

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PPGS - PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA
MESTRADO EM SOCIOLOGIA**

José Ademir Gomes Ramos

**RELIGIÃO E CULTURA DOS KORIPAKO SOB A MIRA DE CATÓLICOS E
PROTESTANTES NA AMAZÔNIA BRASILEIRA**

Área de Concentração: Sociologia - Ciências Sociais

Linha de Pesquisa: 2 – Poder e Sociedade

Orientador: Professor Dr. Bruno de Oliveira Rodrigues

Manaus/AM

2026

José Ademir Gomes Ramos

**RELIGIÃO E CULTURA DOS KORIPAKO SOB A MIRA DE CATÓLICOS E
PROTESTANTES NA AMAZÔNIA BRASILEIRA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Amazonas, como requisito final para a obtenção do título de Mestre em Sociologia identificado com a linha 2 de pesquisa: Poder e Sociedade.

Orientador: Professor Dr. Bruno de Oliveira Rodrigues

Manaus/AM

2026

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Amazonas, como requisito final para a obtenção do título de Mestre em Sociologia identificado com a linha 2 de pesquisa: Poder e Sociedade.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Orientador: Bruno de Oliveira Rodrigues
Da Universidade Federal do Amazonas PPGS/IFCHS

Prof. Dr. José Ribamar Bessa Freire
Da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UNIRIO/UERJ)

Prof. Dr. Gersem José dos Santos Luciano
Da Universidade Federal do Amazonas (UFAM)/ Universidade Nacional de Brasília (UNB)

Ficha Catalográfica

Elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

-
- R175r Ramos, José Ademir Gomes
 Religião e Cultura dos Koripako sob a mira de Católicos e Protestantes
 na Amazônia Brasileira / José Ademir Gomes Ramos. - 2026.
 110 f. : il., color. ; 31 cm.
- Orientador(a): Brunio de Oliveira Rodrigues.
 Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Amazonas, Programa
 de Pós-Graduação em Sociologia, Manaus, 2026.
1. Koripako em conflito religioso. 2. Católicos versus Protestantes . 3.
 Cristianismo versus Xamanismo. 4. Religião e Soberania nacional. 5.
 Conversão dos Koripako. I. Rodrigues, Brunio de Oliveira. II.
 Universidade Federal do Amazonas. Programa de Pós-Graduação em
 Sociologia. III. Título
-

RESUMO

A guerra tem sido uma prática recorrente contra os povos indígenas desde os tempos coloniais estando sob a mira de Católicos, Protestantes e Militares como prática expansionista do cristianismo na Amazônia. Com os Koripako/Baniwa da família linguística Aruak, localizada no Rio Negro/Içana, fronteira Brasil/Colômbia/Venezuela, a situação não tem sido diferente. É no Rio Negro/Alto Içana, território tradicional dos Koripako, que prospectamos nosso trabalho de pesquisa motivado por várias fontes e estratégias para discutir, analisar e compreender o processo de cristianização desse povo originário, inserido no campo de força das missões Católicas/Salesianas e Protestantes/Missão Novas Tribos, a partir de 1950, quando as frentes religiosas disputavam o controle e domínio da conversão do povo Aruak, município de São Gabriel da Cachoeira, no estado do Amazonas. O trabalho está estruturado em quatro capítulos, sendo o primeiro - História do contato e as relações interétnicas enquanto gênese social do *habitus*; segundo - Conversão religiosa e as transformações culturais; terceiro - Protagonismo e gestão do campo religioso; quarto - Movimento indígena e a sustentação da unidade Aruak mais a Conclusão. Neste campo minado por interesse difuso dos agentes que circulam na região – seringueira/caucheiro, regatão, garimpeiro, missionários, militares, entre outros - fez-se um recorte específico dos impactos das relações produtivas e sociais relativas às ações missionárias, à cultura e a religiosidade dos Koripako/Aruak, valendo-nos de nossas ferramentas teórico-metodológicas capazes de clarificar a interpretação, compreensão e explicação da complexidade do problema, potencializando politicamente, o Movimento indígena Koripako/Baniwa para superar quem sabe a fragmentação associativa instituída por ONGs e por Igrejas de diversas bandeiras disseminadas por todo o Içana, com propósito de discutir e definir uma Agenda Unitária que seja favorável a realização de uma plenária plurinacional fronteiriça que sustente a unidade do povo Aruak no noroeste do Amazonas, na tríplice fronteira. Em análise, o Movimento Indígena e o modelo de Associativismo em voga no Rio Negro capitaneado pelo Instituto Socioambiental.

Palavras-chave: Conversão dos Koripako, Protestantes no Alto Içana, Movimento indígena, Associativismo e Mercado.

ABSTRACT

War has been a recurring practice against indigenous peoples since colonial times, targeted by Catholics, Protestants, and the military as an expansionist practice of Christianity in the Amazon. The situation has been no different for the Kori-pako/Baniwa of the Arawak linguistic family, located in the Rio Negro/Içana region on the Brazil/Colombia/Venezuela border. It is in the Rio Negro/Alto Içana region, the traditional territory of the Kori-pako, that we conduct our research, motivated by various sources and strategies to discuss, analyze, and understand the process of Christianization of this native people, inserted within the power field of Catholic/Salesian and Protestant/New Tribes Missions, starting in 1950, when religious fronts vied for control and dominance in the conversion of the Arawak people in the municipality of São Gabriel da Cachoeira, in the state of Amazonas. The work is structured in four chapters, the first being - History of contact and interethnic relations as the social genesis of habitus; second - Religious conversion and cultural transformations; third - Protagonism and management of the religious field; fourth - Indigenous movement and the maintenance of Aruak unity, plus the Conclusion. In this minefield of diffuse interests among the agents circulating in the region – rubber tappers, river traders, gold miners, missionaries, military personnel, among others – a specific focus was placed on the impacts of productive and social relations related to missionary actions, culture, and religiosity of the Koripako/Aruak people. We used our theoretical and methodological tools to clarify the interpretation, understanding, and explanation of the problem's complexity, politically empowering the Koripako/Baniwa Indigenous Movement to perhaps overcome the associative fragmentation instituted by NGOs and churches of various denominations scattered throughout the Içana River region. The purpose was to discuss and define a unified agenda favorable to holding a multi-national border plenary that would sustain the unity of the Aruak people in northwestern Amazonas, at the tri-border area. The analysis examines the Indigenous Movement and the model of associativism in vogue in the Rio Negro region, spearheaded by the Socio-environmental Institute.

Keywords: Conversion of the Koripako, Protestants in Alto Içana, Indigenous movement, Associativism and Market.

LISTA DE IMAGEM

FIGURA 01: Fronteira Brasil/Colômbia/Venezuela, Território dos Baniwa/Koripako.....	p.16
FIGURA 02: Encontro com estudantes Baniwa/Koripako da UEA, em Manaus.....	p.32
FIGURA 03: Assembleia Geral do povo Baniwa/Koripako no Alto Içana.....	p.37
FIGURA 04: Viajando pelo Içana, cachoeira de Juruti na proximidade de Assunção.....	p.41
FIGURA 05: A criação do cosmo, natureza, segundo os xamãs Baniwa/Koripako.....	p.69
FIGURA 06: Etnozoneamento: Distribuição das Associações Indígena no Içana.....	p.94

