre a faixa etária de jovens e em sua maioria homens.

Os Kanamari, em que pese tem sentido a sistemática redução populacional de seu povo, não tem se silenciado, nem tão pouco aceito falsas justificativas quanto à falta de uma proteção de Estado, na atenção à saúde de suas crianças. Tem ocupado os espaços de poder e as instâncias que lhe devem respostas e boas ações. Em 2018 ocupou as dependências do prédio do DSEI Vale do Javari em resposta as mortes de suas crianças exigindo respeito, dignidade e atendimento de qualidade, tal como preconiza as normativas legais e a Carta Magna de 1988. Por ocasião desta ocupação realizou várias reuniões com os poderes constituídos e solicitou uma audiência na Câmara Municipal de Vereadores com representantes da FUNAI, SESAI (local e Nacional), Conselho Nacional de Saúde Indígena, Câmara de Vereadores, Prefeitura e Ministério Público Feral.

FOTO: Reunião na Câmara Municipal de Atalaia do Norte- acerca da ocupação do prédio do DSEI Vale do Javari. Foto: Danielle Brasileiro, 2018.

Situações mortalidade infantil por causas totalmente evitáveis são inadmissíveis no Estado brasileiro, a esfera federal tem total responsabilidade de evitar que tragédias tais como qualquer criança morra por falta de água potável, e ainda morando na maior bacia hidrográfica do mundo, a Amazônia. Tal como coloca Hasenbalg (2005), a discriminação e desigualdade social são fortemente caracterizadas pela ausência da efetividade das políticas públicas e pela ausência da própria ação qualificada do Estado. O autor afirma ainda que "o alto grau de desigualdade social evidencia um traço persistente da sociedade capitalista, assim como a desigualdade de oportunidade" (HASENBALG, 2005, p. 112).

As comunidades indígenas em suas especificidades culturais e espaciais devem ser compreendidas pelo Estado como uma tipicidade a ser incorporada em suas políticas públicas tal como está acordado nos dispositivos nacionais e internacionais. Nesta perspectiva torna-se essencial a problematização de tal realidade e o trabalho conjunto entre representantes das instituições que trabalham com os povos indígenas e, sobretudo com os próprios indígenas, a fim de que possam viabilizar a implementação de políticas públicas que de fato propiciem uma verdadeira proteção social dos povos originários, assegurando-lhes tal como posto nos preceitos constitucionais de 1988 uma vida digna e autônoma.

A relação do indígena com o Estado brasileiro não pode ser compreendida fora dos quadros da sociedade brasileira (Darcy Ribeiro, 1997). O destino dos povos e culturas indígenas, tal como qualquer outro grupo étnico ou nação, não está escrito previamente em lugar algum. A sua feição primitiva, a sua vulnerabilidade e a presumida tendência à extinção não foram jamais componentes naturais de sua existência, mas sim o resultado da compulsão das elites coloniais em instituir a homogeneidade, tentando abolir a ferro e fogo as diferenças culturais, religiosas e políticas (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998, p.8)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vive-se em um contexto em que os direitos civis e políticos evidenciam o empenho e resultado da sociedade constituinte de 1988, ou seja o mais democrático de todos os tempos no Brasil. Vive-se numa sociedade legalmente reconhecida como plural e multiétnica. A Constituição Federal de 1988 dispõe em seu artigo 5º, *caput,* sobre o princípio constitucional da igualdade, perante a lei, nos seguintes termos: Artigo 5º. "Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza".

O princípio da igualdade prevê o direito constitucional da igualdade que é sem dúvida alguma a equidade como uma ação de Estado e com isso a Proteção Social Pública como o caminho para se alcance o pleno o exercício da cidadania. O tratamento isonômico pela lei no Brasil é antes de tudo o reconhecimento das diferenças e o identificar das desigualdades sociais. Diante esse princípio são proibidas as diferenciações discricionárias e absurdas, ao agente público é atribuída a função de propiciador da justiça social e de fazer valer a lei.

O princípio da igualdade na Constituição Federal de 1988 é postulado de forma clara no artigo 4º, inciso VIII, que dispõe sobre a igualdade racial; do artigo 5º, I, que trata da igualdade entre os sexos; do artigo 5º, inciso VIII, que versa sobre a igualdade de credo religioso; do artigo 5º, inciso XXXVIII, que trata da igualdade jurisdicional; do artigo 7º, inciso XXXII, que versa sobre a igualdade trabalhista; do artigo 14, que dispõe sobre a igualdade política ou ainda do artigo 150, inciso III, que disciplina a igualdade tributária.

Infere-se contudo, que o princípio constitucional da igualdade, exposto no artigo 5º, da Constituição Federal, traduz-se em regra de eficácia plena, cuja reivindicação de independe de qualquer preceito regulamentador, garantindo a todos, indistintamente, independentemente de raça, cor, sexo, classe social, situação econômica, orientação sexual, convicções políticas e religiosas, igual tratamento perante a lei, mas, também e principalmente, igualdade material ou substancial. Defende-se dessa maneira que, através de nossa Carta Maior, que as distinções devem acontecer com o tratamento diferenciado as situações que se revelam desiguais para que objetivam a alcançar os preceitos legais de isonomia de direitos e de atenção de Estado para que todos sem distinção tenham os mesmos direitos.

O agente público não é facultado criar e colocar normas que se afastem do princípio da igualdade de direito e oportunidades iguais, sob pena de flagrante inconstitucionalidade.

Estado compreende um organismo de instituições e precisa de seus membros atuando de forma sistemática e harmônica em prol de sua sobrevivência. Está num contexto democrático e ao mesmo tempo capitalista impõe aos cidadãos brasileiros um estado de constante vigilância em prol de seus direitos "iguais" - diferenciados. A proteção social emerge necessariamente deste contexto de desigualdade e de necessidade de equidade entre os vários segmentos aos grupos sociais.

O Estado democrático de direito em meio ao capital, tal como lembra Sposati (2018, p.2316) imprime um trato reducionista quanto à atuação de Estado quando reitera a *fábula da cigarra e da formiga* em que proteção é resultante da força de trabalho individual, e exclui o processo coletivo de preservação da dignidade humana de todos os cidadãos de uma sociedade. A proteção social continua a autora, foi reduzida à *poupança individual,* ativada pelo princípio cristão em *ganhar o pão com o suor do próprio rosto.* Garanti-la *com* o orçamento público geraria déficit orçamentário, que indicaria uma natureza populista, tuteladora e assistencialista a ser eliminada.

Proteger envolve em acolher e dá segurança, implica os três pés da seguridade social fincados em três políticas, Assistência Social, Saúde e Previdência, contudo, os cidadãos sobretudo os indígenas têm experienciado uma desarticulada atuação entre si. Cada política pública tem agido cada uma por lógicas próprias, portanto não constroem um entendimento e articulação unitária inerente à Seguridade Social. **A desarticulação e desconexão entre as políticas e suas instituições leva a modelos de atenção descontinuados para garantir certezas sociais,** o que acaba por incentivar o trato individual das demandas. "Não foram instaladas vias de mútua acessibilidade, entre as operações das três políticas, mesmo as mais simplificadas, que permitiriam uma operação integrada quando em territórios comuns de atenção" (SPOSATI, 2018).

É preciso um empenho da sociedade e de seus agentes públicos, acerca do resgate dos valores da Seguridade Social, por um novo pacto entre as políticas sociais que a compõem. Conforme a Constituição de 1988, e também a ampliação de conexões com outras políticas sociais. "O tripé, para se pôr em pé e caminhar, exige contar com direção unificada e estratégica, que articule seus membros e oriente seus passos em direção convergente e complementar" (SPOSATI, 2018).

A proteção social deve fortalecer sua concepção de certezas sócias de combate à desigualdade e vínculo com o republicanismo, através de sua laicidade, direitos sociais e cidadania. As ações contrárias, tais como preconceitos e falta de políticas adequadas sócio culturalmente às suas população alvo, gera desproteção social, ocasionada pela falta tática de conexão das três políticas sociais que conformam a Seguridade Social brasileira, a favor da proteção e promoção dos direitos humano e social.

Num contexto que em que impera a chamada nova globalização, a contra hegemônica, é preciso estabelecer as redes e parcerias não só no estado, mais e principalmente fora dele, neste ponto, ratifica-se a importância da luta e do movimento das lideranças indígenas frente aos marcos legais e regulatórios tão bravamente conquistados. Nesta perspectiva defende-se que a construção das políticas públicas no contexto da diversidade étnica, da globalização e das comunidades indígenas na Amazônia devem contribuir para sua autonomia e cidadania efetivada por um tratamento equânime tal como já asseverado onde "as pessoas e os grupos sociais tem o direito a ser iguais quando a diferença os inferioriza, e o direito a ser diferentes quando a igualdade os descaracteriza" (SOUZA SANTOS, 2010, p. 56).

Falar que os índios morrem de desnutrição é a perpetuação de um discurso discriminatório: "morrem por que são incapazes de se alimentar. A responsabilidade no final é deles". Não se aceita que perecem por ficarem recebendo dimensões de remédios, por permanecerem socialmente consternados por seu depauperamento em quanto povo, por se encontrarem sem condições de cultivar suas roças, pescarem e caçarem envoltos por tantas doenças e luto.

É preciso apreender que o Vale do Javari em decorrência de sua especificidade histórica e cultural apresenta sua diversidade fronteiriça física e sociocultural. Isso implica também à análise de fronteiras epidemiológicas carecendo um modo diferenciado para cada fronteira étnica, e o povo Kanamari imputa ao Estado se visto e reconhecido como povo Tükuná, ou seja tem uma lógica própria, tem sua cosmovisão. O próprio Estado, sendo a FUNAI e ou suas outras instituições a se reinventarem para o seu atendimento efetivo e eficaz. A hegemonia do *Estado da Guerra,* não coaduna com o estado democrático de direito. O Estado é para servir a tod@s.

Ressalta-se que a morbimortalidade Kanamari, sobretudo no que tange à questão da temática infantil, é algo passivo de denúncias nos espaços internacionais. Os números acerca da mortalidade infantil reflete um Estado pouco ou quase ineficiente de qualquer

“especificidade” indigenista. Mais da metade das causas dos óbitos são por doenças totalmente evitáveis. Ao contrário do que se deveria ter, o que se ver é uma desproteção social. O povo Kanamari-Tüküná não é vulnerável, ao contrário é forte, mas tem sim sido *vulnerabilizado* pelo Estado Brasileiro. O enfraquecimento e ou asfixia de seu maior órgão indigenista, a FUNAI, não tem tido as condições infraestruturais e servidores suficientes para sua missão institucional que deveria organizar e capitanear toda a Rede de Proteção Social em prol dos indígenas, revela-se a todos assim que os governos que tem gerido o Estado não tem cumprido sua lição primeira de atender aos próprios marcos legais.

Percebeu-se que no Vale do Javari **é necessário um trabalho de grande envergadura de combate ao preconceito civil e institucional, bem com o fortalecimento de compreensão de funcionamento em Rede de Proteção Social** em prol dos direitos sociais indígenas. No entanto outra questão importante de nota é o protagonismo do Movimento Indígena a favor da causa da proteção social aos direitos indígenas. As associações tem percebido cada vez mais o seu papel de controle social e de contribuinte a uma sociedade de fato multi e pluriétnica.

Mesmo considerando a participação indígena, sobretudo do povo Katukina no Javari, na luta para conquistar seus espaços de voz e vez, é necessário e imperioso destacar que ao Estado cabe a necessidade de criar espaços de promoção do diálogo de inteiração do povo Tüküná e o Estado Brasileiro em todas as suas instituições representativas. Importante também de nota é a análise e estudos de dados e indicadores para balizar as políticas públicas e ações do governo em prol deste povo. Há ainda a necessidade de adoção de novos conceitos que não os de acepções coloniais de imposição de mando e desmando.

Percebeu-se ainda grande necessidade de uma atuação de Estado nas três esferas federativas, numa perspectiva de rede de proteção que envolva à família e o indivíduo enquanto ser social. Destaca-se ainda o imperativo de implementação de ações em projetos de etnodesenvolvimento tais como de artesanato e fabrico da farinha, propiciando e colaborando para a autonomia Tüküná.

Os problemas e desafios postos ao trabalho com o povo Tüküná às instituições de Estado requer antes de tudo que estas busquem entender suas querelas e a (re)conexão às questões geracionais propiciando intercâmbios de saberes e fortalecimento cultural. Por fim e o mais importante são as políticas públicas e ações URGENTES ao acesso à agua boa, de

qualidade e em quantidade suficiente a todos, como garantia de sua sobrevivência e fortalecimento de vida (cultura) e saúde.