LISTA DE SIGLAS

ACIRI: Associação das Comunidades Indígenas do Rio Içana
ABA: Associação Brasileira de Antropologia
CEDEM: Centro “Iauareté” de Documentação Etnográfica e Missionária
CEDI: Centro Ecumênico de Documentação e Informação
CIMI: Conselho Indigenista Missionário Regional Norte I
CNBB: Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
COIAB: Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
CSN: Conselho de Segurança Nacional
CRIC: Consejo Regional Indígena del Cauca
DSEI: Distrito Sanitário Especial de Saúde Indígena
EDUA: Editora da Universidade Federal do Amazonas (EDUA)
EUA: Estados Unidos da América
FEPI: Fundação Estadual de Política Indigenista do Amazonas
FIRN: Fundo Indígena Rio Negro
FOIRN: Federação das Organizações Indígena do Rio Negro
FUNAI: Fundação Nacional dos Povos Indígenas
FUNRURAL: Fundo de Assistência ao Trabalhador Rural
FSDB: Faculdade Salesiana Dom Bosco
IFAM: Instituto Federal do Amazonas
IFCHS: Instituto de Filosofia Ciências Humanas e Sociais
INPA: Instituto Nacional de Pesquisa da Amazônia
ISA: Instituto Socioambiental
OAB: Ordem dos Advogados do Brasil
OCIDAI: Comunidades Indígena do Distrito de Assunção do Içana
OICAI: Organização Indígena Coripaco do Alto Içana
OIT: Organização Internacional do Trabalho
ONGs: Organização não-Governamentais
ONU: Organização das Nações Unidas
PCN: Projeto Calha Norte
PEF: Pelotão Especial de Fronteira

PGTA: Plano de Gestão Territorial e Ambiental

PPGS: Programa de Pós-Graduação em Sociologia

PUC: Pontifícia Universidade Católica

SBPC: Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência

SEBRAE: Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas

SIL: Summer Institute of Linguistics

SPI: Inspetoria do Serviço de Proteção dos Índios

SUDAM: Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia

TCC: Trabalho de Conclusão de Curso

UCIRT: Associação da União da Comunidade Indígena do Rio Tiquié

UFAM: Universidade Federal do Amazonas

UNESCO: Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

USP: Universidade de São Paulo

APRESENTAÇÃO

A pesquisa assim como os fatos não decorrem unicamente da vontade, mas, das condições objetivas e materiais circunscritas numa determinada área como epicentro das relações constitutivas agregando atores numa rede de comunicação, saberes e conhecimentos capazes de se firmar perante o outro por competência e habilidade de reger relações com a natureza numa perspectiva culturalmente determinada capaz de compreender e ser compreendido na tessitura social que impera em diversas frentes institucional ou em processo.

O fato relevante é que tanto o pesquisador iniciante quanto o gabaritado encontram-se no mesmo estágio quando cai em campo ao se deparar com a realidade dos fatos e mais ainda o cumprimento dos prazos, do cronograma, bem como, as condições materiais de trabalho, considerando, sobretudo, que a pesquisa de campo experimental e/ou empírica é bem diferente do trabalho intelectual palaciano.

Principalmente, quando operamos nossas ações em campo, geograficamente circunstanciadas, numa determinada região específica no interior da Amazônia junto aos Koripako, no Alto Rio Içana, fronteira Brasil/Colômbia/Venezuela, distanciado não só por longitude e latitude, mas, por acidentes de percursos a serem superados para a consecução dos objetivos propostos.

Estas e outras situações já tinham sido pensadas e contempladas no Projeto de Pesquisa, no entanto, entre o pensado e o real, a ruptura é uma sina marcada pela própria objetividade do realismo que se impõe ao pesquisador como fato a exigir do agente solução mitigadora que supere os desafios apresentados contanto que não mutile os objetivos finalísticos da pesquisa.

Nessa circunstância de trabalho, além da lógica que é bastante acentuada por Wright Mills - A Imaginação Sociologia: Apêndice - Do Artesanato Intelectual – (1972), julgamos necessário destacar também o ensinamento do Bourdieu (2010) a respeito do – Ofício de Sociólogo: método da pesquisa na sociologia – acentuando que a invenção ou seja a pesquisa em sociologia nunca se reduz a uma simples leitura do real, por mais desconcertante que seja, já que pressupõe sempre a ruptura com o mesmo e com as configurações que ele propõe à percepção. A grande sacada do mestre é a seguinte: “Em sociologia como alhures, uma pesquisa séria leva a reunir o que o vulgo separa ou a distinguir o que o vulgo confunde” (Idem: p. 25).

É nesse campo afirmativo da Sociologia que nos identificamos com a tessitura do “artesanato intelectual” seguindo determinados procedimentos relativos “A Imaginação Sociológica” enquanto concepção de mundo, portanto: “evitemos qualquer norma de procedimento rígida. Acima de tudo busquemos desenvolver e usar a imaginação sociológica. Evitemos o fetichismo

do método e da técnica. É imperiosa a reabilitação do artesão intelectual despretensioso, e devemos tentar ser nós mesmos, esse artesão. Que cada homem seja seu próprio metodologista; que cada homem seja seu próprio técnico; que a teoria e o método se tornem novamente parte da prática de um artesanato. Defendemos o primado do intelectual individual; sejamos a mente que enfrenta, por si mesma, os problemas do homem e sociedade” Wright Mills: 2010, p. 240).

A dissertação tem como ação prospectiva a guerra religiosa entre Católicos/Salesianos versus Protestantes norte-americanos da Missão Novas Tribos, disputando em campo no Alto Rio Içana, a vigilância e o controle das almas dos Koripako, que por sua vez, participaram desse embate definindo estrategicamente o que julgaram melhor para o seu povo nas circunstâncias em que se encontravam no final da década de 40, no rescalda da segunda guerra mundial, optando pelo Protestantismo, quando ao mesmo tempo, suas lideranças tradicionais, com seu protagonismo assumiram a gestão do campo religioso que se prolonga por mais de 70 anos, contrapondo-se aos Católicos e demais facções evangélicas disseminadas por todo o Içana em território brasileiro numa dimensão transnacional. Portanto, a pesquisa está centrada na Conversão dos Koripako ao Protestantismo, sendo estruturada em quatro capítulos a começar pela História do contato; A conversão; O protagonismo dos Koripako e sua inserção no Movimento indígena no Rio Negro. O que era visto como uma questão religiosa, por sua importância e valor ganha dimensão de soberania nacional.

Cada capítulo embora seja intrinsecamente relacionado procuramos trabalhar nessa maneira dando autonomia compreensiva a cada um deles, evitando desse modo que o leitor des-focasse do campo em estudo. Na conclusão ou considerações finais como queiram sem pretensão nenhuma de exaurir o problema e tampouco cansar o interlocutor resolvemos destacar alguns pontos para reflexão sobre a questão religiosa no campo da sociologia enquanto instrumento de dominação, exploração ou emancipatória, bem como também sobre a especificidade das lutas do Movimento Indígena no passado e as peças que transformaram o Movimento Indígena numa questão cartorial marcado por um associativismo fechado refém do mercado, ajustado e amparado por uma cultura política quantitativa regida pelas corporações nacional e multinacional sob as cifras de uma economia aparentemente sustentável muito aquém do bem viver dos povos. O julgamento dos especialistas em si e do próprio leitor com absoluta certeza virão carregados de novos juízos e argumentações buscando, quem sabe, responder ao problema e a problemática posta. Se tal fato ocorrer, me darei por vencido e por demais satisfeito quanto à formulação de novas propostas.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAMPO TEÓRICO	20
ESTRUTURA E FORMA	37
CAPÍTULO I	44
HISTÓRIA DO CONTATO E AS RELAÇÕES INTERÉTNICAS COMO GÊNESE SOCIAL DO <i>HABITUS</i>	44
CAPÍTULO II	61
CONVERSÃO RELIGIOSA DOS KORIPAKO E TRANSFORMAÇÕES CULTURAIS	61
CAPÍTULO III	75
PROTAGONISMO E GESTÃO DO CAMPO RELIGIOSO	75
CAPÍTULO IV	84
MOVIMENTO INDÍGENA E A SUSTENTAÇÃO DA UNIDADE ARUAK	84
CONSIDERAÇÕES FINAIS	96
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	101

INTRODUÇÃO

Trata-se da Expansão do Cristianismo na Amazônia Brasileira com destaque a Conversão ao Protestantismo dos Koripako, da extensa família Aruak, situados no município de São Gabriel da Cachoeira, a noroeste do estado do Amazonas, na Terra Indígena Alto Rio Negro, fronteira Brasil/Colômbia/Venezuela na região do Alto Rio Içana.

À época, a conversão dos Koripako foi disputada entre Católicos *versus* Protestantes, sendo os primeiros representados pelos padres Salesianos baseados na sede do município de São Gabriel da Cachoeira. Mas, enquanto isso os Protestantes operavam por meio de Sophie Muller, missionária da Missão Novas Tribos (MNT/EUA), vinda da Colômbia, das cabeceiras do Rio Içana, “armada” com alguns capítulos do Novo Testamento traduzidos para o Aruak e a língua Geral também conhecida como Nheengatu.

A chegada da missionária estadunidense no território brasileiro, nos anos de 1949, provocou reações das mais diversas entre os atores envolvidos na trama. Os Católicos, representados por Dom Pedro Massa, bispo da Prelazia do Rio Negro, fez constar em Ata que o protestantismo representava um perigo contra a fé e a própria segurança das fronteiras do Brasil. Os Koripako/Aruak, os principais interessados, vivendo sob o terror e truculência dos patrões representados pelos mandatários do Barracão e do Regatão, regidos pelo sistema comercial de Aviamento, aonde tudo que se produzia não era capaz de pagar a dívida e, com isso, criava-se uma relação de extrema dependência dos indígenas e de seus familiares com os patrões também conhecidos como “coronéis de barranco”. Eles mandavam e desmandavam na região e na vida dos indígenas.

Essa relação de trabalho dos Koripako com os patrões é bastante tensa. Às vezes veladas por traços afetivos de compadrio definida como “uma instituição social constituída principalmente a partir dos ritos católicos de batismo e de crisma” (Arantes et al.: 1992, p. 195), bem como, outras alianças para justificar a exploração, controle e domínio dos agentes produtivos, familiares e comunidades. Mas, mesmo com todos esses instrumentos de controle, esta relação nunca foi linear e muito menos passiva.

Os Aruak buscaram na religiosidade dos seus ancestrais a construção de uma nova forma de sociedade contrária ao terror, a imoralidade e a escravidão, projetando suas crenças e mitos no profetismo messiânico capaz de redimir suas dores ou quem sabe apropriar-se de outros meios, como é o caso da escrita, para qualificar seus atores talvez vaticinando novos embates resultantes das relações interétnicas propulsoras das transformações sociais e culturais

imbricadas num determinado campo religioso ainda a ser estudado a partir de suas contradições e, parafraseando Marx (1984), podemos dizer que um índio é um índio e somente em determinadas condições torna-se escravo, em outras palavras a escravidão e a servidão são condições impostas. Eis o cenário e suas marcações que pretendemos analisar, compreender e explicar, contando mais de 70 anos de conversão dos Koripako ao protestantismo, identificados também como crentes ou evangélicos, vivendo no Alto Rio Içana nas comunidades ou sítios, tendo como referência à comunidade São Joaquim, localizada no sertão da Amazônia, como bem expressava o mestre Joaquim Nabuco (1949) referindo-se às fronteiras físicas e humanas da nossa Amazônia brasileira.

A intervenção das Ordens Religiosas na Amazônia vem sendo estudada por diversos autores, entretanto, com densidade e competência destacamos, sobremaneira, o estudo do renomado historiador Arthur Cezar Ferreira Reis referenciado em sua obra “A Conquista espiritual da Amazonia” prefaciada em 1942, com foco na presença missionária na região como um dos braços do Estado, destinado a “(...) conversão dos primitivos e na irradiação da fé e da civilização. São (os Salesianos), na realidade sem nenhum favor; os legítimos realizadores da grande jornada de conquista espiritual” (Reis: s.d.: p. 111).

A tal conquista mistificada pelo autor significa, historicamente, a redução dos povos originários ao processo de integração “(...) no sistema de trabalho que caracterizava a civilização que se importava da Iberia. E só a habilidade do missionário, a serviço da Religião e do Estado, podia permitir a consecução daqueles objetivos imediatos e essenciais” (Idem, p. 4). Para esse fim, os missionários serviam como frente ideológica capaz de legitimar o genocídio dos povos indígenas sob a cruz do batismo e o ferro do domínio colonial a se estender no tempo pela omissão e às vezes por violação à ordem Constitucional como é o caso da não demarcação das Terras Indígenas, bem como a precarização das políticas públicas em favor dessas populações determinadas culturalmente nos termos da Lei.

A relevância do fenômeno religioso por sua complexidade requer que tenhamos domínio de um arsenal teórico-metodológico apropriado do campo das ciências sociais, visto que: “(...) a filosofia que toma a mentalidade uma coisa dada em si esquece que ela é dada em relação a fenômenos materiais, única e exclusivamente” (Mauss, 1972: p. 217). O ensinamento do autor do Manual de Etnografia faz com que façamos uma leitura da religião não mais do “céu para terra”, mas, a partir das condições materiais em que se encontram os agentes, particularmente, os Koripako/Aruak no processo de produção regido pelo sistema de Aviação relativo à

organização social circunscrita num ecossistema da região do Alto Rio Içana na zona da tríplice fronteira configurada por sua especificidade.

Toda essa engenharia resulta na construção do campo interreligioso dos Koripako que foi consumado por esse povo quando se converteu ao Cristianismo Protestante pressionado por missionários católicos, patrões e demais agentes de Estado que trabalhavam na região de fronteira, negando ou dissimulando suas próprias práticas religiosas tradicionais, bem como alterando seus modos de vida em obediência a ética e ao rito protestante da Igreja comunidade da MNT/EUA sob o protagonismo das antigas autoridades tradicionais desse povo Aruak.

A justificativa, dessa feita, fundamenta-se no reordenamento do campo religioso com suas interações simbólicas e representativas decorrentes da dialética das culturas determinadas pelo processo produtivo, suas relações de trabalho e práticas sociais, assentadas no jogo dos interesses envolvendo tanto os leigos como os agentes religiosos. A compreensão da religião nesse campo de força, enquanto sistema, “representa uma forma de se obter um quadro para se enfrentar os problemas fundamentais da organização social – para reduzir a incerteza e ansiedade (...) para fornecer uma justificativa para obrigação moral (Firth: 1974, pp. 269-270).

O processo de estudo está amparado na prática social do autor junto às comunidades de base das periferias de Manaus, ribeirinhas e principalmente indígenas do Amazonas, quando em 1978 junto com outros abnegados pela causa indígena colaborou na refundação do Conselho Indigenista Missionário Regional Norte I (CIMI) com sede em Manaus para subsidiar a prática missionária no Amazonas e Roraima numa perspectiva de valorização das culturas e de sua religiosidade frente à sociedade nacional e à própria Igreja católica, promovendo a formação das lideranças indígenas através das Assembleias pluriétnicas municipal, estadual e nacional impulsionados pela participação na Assembleia Nacional Constituinte (1987-1988) comprometidos pela mobilização da criação das Organizações do Movimento indígena, sendo que a - Federação das Organizações Indígena do Rio Negro (FOIRN), bem como, a Associação das Comunidades Indígenas do Rio Içana (ACIRI), foram criadas antes da promulgação da Constituição Federal de 1988.

O CIMI procurou apoiar e caminhar junto com todos os grupos que oferecem uma contribuição efetiva – ou diretamente aos índios, na questão da autodeterminação, na defesa da terra, na valorização ou revitalização cultural, na sobrevivência física ou na recuperação da memória étnica; ou junto à sociedade nacional através de conscientização, divulgação, documentação ou pesquisa em benefício dos índios. (Suess: 1984, pp. 529-530).