A articulação realizada entre FUNAI/VJ e o MDS em 2017 com relação a capitação e manutenção de água potável nas aldeias Kanamari-Tüküná configura-se num projeto - que a passos muito lentos, submetidos à uma gestão excessivamente burocratizada de Estado que não é age numa lógica de proteção social e sim perspectiva de (des)governo- está em desenvolvimento. A questão da água para o povo Kanamari- Tüküná estava sendo priorizada junto ao Conselho de Segurança Alimentar (CONSEA) do MDS - tal como evidencia no Anexo aqui exposto deste tese- em que o foco está na questão da mortalidade infantil. Ressalta-se, entretanto, que um dos principais Conselhos deste pais, o CONSEA foi extinto na atual gestão do Governo Federal, dificultando as articulações administrativas já previstas. Há de se destacar no entanto que a extinção dos Conselhos não foi uma medida isolada de desproteção social vivenciada neste contexto *democrático*, a desaceleração e a inviabilizações dos processos de demarcação de terras indígenas, evidenciam de sobremaneira o recrudescimento das políticas de proteção e promoção sociais aos direitos indígenas. Os postulados da Organização Internacional do Trabalho e dos Povos Tribais ratificada pelo Brasil no ano de 2004, tornando-se norma supralegal brasileira precisam ser respeitadas pelo o Estado que a ratificou.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

ALMEIDA, Rita Heloísa de. **O Diretório dos Índios: Um projeto de civilização no Brasil do século XVIII**. Brasília: Editora da UNB, 1997.

AMANTINO, Márcia. **Mundo das feras: Os moradores do Sertão oeste de Minas Gerais-Século XVIII.** Tese de doutorado da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2001.

AMORIM, Fabrício e RIBEIRO, Fábio. **Carta denúncia: O desmantelamento da política pública indigenista e o risco de genocídio de povos isolados e de recente contato no Brasil. Revista Aracê** V. 4, N. 5. 2017.

AMORIN, Fabricio. "**Nos tapiris Korubo: uma perspectiva indigenista das tensões e distensões Korubo (e Matis)".** Disponível em: https://povosisolados.com/2017/06/18/nos-tapiris-korubo-uma-perspectiva-indigenista-das-tensoes-e-distensoes-korubo-e-matis/ Acesso em 20/01/2020. 2017

ANJOS, Zoraide dos. **Fonologia e gramática Katukina-Kanamari. 2011**. 430 p. Tese (Doutorado em linguística) – Free University of Amsterdam, Amsterdam, 2011. Disponível em: http://www.lotpublications.nl/Documents/281_fulltext.pdf

BATES, Henry Walter. **Um Naturalista no Rio Amazonas.** Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1979.

BERGOLD, Raul Cezar e SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Orgs. **Os direitos dos povos indígenas no Brasil: desafios no século XXI**. Curitiba: Letra da Lei, 2013.354 p.

BIGIO, Elias dos Santos. **A ação indigenista brasileira sob a influência militar e da Nova República (1967-1990).** Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI, Brasília, v. 4, n. 2, p. 13-93, dez, 2007.

BOBBIO, Norberto **A Era dos Direitos.** 10. ed. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

BRANCO, José Moreira Brandão Castello. **Caminhos do Acre,** Revista (Trimensal) do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, vol. 196, Rio de Janeiro, julho/setembro de 1947, p. 74-225, 1950.

Brasil, C. F. 1988 (Brasília: Senado Federal**). Cadernos de Estudos 2008 Desenvolvimento**

BRASIL. Constituição. **Constituição Federal**. Brasília: Senado Federal, 1988.

BRASIL.**CONSTITUIÇÃO FEDERAL de 1988** – República Federativa do Brasil – Brasília: Senado Federal, 2004.

BRASILEIRO, Danielle M. **O Aldeamento Nossa Senhora dos Anjos do Itambacuri e a Construção Botocudos e Civilizados na política do aldear**, Universidade Estadual da Bahia, Santo Antônio de Jesus, Bahia, 2008.

BRASILEIRO, Danielle Moreira, Corrêa da Silva, Heloísa Helena. Oliveira, Adolfo de Capítulo de Livro: **A proteção social e os povos indígenas na Amazônia: políticas públicas e direitas sociais no espaço de tríplice fronteira (Brasil, Colômbia, Peru); no tempo, a FUNAI** in, Indigenas en las ciudades de las Américas: Condiciones de vida, procesos de discriminación e identificación y lucha por la ciudadanía étnice.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). **Os Direitos do Índio: ensaios e documentos**. São Paulo: Editora Brasiliense. 1987.

_____, org. **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/Fapesp, 1992, 608p.

_____. **Legislação Indigenista no século XIX: uma compilação, 1808-1889.** 1992

CARVALHO, Elaine Terezinha Alves de Miranda. "**Paraíso Terrestre" ou Terra sem Mal**? Dissertação de Mestrado, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2006.

CARVALHO, José Cândido de Melo. **Notas de Viagem a Javari–Itacoaí–Juruá**. Publicações Avu1sas do Museu Nacional, n. 13, Rio de Janeiro, 1955.

CARVALHO, Maria Rosário Gonçalves de. **Os Kanamari da Amazônia Ocidental (AM): história e etnografia**. São Paulo: USP, 1998. (Tese de Doutorado).

CARVALHO, Maria Rosário Gonçalves de; REESINK, Edwin B. **Ecologia e sociedade: uma breve introdução aos Kanamari.** In: MAGALHÃES, Antônio Carlos. (Org.). Sociedades indígenas e transformações ambientais. Belém: NUMA/UFPA, 1993. p.113-153.

CASTELNAU, Francis de. **Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud, de Rio de Janeiro a Lima, et de Lima au Para**; éxécutée par ordre du Gouvernement français pendant les années 1843 a 1847, v. 5. Paris, 1851.

CAVUSCENS, Silvio. **Povos Indígenas do Vale do Javari. Campanha Javari (Pela sobrevivência dos povos indígenas do Vale do Javari).** Manaus: CIMI; OPAN. 1986.

CAVUSCENS, Silvio; NEVES, João L.**O Povos indígenas do Vale do Javari**. Campanha Javari. Manaus: CEDI, 1986.

CONDISI, Distrito Sanitário Especial Indígena Vale do Javari. **Relatório sobre as ações de saúde executadas na calha do Rio Itaquaí Terra Indígena Vale do Javari Período: 24 de novembro a 12 de dezembro de 2010,** Atalaia do Norte – AMAZONAS

CORRÊA DA SILVA, Heloísa Helena Corrêa da **Proteção Social Transnacional na Tríplice Fronteira Pan-Amazônica: Letícia (Colômbia) Brasil (Tabatinga) Santa Rosa – (Peru**) (São Paulo: Programa de Estudos Pós-Graduados da Pontifica Universidade Católica de São Paulo - PUC-SP) Relatório de Pesquisa Pós Doutorado, 2015.

Heloísa Helena.e Lima, K. M. S. **Controle Social & Saúde Indígena: Um estudo dos Conselhos de Saúde do Distrito Sanitário Indígena de Manaus** em Scherer, E. F. (org.). A questão Social Amazônica. (Manaus: Edua/Valer). 2009.

_____ -PARTE II Cuestión social y derechos humanos.: **Proteção social e questão social dos indígenas urbanos em cidades transfronteiriças do Alto Solimões**. CLACSO. © 2018, Miño y Dávila srl / Miño y Dávila editores sl . ISBN: 978-84-17133-34-4

_____.**Indígenas urbanos uma questão social no contexto da cidade de Manaus**. Universidade da Costa Rica. EDITORA ECR. 2009.

_____/ Monte, Paulo Pinto (Org.); Oliveira, Adolfo de A **Implantação do Curso de Antropologia na Região do Alto Solimões - AM.** 1ª. d. Embu das Artes: Alexia Cultural v. 1. 104p. ISBN 978.85-63354-57-0,2017.

_____ . **Expressões da Assistência Social no Médio Juruá – Amazonas**, Editora da Universidade Estadual Federal do Amazonas, Manaus, 2012. ISBN: 978-85-7401- 471-5.

COSTA, Dina Czeresnia. **Política Indigenista e assistência à saúde: Noel Nutels e o Serviço de Unidades Sanitárias Aéreas.** In: Cadernos de Saúde Pública, RJ, p. 388-401. 1987.

COSTA, Luís. **De Povos Indígenas no Brasil. Kanamari**, https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kanamari, acesso em 21.08.2018. 2014.

COSTA, Luís Antônio. **As Faces do Jaguar. Parentesco, História e Mitologia Entre os Kanamari da Amazônia Ocidental,** PPGAS-Museu Nacional Rio de Janeiro, Tese de Doutorado, 2007.

_____**Os Outros dos Outros: os Kanamari no Vale do Javari**. Museu Nacional – UFRJ Pesquisador Associado – CTI, 2006.

_____**Alimentação e Comensalidade Entre os Kanamari Ocidental**, MANA 19(3): 473-504, 2013. http://www.scielo.br/pdf/mana/v19n3/a03v19n3.pdf.

_____**Virando Funai: Uma Transforma Kanamari**, Mana vol.22 no.1 Rio de Janeiro, 2016, acesso https://doi.org/10.1590/0104-93132016v22n1p10

COUTINHO, Walter Alves. **Brancos e Barbudos da Amazônia: Os Mayoruna na História**. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 1993.

COUTINHO, Walter Alves. **Gente Valente: uma Coletânea Matsés. Histórias Indígenas no Vale do Javari (1866-1974).** Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

_____. **Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Vale do Javari**. Brasília: Funai, Diretoria de Assuntos Fundiários. 1998.

_____. **Proposta de criação do Parque Indígena do Vale do Javari** Processo FUNAI/BSB: 1074/80, 1980.

CUNHA GOMES, Augusto da. **Comissão de limites entre o Brasil e a Bolívia**: Reexplorarão do Rio Javary. Rio de Janeiro: Typographia Leuzinger, 1899. p. 5, grifo e exclamações do autor. Disponível na Biblioteca Digital do Senado. Ortografia atualizada.

CUNHA, Euclides _. **Obra Completa de Euclides da Cunha**: Volume Único. Inclui "Os Sertões", "A Nossa Vendeia", "Canudos: Diário de uma expedição", "Peru versus Bolívia", "Contrastes", Edição Definitiva, Unknown. Edição do Kindle.

_____. **À Margem da História 1866-1909**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **Discurso do Sr. Euclides da Cunha**, 1906. Disponível em: <http://www.academia.org.br/academicos/euclides-da-cunha/discurso-de-posse>. Acesso em 03 de maio de 2018.

DECRETO Nº 143 de abril de 2004. Ratificada a Lei 169 Organização Internacional do Trabalho. Ver Parte I, Art. 2º.

DINIZ, Clélio Campolina. **A questão regional e as políticas governamentais no Brasil**. Belo Horizonte: CEDEPLAR/FACE/UFMG, 2001 (Texto para discussão no. 159).

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador. v. 1: Uma história dos costumes**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

ERIKSON, Philippe. **Uma singular pluralidade: a etno-história Pano**. In: CUNHA, Manuela da (Org.). História dos índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p.239-252.

Freire, Paulo (1996), **Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa**. 27ª. Ed.. São Paulo: Paz e Terra.

FREITAS, Marcílio (org.). **Amazônia**. Brasil: Chiado, 2017.

_____. "Amazônia e Complexidade, In **Amazônia**. Brasil: Chiado, 2017. p. 19-36.

_____ "Homem-natureza-cultura. **Amazônia**. Brasil: Chiado, 2017. p.87-106.

FREITAS, Marilene Corrêa da Silva**. Globalização e Amazônia.** São Paulo em Perspectiva, São Paulo, v. 11, n.2, 1997.

_____**. Globalização e Amazônia.** São Paulo em Perspectiva, São Paulo, v. 11, n.2, 1997.

FRITZ, Samuel. **O diário do Padre Samuel Fritz**. Introdução e Notas de Rodolfo Garcia. Revista do Instituto Histórico e Geográphico Brasileiro, Rio de Janeiro, (1917), 1978.

FUNAI. **Programa de Proteção e Promoção dos Direitos dos Povos Indígenas PPA** 2012-2015. Site <http://www.funai. gov.br/index.php/nossas-acoes/direitos- sociais>.

FUNAI Site http://**www.funai.gov.br/index.php/nossas-acoes/direitos-sociais** acesso em 05/11/2016

FUNAI, http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas 2020.

FUNAI. 2016. **Povos indígenas isolados no Brasil e a política indigenista desenvolvida para efetivação de seus direitos: avanços, caminhos e ameaças.** Revista de Linguística Antropológica, v.8, n. 2. Brasília: UNB.

FUNAI. 2019a. **Povos Indígenas Isolados e de Recente Contato**. Disponível em http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-acoes/povos-indigenas-isolados-e-de-recente-contato?limitstart=0#

FUNAI. 2019b. **Operação Korubo desmobiliza garimpo ilegal próximo a índios isolados no oeste do Amazonas**. Disponível em http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/5636-operacao-korubo-desmobiliza-garimpo-ilegal-proximo-a-indios-isolados-no-oeste-do-amazonas

FUNAI. 2019c. Portaria FUNAI nº 693, de 23 de maio de 2019. Cria o **Programa Korubo. Boletim de Serviço da FUNAI**, Brasília, DF, número 87. p. 3.2008.