O CIMI, identificado com bloco da Igreja progressista, articulado com os bispos Dom Thomas Balduino, Pedro Casaldáliga, Jorge Marskell, Moacir Greck, Aldo Mongiano entre outros religiosos, religiosas e agentes comprometidos com o processo de democratização do País, dialogando com a - Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, (CNBB), Comissão Pró-Índio, -Associação Brasileira de Antropologia (ABA), Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) e alguns departamentos das Universidades Federal, Estadual e particulares como a - Pontifícia Universidade Católica (PUC) e o Movimento Sindical. Essa ampla mobilização nacional resultou no Movimento Diretas-Já e na instalação da Constituinte em 1987 que termina com a promulgação da Constituição Cidadã em 05 de outubro de 1988.

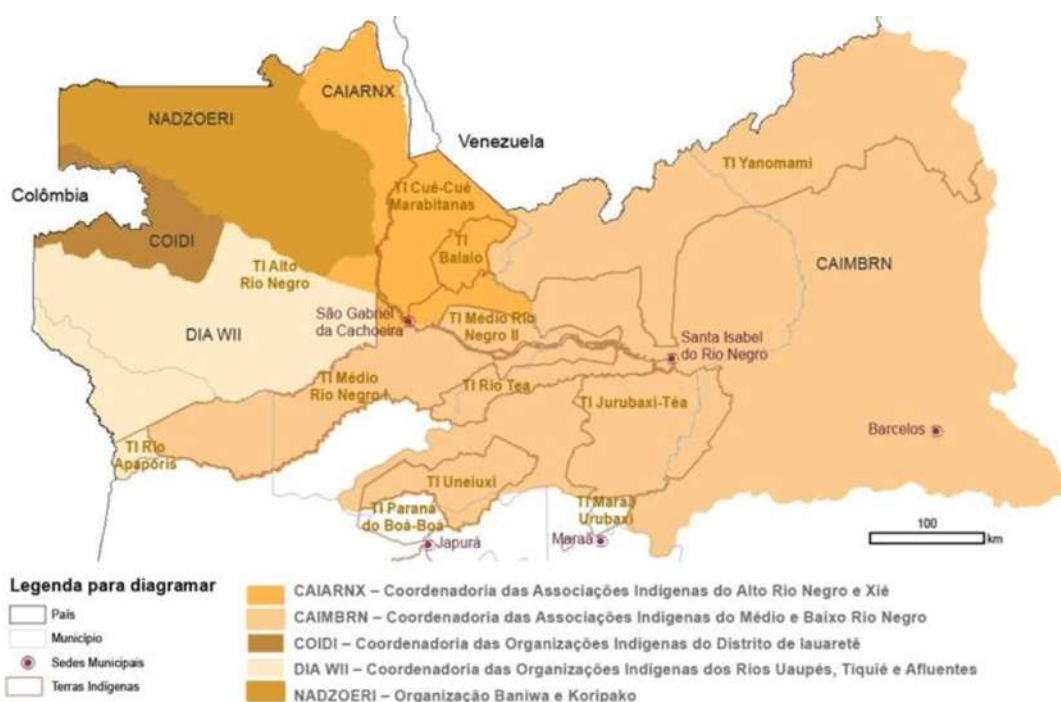
Mas, antes, em 1980, na capital do Amazonas, o CIMI por meio do Jornal Porantim¹ referendava a denúncia do escritor Márcio Souza junto ao Tribunal Russel sobre os Direitos dos Povos Indígenas das Américas contra a Ordem Salesiana e seu bispo Dom Miguel F. Alagna, da Prelazia do Alto Rio Negro, do estado do Amazonas, Brasil, acusado nesta Corte Internacional por Delito de Genocídio contra os povos do Rio Negro. A denúncia foi manifestada publicamente pelo líder indígena Álvaro Tukano que se fez presente na cidade de Roterdam, entre os dias 24 e 30 de outubro do ano em pauta.

Em 1988, no calor das discussões enquanto chefe do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), com aval do Reitor e Professor Roberto dos Santos Vieira, foi aprovado no Conselho Universitário a criação do Curso de Ciências Sociais em licenciatura e bacharelado centrado nas áreas de Antropologia, Política e Sociologia.

Com a mesma determinação à frente da Presidência da Fundação Estadual de Política Indigenista do Amazonas (FEPI) com apoio do Instituto Nacional de Pesquisa da Amazônia (INPA), Fundação Oswaldo Cruz (FIOCRUZ-Amazonas), Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (SEBRAE) e da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) realizamos em Manaus, nos dias 22 a 25 de agosto de 2002, a 1ª Conferência de Pajés do Amazonas e como resultado desse trabalho foi elaborada e aprovada a Carta de Manaus – Biodiversidade e Direito de Propriedade Intelectual, Proteção e garantia do Conhecimento Tradicional.

¹ Disponível em: https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/35317_20160429_103425.pdf. Acesso em 17/09/2025.

Pela relevância do tema em estudo temos pela frente um grande desafio que é analisar a complexidade da matéria em pauta, dessa vez, sob a orientação de que a cultura não se manifesta sem a trama das relações sociais ou interétnicas imbricadas num determinado sistema ou modo de produção que buscamos compreender para melhor conceituar o sentido, função e particularmente o campo como bem conceituou Pierre Bourdieu, em seus diversos estudos, que recorreremos no corpo da pesquisa como uma das chaves de leitura. Tensionado pelas disputas conservadoras ou libertárias das estruturas e organizações sociais que alteram significativamente também o imaginário e suas representações simbólicas da cultural relacional dos agentes em conflitos posicionados no campo de força como parte do jogo capazes de assegurar ou não os interesses coletivos e comunitários desse povo seguido de suas variações.



Fontes: Base Cartográfica, IBGE; Terras Indígenas, ISA, Coordenadorias, FOIRN. 2020.

Fronteira Brasil/Colômbia/Venezuela, território dos Baniwa/Koripako na forma de sua organização Nadzoeri.

Fonte de consulta: <https://pgtas.foirn.org.br/mapas/>

A pesquisa está centrada no noroeste da Amazônia Brasileira circunscrita tão somente na microrregião da fronteira Brasil/Colômbia/Venezuela, no Alto Rio Içana (veja o mapa), em atenção às comunidades Koripako, que professam o Protestantismo e por essa razão também são chamadas de crentes ou evangélicas, tendo por referência São Joaquim como comunidade matriz. O enunciado faz-se necessário para mostrar aos incautos o tamanho da diversidade que temos no Rio Negro e por todo território Amazônico quanto à sociobiodiversidade, economia, cultura, organização social, religião e formas de dominação, entre outros campos, a desafiar os Institutos e agentes de pesquisa.

O Rio Içana, é um dos principais tributários do Rio Negro, este por sua vez, junto com o Solimões são formadores da bela estampa do Encontro das Águas, a formar o majestoso Rio Amazonas a correr em direção ao Atlântico. O Içana com as águas dos seus afluentes, a somar 580km de extensão no Brasil, é um Rio todo marcado por disputas religiosas entre católicos e protestantes de diversas facções. Contrários a esse mercado das almas, a disputar clientes para suas Igrejas, o Movimento Indígena catalisado pela Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro vem trabalhando intensamente a partir de suas organizações de base do Baixo, Médio e Alto Içana para construção de uma Agenda comum que sustente a unidade dos Aruak respeitando às opções ideológicas presentes no campo político e religioso dessa região tabulada por sua especificidade.