FUNAI**. Levantamento Etnoecológico das Terras Indígenas do Complexo Kanamari Biá. Kanamari do Rio Juruá e Katukina do Rio Biá.** Organização FUNAI / PPTAL / GTZ, Brasília, >>>>>

FUNAI. PPA **Programa de Proteção e Promoção dos direitos indígenas**, 2012-2015

FUNAI. **Programa de Proteção e Promoção dos Direitos dos Povos Indígenas PPA** – 2012-2015.

FUNAI: http://www.funai.gov.br/index.php/participacao-indigena-na-construcao-de-politicas-publicas?start=1# acesso em 04/09/2014

FUNAI; PROJETO INTEGRADO DE PROTEÇÃO ÀS POPULAÇÕES E TERRAS INDÍGENAS DA AMAZÔNIA LEGAL; COOPERAÇÃO TÉCNICA ALEMÃ – DEUTSCHE GESELLSCHAFT FÜR TECHNISCHE ZUSAMMENARBEIT. (Orgs.).

Levantamento Etnoecológico das Terras Indígenas do Complexo Kanamari Bia: Kanamari do Rio Juruá e Katukina do Rio Bia / LIMA, Deborah; PY-DANIEL, Victor. – Brasília:

Fundação Nacional do Índio (FUNAI) **"Documento Final do I Encontro de Sertanistas**". Brasília: FUNAI. 1987

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO**. Identificação e delimitação das terras do grupo indígena Katukina, da área indígena Rio Biá**, localizada no município de Foz do Jutaí-AM. Brasília: FUNAI, 1983. 104p.

GALVÃO, Eduardo. **Áreas culturais indígenas do Brasil: 1900-1959.** In: GALVÃO, Eduardo. *Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. p.193-228.

GERNELO, Luiza. **Política de saúde indígena no Brasil: notas sobre as tendências atuais do processo de implantação do subsistema de atenção à saúde**. In: GARNELO, Luiza e PONTES, Ana Lúcia. Saúde Indígena: uma introdução ao tema. Brasília, MEC- SECADI, 2012.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

GIRALDO, Laura. **Un campo indigenista transnacional y "casi profesional": La apertura em Pátzcuaro (1940) de un espacio por y para los indigenistas**. In: GIRAUDO, Laura; MARTÍNSÁNCHEZ, Juan. **La ambivalente historia del indigenismo: campo interamericano y trayectorias nacionales (1940-1970)**. Lima: IEP, 2011, p. 21-98.

GODOY, Paulo; CORREA, Jessica. **O Tratado de Madri e as Políticas Territoriais no Brasil Meridional (1750-1777).** Tempos, espaços e representações. Abordagens Geográficas e históricas. 14 a 16 de outubro de 2013- UESB.

HASENBALG, Carlos; **Discriminação e Desigualdade no Brasil**. 2ª ed. UFMG. Rio de Janeiro: IUPERJ. 2005. p. 96-194.

HOONAERT, Eduardo; BENEDITO, Prezai. **Brasil Indígena: 500 anos de resistência**. São Paulo: FTD, 2000.

HTTP://WWW.PORTALDOMARCOSSANTOS.COM.BR/NOTICIAS/DESTAQUES. **Tribos denunciam caos na saúde do Vale do Javari. Dois índios morrem e duas crianças indígenas são amputadas picadas de cobra** de 24/07/2013 19h17, Acesso em 05 de novembro de 2016.

IBGE 2010 **Censo demográfico** em <www.censo2010.ibge.gov.br>.

JOBIM, Anísio. 1943. **Panoramas Amazônicos: VI – Benjamin Constant**. Manaus: Imprensa Pública.

LABIAK, Araci Maria. **Frutos do Céu e Frutos da Terra**: Aspectos da Cosmologia Kanamari no Warapekom. Florianopolis, 1997

LANGE, Algot. 1912. **In the Amazon Jungle. Adventures in remotes parts of the Upper Amazon river, including a sojourn among cannibal Indian**s. New York: G.P. Putnam's Sons; The Knickerbocker Press.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, INL; Lisboa, Portugalia, 1938.

LOUREIRO, Jose Souto. 1978. **Síntese da História do Amazonas**. Manaus: Imprensa Oficial.

LUCENA FILHO, Carlos Heleno Bezerra. **O Polir da Pérola**. Produção própria, Atalaia do Norte – AM, 2016.

MARCOY, Paul. **Viagem pelo rio Amazonas**. Introdução, tradução e notas de Antônio Porro. Manaus, Edições do Governo do Estado do Amazonas e Editora da Universidade do Amazonas, [1869] 2001.

MATOS, Beatriz de Almeida. **A Vista dos Espíritos: ritual, história e transformação entre os Matsés da Amazônia brasileira.** Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade Federal de Rio de Janeiro, Museu Nacional, PPGAS. Rio de Janeiro, 2014.

MATOS, Beatriz de Almeida. **Os Matsés e os outros - elementos para a etnografia de um povo indígena no Javari**. Dissertação de Mestrado. PPGAS- MN/UFRJ, 2009.

MELATTI, Júlio Cesar (org.). 1981. **Javari. Povos Indígenas no Brasil**, v. 5. São Paulo: CEDI.

MELATTI, Júlio Cesar **Notas para uma História dos Brancos no Solimões.** Disponível em: <http://www.juliomelatti.pro.br/artigos/a-solimoes.pdf>.

MÉTRAUX, Alfred. **Tribes of Juruá–Purus basins", Handbook of South American Indians**, v. 3, p. 657-686; *in* Bulletin 143 do Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, Washington, 1948.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. **Relatório de Gestão do Exercício de 2016.** Coordenação Geral de Planejamento e Orçamento, - Secretaria Especial de Saúde Indígena, Brasília, 2017.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. **Relatório de Gestão do Exercício de 2016**. Coordenação Geral de Planejamento e Orçamento, - Secretaria Especial de Saúde Indígena, Brasília, 2017.

MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO SOCIAL E COMBATE À FOME– MDS **Povos Indígenas: Um Registro das Ações de Desenvolvimento Social** Número. 10 ISSN 18080758 – MDS.

MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO SOCIAL E COMBATE À FOME– MDS. Nº. 05 **- Síntese das Pesquisas de Avaliação de Programas Sociais do MDS** - Rômulo Paes-Sousa e Jeni Vaitsman (organizadores).

MONTAGNER MELATTI, Delvair; MELATTI, Júlio César. **Relatório sobre os índios Marubo**. Serie Antropologia, Universidade de Brasília, n. 13, [1975], Brasília, 2005.

MOREIRA NETO, Carlos A. 1988**. Índios da Amazônia, de Maioria a Minoria (1750-1850)**. Petrópolis: Vozes.

MPF/AM: **DSEI deve garantir armazenamento de soro antiofídico para indígenas do Vale do Javari**, de 22/08/2013. http://noticias.pgr.mpf.mp.br/noticias/noticiasdosite/copy_of_indioseminorias/mpfemtabatingadseidevegarantirarmazenamentodesoroantiofidicodestinadoaindigenasdovaledojavari. Fonte MPF/AM - noticias.pgr.mpf.mp.br acesso em 05 de novembro de 2016.

NEVES, Eduardo Góes. **Arqueologia da Amazônia. Descobrindo o Brasil**. Jorge Zahar Editora, Edição do Kindle, 2006. ISBN: 978-85-378-0431-5

NEVES, João Lino de Oliveira. **Volta ao Começo: Demarcação Emancipatória de Terras Indígenas no Brasil,** Coimbra, agosto de 2012.

_____. **137 anos de sempre: um capítulo da história Kanamari do contato.** Florianópolis: UFSC, 1996. (Dissertação de Mestrado).

NIMUENDAJU, Curt. **Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes**. Rio de Janeiro: nov./dez., 1927.

OLIVEIRA, Adolfo N.de 2002. **Fragmentos da Etnografia de uma Rebelião do Objeto: Indigenismo e Antropologia em Tempos de Autonomia Indígena**, Anuário Antropológico 98: 109-130.

OLIVEIRA, J. P. de. (Org.). **A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. 2ª ed. Rio de Janeiro, Contracapa, 2004.

OLIVEIRA, João Pacheco & Rocha Freire, Carlos Augusto da. 2006**. A Presença Indígena na Formação do Brasil**. SECAD, Brasília, 2006.

OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). 1998. **Indigenismo e Territorialização: Poderes, Rotinas e Saberes Coloniais no Brasil Contemporâneo.** Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. 310 pp.

OLIVEIRA, Lilian Débora de. **Estado e Políticas Públicas no Vale do Javari: Os Kanamari e o Programa Bolsa Família, Dissertação de Mestrado, UFAM, 2016.**

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. A crise do indigenismo, Campinas: Editora da Unicamp, 1988.

_____. **A crise do indigenismo**, Editora da Unicamp, Campinas, 1988.

_____. **O Índio e o Mundo dos Brancos**. 2. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1972.

OLIVEIRA, Sanderson. 2009. **Preliminares sobre a fonética e a fonologia da língua falada pelo primeiro grupo de índios Korubo recém-contatados.** Dissertação de Mestrado, Departamento de Linguística, Português e Línguas Clássicas, Universidade de Brasília, Brasília.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional. -**São Paulo: Brasiliense, 2006.

Pacheco de Oliveira & Freire, 2006). Souza lima 2013

PACHECO DE OLIVEIRA FILHO, João Pacheco (Org.). **Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo.** Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998. 310 p

_____. Os **Muitos Fôlegos do Indigenismo.** Em Anuário Antropológico/81. Em colaboração com Antônio Carlos de Souza Lima. Universidade Federal do Ceará. Tempo Brasileiro. Fortaleza, Rio de Janeiro. Pp. 277 a 290,2001.

_____ (org.). **Indigenismo e Territorialidade. Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo**, Contra capa Livraria Ltda., Rio de Janeiro, 1998.

PAES-SOUSA, R.; Vaitsman, J. (org.) **Síntese das Pesquisas de Avaliação de Programas Sociais do MDS** em Revista Nº 5 (Brasília), 2007.

PEREIRA, Potyara A. P. **Necessidades Humanas: subsídios à crítica dos mínimos sociais**. 2.ed. São Paulo: Cortez, 2002.

_____ **Políticas Públicas e Necessidades Humanas com Enfoque no Gênero**. Sociedade em Debate, Pelotas, 68 12(1): 67-86, jun./2006

PORRO, Antônio. **Índios e brancos do rio Amazonas em 1847, páginas de Castelnau inéditas em português, traduzidas e anotadas**. Revista Inst. Estudos Brasileiros, São Paulo, n. 56, p. 281-308, jun., 2013.

POUTIGNART, Philippe; FENART, Jocelyne Streiff. **Teorias da Etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998. p. 34-84

PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA, Lei 5.371 de 5 de dezembro de 1967, **Cria a Fundação Nacional do Índio- FUNAI** e PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA, Lei 6001 de 19 de dezembro 1973. Cria o Estatuto do Índio.

PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. Decreto 7.778 de 27 de julho 2012. **Aprova o novo estatuto da Fundação Nacional do Índio**

QUEIXALÓS, Franscesco; ANJOS, Zoraide G.S. dos. **A língua Katukina-Kanamari**.

REESINK, Edwin B. **Imago mundi Kanamari.** Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional, 1994. (Tese de doutorado).

_____. Xamanismo Kanamari. In: BUCHILLET, Dominique. (Org.). **Medicinas Tradicionais e Medicina Ocidental na Amazônia.** Belém: MPEG/CEJUP, 1991. p.89-109.

_____. **Algumas considerações sobre o parentesco entre os Kanamari.** Salvador: UFBA, 1989. (Manuscrito).

REIS, Arthur Cézar Ferreira. **A ocupação portuguesa do Vale Amazônico**. *In* Holanda, Sérgio Buarque de. Coord. História Geral da Civilização Brasileira. São Paulo: Difusão Europria do Livro, 1960. REVISTA DE ANTROPOLOGIA, SÃO PAULO, USP, 2012, V. 55 Nº 2.

Ribeiro, D. **A política indigenista brasileira (Rio de Janeiro: Edições Serviço de Informação Agrícola**, Ministério da Agricultura), 1962.

RIBEIRO, Darcy. 1962**. A política indigenista brasileira.** Rio de Janeiro: Edições Serviço de Informação Agrícola (Ministério da Agricultura).

RIBEIRO, Darcy. 1979 [1977]. **Os Índios e a Civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. Petrópolis: Vozes.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970. 495p.

RICARDO, Fany. **Interesses minerários em terras indígenas na Amazônia brasileir***a*. São Paulo: ISA, 1999. 101p. (Documentos do ISA, n.6)

ROBERTO SILVA, James. **Revisitando Paul Marcoy em sua passagem pelo Amazonas: viajantes naturalistas e a vulgarização científica no século XIX,** ANPUH-SP, Franca-SP. ST Ciência e Tecnologia: História, Educação e Institucionalização, 2010.