Compreende-se que o projeto em análise está amparado em três eixos de sustentação, a começar pela Cultura, Religião e Poder num contexto geopolítico das relações de fronteiras humanas entre os países limítrofes caracterizados pela etnicidades dos povos e suas relações transitórias movidos por interesses de consaguinidade, afetividade, religiosa, políticos, econômicos, entre outros.

Esse cenário com as devidas marcações permitiu construir nossa problemática de estudo focado na *Expansão do Cristianismo na Amazônia* com atenção e acuidade ao problema da *Religião e Cultura dos Koripako sob a mira de Católicos e Protestantes na Amazônia Brasileira*. Além do campo de força em conflito das agências religiosas, destacando “o poder de fogo” das articulações da Ordem Salesiana junto aos aparelhos de Estado contrários a presença do protestantismo no noroeste do Amazonas capitaneada pela missionária estadunidense Sophie Muller, cabe-nos indagar sobre as estratégias e interesses dos Koripako nesse jogo, estando em disputa o mando de campo religioso entre Católicos *versus* Protestantes visando cristianizar ou civiliza-los, o que se consumou com a conversão dos Koripako ao cristianismo propagada por “dona Sofia”.

Era uma senhora de vida austera! Traduziu a Bíblia na língua materna dos Koripako/Baniwa, informa-nos o Bispo Salesiano Dom Miguel D’Aversa:

Visitava choupana por choupana! Passava horas ensinando os índios na leitura dos Livros Sagrados! Todavia era demasiadamente intolerante! Inculcou a idéia de queimar as imagens e derrubar as capelas! Por isso foi intimada pelo juiz e presa pelo delegado! Ensinava que o fim do mundo estava próximo! *Portanto*, dizia ela, *não trabalhem mais! Nem plantem! Cantemos e oremos, porque o Senhor Jesus já vem!* E veio realmente! Sem roças, sem farinha, sem feijão, sem milho... Os índios se convenceram de que haviam sido enganados e passaram a aderir aos ensinamentos do missionário P. José (D’Aversa: 1996, p. 37).

O fato é que nessa guerra, os Koripako aliaram-se ao protestantismo descartando o catolicismo na região do Alto Rio Içana. A estratégia desse povo requer que façamos vários questionamentos para orientar a leitura e o entendimento do fato a começar pela situação em que se encontravam a partir do final da década de quarenta, considerando que a Colômbia de onde vem a missionária Protestante Sophie Muller estava em conflito armado interno encabeçado por diferentes organizações paralelas ao Estado, prolongando-se por mais de quatro décadas. *“La situacion que desemboca em la guerrilla comienza el 9 de abril de 1948, el asesinato del líder popular Jose Eliécer Gaytán desencadena el selvaje estallido de violencia llamado ‘el Bogotazo’”*. (Burgoa:1972 p. 166). No Brasil a situação não era tão diferente; com o fim da ditadura Vargas, apelidado de Estado Novo (1937-1945). O próprio Getúlio Vargas é reeleito para Presidência da República numa trama marcada por corrupção em diversas frentes de governo resultando no suicídio do próprio presidente em 1954, quando se retoma a ordem Constitucional. No entanto, em 1964, militares articulados com os Estados Unidos da América (EUA) com apoio de algumas lideranças civis, banqueiros e religiosos, dão o golpe de Estado, derrubando o governo eleito de João Goulart e de tabela fecham o Congresso Nacional garantindo-se no poder por mais de vinte anos sob a ordem do medo, terror e tortura disseminados por todo o Brasil.

Na Amazônia Brasileira essa política metralha está consumada na construção da Transamazônica, acelerando de imediato o genocídio dos povos indígenas seguido da devastação da floresta e com o avanço das obras da transamazônica, sua malha rodoviária expande-se até o noroeste do Amazonas, confira:

A Transamazônica corre, então, 500 km rumo Sudeste, cortando a estrada de Santarém antes de alcançar o Rio Tapajós no ponto em que mede 2.000 m de largura e em cuja margem ocidental se acha Itaituba, uma cidade em extraordinária fase de desenvolvimento. Continuando por mais 300 km na direção Sul-Sudeste, e seguindo paralela à margem ocidental do Tapajós, a Transamazônica chega em Jacareacanga, à encruzilhada da Rodovia Brasília – Manaus - Colômbia, de 3.604 km de extensão (Goodland e Irwin: 1975, p. 21).

Encantonados na fronteira, os Koripako, possivelmente, buscam uma saída para assegurar a sua permanência na região unindo forças para legitimar uma mediação externa que assegure condições materiais e espirituais vivificadas na organização comunal imersa nas suas tradições que por sua vez é marcada por outras representações simbólicas além do seu universo mítico como bem documentou Eduardo Galvão (1979).

Dessa feita resta-nos perguntar:

1. Como a conversão dos Koripako ao protestantismo pode representar o fortalecimento das suas comunidades frente as relações de trabalho e o avanço do catolicismo no Alto Rio Negro?

2. De que modo as lideranças Koripako inseridas na Igreja dos crentes vão dialogar ou não com a tradição mítica religiosa dos Aruak visando à construção de um campo interreligioso?

3. Se o protagonismo das lideranças tradicionais Koripako frente à organização religiosa protestante pode ser a razão principal da perseverança desse povo ao cristianismo?

4. Como tem se dado essa transição dos agentes? Qual a participação das mulheres e dos jovens, bem como a influência da escolarização no domínio desse processo?

5. Como o Movimento Indígena e o Associativismo no Rio Negro lida com essas frações ou opções religiosas visando à realização de uma Conferência Interétnica na fronteira com propósito de sustentar a unidade do povo Aruak.

6. Quais as questões que mobilizam os Aruak do Içana a trabalhar pela elaboração de uma Agenda comum a partir das pautas de suas associações de base sob a direção da FOIRN?

Portanto, nosso objetivo é analisar a expansão do Cristianismo na Amazônia Brasileira promovida por Católicos e Protestantes a disputar entre si na década 50, a conversão dos Koripako/Aruak, no noroeste do Amazonas, fronteira Brasil/Colômbia/Venezuela, com objetivo de discutir e compreender esse processo e suas transformações culturais quanto à formação de um novo Campo Religioso ou interreligioso vivificado nos cultos, nas celebrações das Santas Ceias e das Convenções litúrgicas sob a direção das próprias lideranças tradicionais do povo Koripako acompanhadas simultaneamente por ampla mobilização das jovens lideranças do Movimento Indígena em defesa da unidade transnacional do povo Aruak.

Especificamente buscamos:

1. Realizar estudo da história do contato e das relações interétnicas dos Koripako a partir das tensões das forças produtivas sociais e das relações de produção oriundas das frentes de expansão econômica e demográfica regidas pelo sistema de Aviamiento impactando diretamente no desenvolvimento integral da cultura e *habitus* dos seus agentes produtivos;

2. Examinar a formação do novo campo religioso ou interreligioso a partir da Conversão dos Koripako resultante do conflito entre Católicos/Salesianos *versus*

Protestantes/MNTB depois da chegada da missionária Sophie Muller vindo da Colômbia, confrontando-se com os Salesianos no Brasil, para os quais o protestantismo representava um perigo iminente a fé e a segurança da fronteira;

3. Analisar o protagonismo dos Koripako quanto à mediação entre religião e cultura como relação de poder numa situação de fato, em que a vontade dos agentes mandatários influencia as ações de outras pessoas na comunidade de cultuo, considerando que tanto o Pajé quanto o Missionário são especialistas nas relações simbólicas à frente das celebrações marcadas por sua etnicidade e religiosidade;

4. Avaliar as estratégias do Movimento Indígena e do modelo de Associativismo proposto pela ISA no Rio Negro para melhor compreender a gênese de suas organizações no Içana em parceria com as agências da sociedade regional e nacional como prática de controle social para garantia de Direito na perspectiva de vencer os desafios ideológicos das confissões religiosas em favor da unidade Aruak amparada na aprovação de uma Agenda compartilhada e culturalmente definida.