RUEDAS, Javier. **History, Ethnography, and Politics in Amazonia: Implications of Diachronic and Synchronic Variability in Marubo Politics. Tipití**, v. 2, n. 1, p. 23-64. 2004.

RUEDAS, Javier. **Marubo Discourse Genres and Domains of Influence: Language and Politics in an Indigenous Amazonian Village**. International Journal of American Linguistics, v. 68, n. 4, p. 447-482. 2002.

SALLAS, Ana Luisa Fayet. **Ciência do Homem e Sentimento da Natureza: viajantes alemães no Brasil do século XIX**. Tese de Doutorado – Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 1997.

SCHENATO, Vilson Cesar; SILVA, Roseilda Maria. **Vigilância Epistemológica na Pesquisa Social.** Revista FACISA ON-LINE. Barra do Garças – MT, v. 03, n. 02, p. 76 - 86, jan./jul.2014.

SANTOS, Milton. **Estado e Espaço: O Estado Nação como Unidade Geográfica de Estudo. In Por uma Geografia Nova**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2002. (221-233) São Paulo: Edusp; CPI-SP.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SENA SOUZA, Gustavo. **Relatório Realização do CENSO e levantamento de demandas de atendimento do INSS e CRAS** Período: 12/03/2014 a 08/04/2014

SILVA FREITAS, Marilene Corrêa. **Questão indígena**. In **Amazônia**. Brasil: Chiado, 2017. p. 37-86.

SILVA, José Afonso da. **Curso de Direito Constitucional Positivo**, 7ª ed., Ed. Revista dos Tribunais, São Paulo, 1991.

SILVA, Verone Cristina. **Missão, aldeamento e cidade: os Guaná entre os Albuquerque e Cuiabá** – Cuiabá: Instituto de Ciências Humanas e Sociais, 2001.

SOUTHEY, Roberto. **História do Brasil**. 1862, Trad. Rio de Janeiro, Livre. B. L Garnier, 1862. 6vd. 3. ed. São Paulo: Obelisco, 1965.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos **O exercício da tutela sobre os povos indígenas: considerações para o entendimento das políticas indigenistas no Brasil contemporâneo**1 Antônio Carlos de Souza Lima2 *LACED/DA-Museu Nacional-UFRJ,* 2009.

_____, Antônio Carlos de. 1987. "Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade: considerações sobre a constituição do discurso e da prática da proteção fraternal no Brasil" In: Oliveira Filho, J. P. (Org.). **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: UFRJ\ Editora Marco Zero, pp.149-204.

SOUZA LIMA. **Um Grande Cerco de Paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil.** Petrópolis: Vozes, 1995, 335p.

SOUZA SENA, Gustavo. **RELATÓRIO Realização do CENSO e levantamento de demandas de atendimento do INSS e CRAS Período: 12/03/2014 a 08/04/2014** Gustavo Sena de Souza Auxiliar em Indigenismo Novembro/2014

SOUZA, Celina. **Políticas Públicas: uma revisão da literatura.** In Sociologias, Porto Alegre, ano 8, nº 16, jul/dez 2006, p. 20-45.

SPIX, Johan; MARTIUS, Karl Philip von. **Viagem pelo Brasil1817-1820**. Trad. 3. ed. São Paulo: Melhoramentos, IHGB, Brasília, INL, 1976, v. 3.

SPOSATI, A. 1998 "A exclusão abaixo da linha do Equador" em <www.dpi.inpe. br/geopro/exclusao/exclusao.pdf>.

SPOSATI, Aldaíza. Brasília, **A Menina LOAS**. Cortez Editora, 2003

_____. **Proteção Social na América Latina em Contexto da Globalização.** Brasil:Permalink,011.http://www.capemisasocial.org.br/capemisasocial/blog/Lists/Postagens/ Post.aspx?ID=33. Acessado em 05 Julho. 2019.

_____**Desafios do sistema de proteção social**. São Paulo: Le Monde Diplomatique, 2009.

_____ **Descaminhos da seguridade social e desproteção social no Brasil ARTIGO** • Ciência saúde colet. 23. https://doi.org/10.1590/1413-81232018237.10202018, 2018.

_____. **Especificidade e intersetorialidade da política de assistência social. In Revista Serviço Social e Sociedade** n° 77. São Paulo: Cortez, maio de 2004.

SPOSATI, Aldaíza. **Especificidade e intersetorialidade da política de assistência social. In Revista Serviço Social e Sociedade n°** 77. São Paulo: Cortez, maio de 2004.

_____. **Proteção Social na América Latina em Contexto da Globalização. In: Debates Sociais, n° 69-70,** ano XLIII, 2008, p. 59-86.

SPOSATI, Aldaíza; CARVALHO, Maria do Carmo Brant. **Os direitos (dos desassistidos) sociais**. 7ª. Ed. – São Paulo: Cortez, 2012;

SOUSA SANTOS, Boaventura. **A crítica da razão indolente**. São Paulo: Cortez, 2000.

_____**.** Org. **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Reinventar a Emancipação Social: Para Novos Manifestos. 2. ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

TASTEVIN, C. *L'ethnographie du Yuruá*. **Arquivo da Prelazia de Tefé (604.3.6).** [s.d.] (Manuscrito).

_____. Les Indiens de la Prefecture Apostolique de Teffe. **O Missionário**, v.2, mar./abr., 1925.

TEFFÉ, Barão de. 1888. **Episódios da viagem de exploração as vertentes do Famoso rio Javari afluente meridional do Alto Amazonas**, realizada pelo Barão de Teffé (Janeiro a Maio de 1874). Revista da Sociedade de Geografia do Rio de Janeiro, Tomo IV, p. 169-188.

TOCANTINS, Leandro**. O Rio comanda a vida: uma interpretação da Amazônia. Rio** de Janeiro, Ed. Exército, 1973.

_____. **Amazônia: natureza, homem e tempo**. Rio de Janeiro. Ed. Exército, 1982.

URBAN, Greg. **A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas**. In: CUNHA, Manuela da (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p.87-102

VARGAS, Fábio Aristimunho. **Formação das fronteiras latino-americanas**. Brasília: FUNAG, 2017. ISBN 978 -85 -7631 -681-7

VASCONCELOS, Cláudio Alves de. **A questão indígena na Província de Mato Grosso: Conflito, trama e continuidade.** Tese de Doutorado em História Social, Universidade de São Paulo, 1995.