CAMPO TEÓRICO

Para elaboração de nossa proposta devidamente delimitada por marcadores contextuais imerso na cultura, religião e relações de poder buscamos ler, compreender e explicar a “unidade do diverso” realizando intenso diálogo com a antropologia, missiologia, xamanismo, linguística, economia, geopolítica, sociologia, história, entre outras áreas das ciências sociais. Pensamos que antes de abrir a “caixa de ferramenta” é necessário que tenhamos clareza do referencial teórico que nos apropriamos para descrever ou explicar o nosso estudo de caso, podendo partir de um método dedutivo ou indutivo seguindo uma abordagem qualitativa ou quantitativa, visando uma análise densa e intensiva de um fenômeno (Sátiro e D’Albuquerque: 2020).

Trata-se da expansão do cristianismo na Amazônia a partir da década de 50 tendo por foco os Koripako, do Alto Rio Içana, a noroeste do estado do Amazonas, arrolados numa trama de conflito entre forças missionárias Católicas e Protestantes que disputavam entre si as almas dos Aruak. Consumada a opção pelo protestantismo buscamos contextualizar os fatos histórico focados na análise da formação social e cultural desse povo, recorrendo à arqueologia das fontes e as notas etnográficas até o presente histórico, referenciado na comunidade São Joaquim, como território catalisador da religiosidade dos Koripako no passado e presente nessa microrregião fronteiriça.

Embora tenhamos nos deparados com outras interpretações desse fenômeno, a ser apreciadas no curso do trabalho, resolvemos optar por uma leitura mais aproximada do materialismo histórico debatendo com o autor de *Cultura e a Razão Prática* quanto “a elucidação da controvérsia entre razão cultural e razão prática dentro da antropologia (...) (Sahlins: 1979, p. 8), lembrando também que o autor, em outro momento, em 1973, data da publicação de *Interpretação das Culturas*, já havia se posicionado ideologicamente por uma concepção weberiana da cultura, que segundo ele, é “essencialmente semiótica” (Sahlins: 1989, p. 4).

Como o nosso objetivo não é apreender a essencialidade da cultura enveredamos para a construção da gênese quanto à formação e representação, valendo-nos dos fundamentos do materialismo histórico a distinguir o homem da natureza e dos animais, não pela consciência e ou pela religião, como pretendem mostrar os idealistas quando reduzem os fatos histórica a uma dimensão messiânica ou carismática. Ao contrário, “eles (homens) mesmos começam a se distinguir dos animais tão logo começam a produzir seus meios de vida (...). O que eles são coincide, pois, com sua produção, tanto com o que produzem como também com o modo como produzem” (Marx: 2007, p. 87). Movidos por essas orientações filosóficas é que procuramos ler e compreender a situação dos Koripako sob o jugo do trabalho extrativista configurado no Regime de Barracão pela prática do Aviamento enquanto um sistema de “crédito sem dinheiro” escorchante, em que os indígenas por mais que produzissem estavam sempre endividados com os patrões; tal sistema foi classificado na literatura clássica como formação econômica pré-capitalista. Nessa circunstância, não basta apenas discutir e compreender os fatos, mas explicar o processo de exploração do trabalho caracterizado pelo terror como bem analisava o historiador Arthur César Ferreira Reis, em sua obra seminal: *O Seringueiro e o Seringalista* (1953).

Contudo, para se alcançar o objetivo proposto respaldamos nossa compreensão nas leituras marxianas referentes à “A ideologia alemã” (2007), “Teoria moderna da colonização” (1984), “Para crítica da economia política” (1982), “Prefácio da primeira edição” do *Capital* (1983), entre outras obras de Marx e Engels citadas em nossa referência, como também, a leitura de Max Weber conjugado com o imaginário teórico de Bourdieu, a começar pelo conceito de cultura, que “não é apenas um código comum nem mesmo um repertório comum de respostas a problemas recorrentes. Ela constitui um conjunto comum de esquemas fundamentais, previamente assimilados, e a partir dos quais se articula, segundo uma ‘arte de invenção’ análoga à da escrita musical, uma infinidade de esquemas particulares diretamente aplicados a situações particulares” (Bourdieu: 1982, pp. 208-209).

De pronto, o autor de “A economia das Trocas Simbólicas” (1982), em seu enunciado conceitual, faz uma crítica a reificação da cultura em tratá-la como se fosse estática,

programática e atemporal. Contrapondo-se a essa leitura reificada, o autor de “O Poder Simbólico” (2011) fomenta também uma nova interpretação, dessa vez, o movimento é pela invenção ou reinvenção da cultura parecido com as partituras não só da perspectiva de quem executa, mas, sobretudo, das expectativas do público e suas especificidades.

Imerso nessas leituras pautamos o nosso entendimento sobre a relação, fricção ou sistema interétnico tendo como ferramentas a teoria do *campo* e do *habitus* de Bourdieu, visto que o campo, como bem explica um dos seus intérpretes qualificados, Renato Ortiz, é um espaço “onde as posições dos agentes se encontram a priori fixadas. O campo se define como o *locus* onde se trava uma luta concorrencial entre os atores em torno de interesses específicos que caracterizam a área em questão” (Ortiz: 1983, p.19).

Desse modo, tanto os missionários Católicos, Protestantes e os Koripako encontravam-se nesse campo a disputar determinados interesses regulados por suas relações de forças, como afirma o autor de Razões Práticas: “ (...) cuja necessidade se impõe aos agentes que nele se encontram envolvidos, e como um campo de lutas, no interior do qual os agentes se enfrentam, com meios e fins diferenciados conforme sua posição na estrutura do campo de forças, contribuindo assim para a conservação ou a transformação de sua estrutura” (Bourdieu: 1996: p.50).

A controvérsia entre razão e prática cultural incitada no campo das ciências sociais é uma questão recorrente da qual participamos diretamente por entender que a pesquisa é uma construção dialógica numa perspectiva ou prospectiva que nos permita “compreender porque se compreende e como se compreende”, é o que aprendemos com Bourdieu, na “Introdução de uma sociologia reflexiva” (2011, pp. 15-49), articulada com o “não saber” socrático enquanto motor de novas abstrações de um determinado “concreto pensado”, Marx (1982: p. 14).

Os fatos, dados, notas etnográficas, bem como as estratégias de enfrentamento podem significar um valor material, simbólico ou quem sabe assegurar o controle da ordem constituída enquanto o devir, ambição, projeto, sonho vem sendo partejado social e politicamente num campo interreligioso como faziam as lideranças tradicionais do Triângulo Tukano, “eles promoviam as festas tradicionais (contrariando as ordens dos Salesianos) e davam as diretrizes políticas próprias para resistir a expansão colonial”, é o que nos informa o líder Álvaro Tukano quanto à luta dos povos indígenas do Rio Negro contra a intolerância da congregação Salesiana e dos protestantes da Missão Novas Tribos do Brasil no Alto Rio Içana nessa região, onde o Movimento Indígena tem uma conectividade com mais de 90 organizações afiliadas a FOIRN articuladas com a questão indígena nacional centrado em determinados temas vinculantes como gênero e geracional, formação e comunicação, focados numa Agenda política de mobilização e articulação fincada nos seguintes eixos operativos: Fortalecimento das

organizações e promoção dos direitos indígenas. Gestão Territorial e Ambiental, Sociobioeconomia e soberania alimentar e Valorização das Ciências e Conhecimentos tradicionais.

Nesse cenário, o desafio maior das lideranças oriundas de suas organizações de base tem sido a sustentação da unidade numa prática coletiva programática consignada nas políticas públicas e nos programas indutores das agências de apoio de incentivo ao controle e gestão do patrimônio desses povos visando o desenvolvimento na sua totalidade articulado com as lutas sociais contra a desigualdade, a exclusão social e a intolerância religiosa como prática corrosiva nas organizações sociais, culturais e étnicas.

Na Amazônia, a guerra contra os povos indígenas tem sido uma prática recorrente desde os tempos coloniais. Com os Koripako/Baniwa da extensa família linguística Aruak, a situação não é diferente.

No Brasil, na região do Alto Rio Negro, a noroeste do estado do Amazonas, os Aruak ainda vivem e moram nos povoados, sítios, aldeias e comunidades, localizadas às margens do Rio Içana, seus afluentes, e na própria sede do município de São Gabriel da Cachoeira. Na Colômbia, a presença deles é constante da nascente do Içana até a foz do Rio Negro. Às margens do Içana e seus tributários são domicílios desses povos que pertencem a um numeroso grupo linguístico de ascendência Aruak, genericamente chamados Baniwa. A estimativa dessa população, em constante movimento entre Brasil, Colômbia e Venezuela, é no mínimo de 11 mil pessoas distribuídas em 200 comunidades (Ramirez: 2001, p.1).

Quanto à grafia identitária dos Koripako/Baniwa impressa nas fontes documentais, ensaios e monografias, resultam da história do contato com diferentes variações de suas formas nominais - corripaco, curripako, koripako, wakuenai, baniwa, baniva, baniua, entre outras. No momento, recorreremos a categoria mais usual no meio acadêmico registrando as variantes no seu contexto quando referenciadas por seus autores. Mas, inicialmente, o que importa são os marcadores linguísticos diferenciados, principalmente, entre Koripako/Baniwa registrados inicialmente por Koch-Grünberg, em suas primeiras viagens no Brasil, subindo e descendo o Rio Içana 1903-1905:

Estes índios são conhecidos com o nome de Baniwa e se denominam assim diante dos brancos. É um nome coletivo que abrange nesta região, todas as tribos do grupo Aruak. Seus vizinhos do norte chamam de Baniwa do baixo Içana com o apelido de Karútana ou de Korekaru, por causa do costume deles de usar constantemente as palavras “karú” (não), “karupakápa” (não há). Eu adotei o nome Krútana para esses indígenas do baixo Içana que, abstraindo das pequenas variações dialetais falam o idioma Aruak, pretendendo romper finalmente o uso do nome coletivo de Baniwa, porque este causa equívoco e confusão com as tribos homônimas da vizinha Venezuela (Kock-Grünberg: 2005, p. 67).

Para consecução do nosso objetivo esse diferencial torna-se necessário porque focamos na expansão do cristianismo na região e, sobretudo, no conflito entre as agências que disputavam as almas desses indígenas para suas Igrejas Católicas ou Protestantes, bem como também, em atenção aos interesses dos próprios originários que se encontravam envolta nesse processo de tensão. O fato é que para Nimuendaju em 1927 (Athias/ 2015) e Galvão (1954/1979) os sinais linguísticos diacríticos estão relacionados também com os clãs embricados na ocupação dos territórios específicos aqui definidos, bem como também a institucionalização da religião entre católicos e protestantes por estabelecer uma divisão comunal entre esses povos alocados no Baixo, Médio e Alto Içana e seus tributários de acordo com o credo de sua Igreja. Desse modo, valemo-nos da manifestação identitária dos Koripako quanto à sua afirmação étnica nesse contexto relacional frente aos Baniwa e demais grupo étnico católicos:

Somos os Koripako”, dizem eles. “Somos koripakonai”, o povo koripako, o povo que é chamado (e chama a si mesmo) ‘Koripako’, o povo ‘que diz não’, na verdade os que ‘dizem não’ falando korim, o povo “que fala korim” (ainda que fale ñame ao invés), o povo que habita o Içana, ou o Alto Içana, o povo dono dos clãs Kapitti, Komadaa, Payowalieni, Mawettana, Ayaneni, o povo (agora) evangélico, os crentes mais rigorosos, os hieepakape, os que obedecem a Deus, os que seguem à risca as instruções de Sofia (Xavier: 2013, p. 122).

Neste campo religioso, os Koripako/Baniwa, embora tenham marcas identitárias co-existent e diferenciadas quanto ao clã, língua, território e religiosidade cristã encontram-se estruturalmente ligados a um tronco comum de sua ancestralidade plotado na cachoeira Hiipina, no Rio Aiari, afluente à margem direita do Içana, representando dessa feita “o principal lugar sagrado dos Koripako/Baniwa, local onde a humanidade teve origem, emergindo à luz pelas mãos de Ñapirikoli” (Xavier: p. 16).

No estado do Amazonas, o território dos Koripako protestantes está circunscrito entre o perímetro de 16 a 20 comunidades que se localizam num trecho de cerca de 200 km do Rio Içana, a partir da comunidade de Matapi Cachoeira até a de Camanaus, situada na fronteira com a Colômbia, englobando ainda a comunidade de Barcelos, no igarapé Yawiali. A fronteira natural entre as áreas Koripako/Baniwa é uma imponente série de seis terríveis cachoeiras, abaixo de Matapi e acima das ‘últimas’ comunidades Baniwa, Araco (Aracu) e Siuci. A montante, o rio Içana abriga outras poucas comunidades Koripako, na Colômbia, mas que para efeitos de agendas religiosas (Convenções, Santas Ceias e Conferências Bíblicas), são contadas em conjunto com as ‘brasileiras’. Bem acima, no rio Guainia e em alguns de seus afluentes, na Colômbia, localiza-se a maior concentração de comunidades Koripako. Segundo alguns moradores do Içana – e em função dos antigos territórios clânicos – é lá que habitam “os maiores” ou os “verdadeiros Koripako”, de fala korim. (Xavier: pp. 20-21).

Mas, no leito da história a guerra tem sido a estratégia dominante contra esses povos desde os tempos coloniais e assim, a instituição dessa prática amparada na doutrina da Guerra Justa (*bellum justum*) fez com que o beligerante tomasse para si uma “justa intenção” e, portanto, declarasse guerra contra os povos originários para justificar a escravidão dessa gente, alegando que esses povos resistiam à colonização e por esse motivo, eram julgados como inimigos da Coroa Portuguesa. Na Amazônia esta maquinação imperial movida contra os povos indígena contava com o aval da santa madre Igreja, aqui representada por suas congregações religiosas. O fato é que o genocídio desses povos nas Américas está estritamente ligado com a expansão do cristianismo donde se deduz que “a necessidade de dinheiro e o desejo de impor o verdadeiro Deus não se excluem. Os dois estão até unidos por uma relação de subordinação: um é meio e o outro, fim (Todorov: 1983, p. 6).

No Brasil, a posse e o domínio dos portugueses no Rio Negro/Içana resultam da mesma lógica expansionista municiada pelas tropas de resgate amparada pela Guerra Justa em conluio com as frentes missionárias:

O descobrimento do vasto sertão do Rio Negro tinha, entretanto, que ser feito pelas tropas de resgate. Chamavam-se assim as expedições de tropa portuguesa e de auxiliares índios, sob as ordens de um cabo militar, levando também oficiais de fazenda e acompanhadas de padres da Companhia, que serviam de juizes dos chamados resgates (Nabuco: 1949, p. 33).

No Rio Negro e seus afluentes, as Missões enquanto frente ideológica, como bem qualificou Oliveira (1979: p. 2), inicia o processo de conversão com os Carmelitas em 1657, associados com as tropas de resgate para garantir o descimento ou seja o aprisionamento dos índios do Vale e, com a expulsão dos Jesuítas (1755), determinada por Sebastião Joseph de Carvalho Mello, o Marquês de Pombal, os religiosos foram banidos da Amazônia - Maranhão e Grão-Pará – e em seu lugar em 1850 implantou-se uma nova política a se consumir com a decretação da autonomia da Província do Amazonas, instituindo, dessa feita, um novo sistema de controle e mando dos indígenas através do “Diretório” pombalino que concedera este poder aos diretores civis bancados pelo governo provincial.