VENTURA, Ricardo e COIMBRA jr. Carlos E. A. **Cenários e tendências da Saúde dos povos indígenas no Brasil.** In: COIMBRA Jr. Carlos E. A.; VENTURA, Ricardo e ESCOBAR, Ana Lúcia. Epidemiologia e saúde dos povos indígenas no Brasil, 2003. Vozes).

WELPER, Helena Monteiro. **O Mundo de João Tuxaua: (Trans) formação do povo Marubo**, PPGAS-MN/UFRJ, Rio de Janeiro, 2009.

WILLE, Martin. **A Grande Aventura de Spix e Martius: Brasil 1817-1820** ISBN 9781549988943, Kindle, 2017.

WILLIAMS, Raymond: **Sociologia de a cultura**. Barcelona: Paidós, 1994 [1981].

ZÁRATE-BOTÍA, C. G. B. 2012 (org.) **Espacios urbanos y sociedades transfronterizas em la amazonia** (Colombia: Universidade Nacional da Colombia – UNAL).

_____. **Silvícolas, siringueros y agentes estatales: el surgimento de una sociedade transfronteriza en la Amazonia de Brasil, Perú y Colombia, 1880 – 1932**. Letícia, Amazonas, Colombia: Universidad Nacional de Colombia. Instituto Amazonico de Investigaciones (IMANI), 2008.

ANEXO

00051.000280/2018-98

PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA
Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional
Palácio do Planalto, Anexo I, Ala A, Térreo, Sala C2, Brasília, DF, CEP 70.150-900
61 3411-2747 secret.consea@presidencia.gov.br www.presidencia.gov.br/consea

Ofício nº 213/2018/CONSEA

Brasília, 04 de outubro de 2018.

A Sua Excelência o Senhor
ALBERTO BELTRAME
Ministro de Estado
Ministério do Desenvolvimento Social (MDS)
Secretário-Geral do Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (Consea)

Assunto: **Encaminha a Recomendação do Consea n° 024, de 26 de setembro de 2018.**

Senhor Ministro,

1. Cumprimentando-o, respeitosamente, enviamos em anexo a Recomendação nº 024/2018, aprovada pelo Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (Consea), em Reunião Plenária Ordinária de 26 de setembro de 2018, para que a Câmara Interministerial de Segurança Alimentar e Nutricional (Caisan), no âmbito do Comitê Técnico de Povos e Comunidades Tradicionais, promova em caráter de urgência a articulação intersetorial a fim de analisar e propor medidas de curto, médio e longo prazo para superar a situação de vulnerabilidade alimentar e nutricional do Povo Indígena Kanamari.

2. Por oportuno, encaminhamos também em anexo a Carta de Denúncia das Lideranças Indígenas do Povo Kanamari do Vale do Javari (anexa), de 12 de janeiro de 2017, que relata casos de déficit nutricional em crianças e mortalidade infantil, entre outras denúncias.

3. Colocamo-nos à disposição de Vossa Excelência para o diálogo e esclarecimentos adicionais que se fizerem necessários.

Respeitosamente,

ELISABETTA RECINE
Presidenta

Documento assinado eletronicamente por **Elisabetta Recine, Presidenta do Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional**, em 23/10/2018, às 20:23, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.

A autenticidade do documento pode ser conferida informando o código verificador **0829380** e o código CRC **C5D4CE55** no site:
(https://sei-pr.presidencia.gov.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0)

00051.000280/2018-98

PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA
Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional
Recomendação nº 24/2018/CONSEA

Brasília, 26 de setembro de 2018

Recomenda à Câmara Interministerial de Segurança Alimentar e Nutricional (Caisan), no âmbito do Comitê Técnico de Povos e Comunidades Tradicionais, que promova em caráter de urgência a articulação intersetorial a fim de analisar e propor de medidas de curto, médio e longo prazo para superar a situação de vulnerabilidade alimentar e nutricional do Povo Indígena Kanamari.

O Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional – Consea, reunido em sessão plenária ordinária em 26 de setembro de 2018, no uso de suas atribuições legais conferidas pelo Artigo 11 da Lei nº 11.346, de 15 de setembro de 2006, e pelo Artigo 2º do Decreto nº 6.272, de 23 de novembro de 2007, e,

CONSIDERANDO:

- que, conforme os dados do Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena (Siasi), extraídos em agosto de 2018, referentes ao ano de 2016, registrou-se a ocorrência de 121 casos de déficit nutricional em crianças do Povo Kanamari;

- que, conforme os dados do Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena (Siasi), extraídos em junho de 2018, referentes ao ano de 2016, registrou-se a ocorrência de 21 óbitos de crianças menores de 5 anos do Povo Kanamari;

- a vulnerabilidade social a qual o Povo Kanamari fica exposto quando permanece nos centros urbanos, sobretudo para o recebimento dos benefícios sociais a que tem direito;

- a falta de acesso à água potável em seus territórios indígenas;

- o racismo institucional de alguns órgãos governamentais municipais e segmentos da sociedade local que tem resultado em violações de direitos desse Povo;

- que o Ministério do Desenvolvimento Social (MDS), a Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai) do Ministério da Saúde (MS) e a Fundação Nacional do Índio (Funai) realizaram expedições em 2017 e 2018 aos territórios do Povo Kanamari, a fim de construir um Plano de Ação para a superação dos índices de vulnerabilidade social, desnutrição e de mortalidade;

- que a Diretriz IV da Política Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (PNSAN) estabelece a promoção, universalização e coordenação das ações de segurança alimentar e nutricional voltadas para quilombolas e demais povos e comunidades tradicionais de que trata o art. 3º, inciso I, do Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, povos indígenas e assentados da reforma agrária;

Recomenda à Câmara Interministerial de Segurança Alimentar e Nutricional (Caisan), no âmbito do Comitê Técnico de Povos e Comunidades Tradicionais, que promova em caráter de urgência a articulação intersetorial a fim de analisar e propor medidas de curto, médio e longo prazo para superar a situação de vulnerabilidade alimentar e nutricional do Povo Indígena Kanamari.

ELISABETTA RECINE
Presidenta

Documento assinado eletronicamente por **Elisabetta Recine, Presidenta do Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional**, em 23/10/2018, às 20:23, conforme horário oficial de Brasília,

Foto Contexto de vindas dos indígenas da TIVJ para participar das eleições municipais de 2012. Fotos 03/10/2012 da orla de Atalaia do Norte- Fotos Danielle Brasileiro. CRVJ/FUNAI