Esta “nova política” é também marcada pelo terror contra os povos indígenas do Vale do Rio Negro/Içana, como documentou Bento de Figueiredo Tenreiro Aranha, na Revista do Archivo do Amazonas, sob o título: “As explorações e exploradores do Rio Uaupés”, enumerando seis pontos de barbárie contra esta gente. Para o momento apresentamos apenas o primeiro e o segundo deixando os demais para futuras análises:

Em 1.º logar os excessos e abusos de autoridades continuamente praticados nas diligencias incumbidas pelos comandantes da fronteira de Cucui (Cucuhy) dos fortes de S. Gabriel e Marabitanas, e dos destacamentos militares do Içana, Ipunoré, Ichié (Xié) e Chibaru, e manifestados com mais vexame ainda, quando executada ou pelo

comandante de companhia do corpo de Trabalhadores de S. Gabriel, com o fim de recrutar indios para o serviço publico, nas obra da capital, e das fortificações das províncias, pelo subdelegado de policia do districto, ou pelo inspector de qualquer um dos seus quarteirões para equipagem de canoas do correio ou do expresso militar. 2º As deshumanas caças efetuadas pelos subdelegados de policia de qualquer districto ou pelo inspector de quarteirão respectivo, em comissão de recrutador de menores para aprendizes marinheiros, degeneradas estas em violentas pega-pegas de curumins e cunhantã dentro do próprio domicilio, e nas povoações, para dal-os de presente como chirimbabos, aos potentados das capitães do Amazonas, Pará e do Império (Aranha: 1907).

É neste contexto de desalento, dor e sofrimento por parte dos indígenas que, em 1915, a Missão Católica/Salesiana instalou-se na região do Alto Rio Negro, no município de São Gabriel da Cachoeira, fronteira Brasil/ Colômbia/Venezuela, a 852 km de Manaus, capital do Amazonas. Os missionários Salesianos chegaram ao Brasil em 1883, chefiados por Dom Luiz Lasagna, bispo titular de Tripoli, em viagem paga pelo governo imperial de Dom Pedro II. No Amazonas, iniciaram suas obras no Alto Rio Negro a partir de São Gabriel da Cachoeira (1915), Taraquá (1923), Barcelos (1926), Yauareté (1929), Pari-Cachoeira (1940), Santa Isabel (Tapuraruquara, 1947), Içana (1953), Maturacá (1956), Marauíá (1961) (D'Aversa: 1996).

Todo esse império da fé construído no Rio Negro pelos Salesianos tem em seus alicerces a exploração da força de trabalho indígena. Quanto ao Rio Içana, epicentro de nosso trabalho, o poder desta Missão Católica ficou sob a responsabilidade do padre José Schneider, escolhido criteriosamente por seus superiores “(...) a fim de oferecer um melhor atendimento àquela população, minada pelos protestantes, encabeçados pela Miss Sofia” (D'Aversa: p. 36).

No Rio Içana/Alto Rio Negro, os Protestantes passaram a ser um dos maiores problemas do bispo Dom Pedro Massa, prelado dessa região, que se posiciona contra tal fato que ele o qualifica de “perigo eminente”, ordenando aos seus “soldados” que fizessem “uma verdadeira ‘reação’ feita na altura da gravidade extrema do perigo de penetração protestante, que constitui perigo eminente não só contra a fé, mas também contra a tranquilidade, da paz e segurança nas fronteiras do Brasil ameaçadas por esta progressiva penetração” (Atas das Reuniões Salesianas: São Gabriel, 19 de janeiro de 1956).

O registro dos Protestantes no Alto Içana também rotulados como evangélicos ou cren-tes, na Amazônia brasileira, data de 1949, quando Miss Sofia (Sophie Muller), norteamericana da MNT/EUA vindo da Colômbia desceu o Içana, depois de ter convertido povos falantes da Língua geral e Aruak, penetrando no território brasileiro “sem saber”, como se fosse “um erro

de direção”, trazendo consigo textos do Novo Testamento traduzidos nestas línguas segundo explicam seus fervorosos seguidores².

A “progressiva penetração” de Sophie Muller no Brasil encontra-se registrada, não só nas Atas da Prelazia, como também entre as notas etnográficas de Eduardo Galvão, um dos primeiros a documentar e analisar a conversão dos Aruak ao Cristianismo Reformista, Protestante. Para Galvão e Robin Wright (1999), os Aruak são genericamente tratados como Baniwa, contrariando os Koripako em sua especificidade identitária. Mas, foi Sophie pela primeira vez que: “Traduziu para o Baniwa e o “geral” (nheengatu) trechos dos Evangelhos, distribuindo os textos sob forma de pequenos livros mimeografados. Através destes ensinou a alguns índios a ler e escrever em sua própria língua, os quais imbuídos de espírito missionário procuram propagar a nova crença” (Galvão: 1979, p. 184).

Sabemos também que o domínio da escrita pelos Aruak do Alto Içana promovida pela missionária Sophie Muller foi sem dúvida um fator determinante no processo de cristianização desses povos, estando em consonância com as práticas pedagógicas dos reformistas, circunscrita por suas relações interétnicas. O domínio e controle desta tecnologia enquanto escrita e leitura foi capaz de projetar a cultura desse povo para muito além do campo religioso, como bem reconhece o professor Koripako, Mário Gonçalves Luciano, da Escola Municipal Indígena Duque Estrada, da comunidade Jerusalém, situada no Alto Rio Içana, quando em seu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), sob o título “Os impactos da evangelização entre os Koripako nas comunidades do Alto Rio Içana”; sendo um dos primeiros a reafirmar sua identidade étnica redigindo o *abstract* do seu TCC na língua materna com as seguintes palavras chaves em Koripako: panaiikika, hiepakhetti Cristo-nako; paaka pakaite Jesus iakona; hiepakhetti; phene-etaka paowhaakawa. Para o professor e pesquisador Luciano Koripako, o domínio da escrita e da leitura é sem dúvida:

Uma mudança significativa e que o povo tem como ganho, pois antes os koripakos faziam parte de uma etnia ágrafa, passa a se utilizar da tecnologia da escrita. Isso sem dúvida implicou em vários desdobramentos que vão desde a mudança do padrão de pensamento, para a vivência no dia a dia. Por exemplo, antes o povo guardava suas histórias repassando de pai para filho, sem se preocupar na exatidão e preservação intacta de tudo que se contava. Apenas era preservado aquilo que achavam relevantes. Com a introdução da escrita, agora, põe em dúvida na exatidão do que foi ouvido

² Muller saiu da América do Norte em direção à Colômbia, adentrando ao Rio Içana, um rio que começa na Colômbia e segue em direção à selva amazônica brasileira, onde percorre mais de 1.000 km. Acabou atravessando, sem saber, a fronteira entre Colômbia e Brasil em uma pequena e insegura embarcação. O que parecia ser um erro de direção pelas águas perigosas dos rios Negro e Içana se tornou o caminho para um dos trabalhos missionários mais consistentes realizados na Amazônia Brasileira, de acordo com a saga de Sophie Muller na Amazônia., disponível em: <https://www.maosdadas.org.br/a-saga-de-sophia-muller-na-amazonia..>

antes. Essas histórias estão corretas mesmo? O que escutamos hoje foi assim mesmo que aconteceu? E por aí vai (Luciano: 2018, p. 145).

Não cabe nessa seção analisar as formas de comunicação e narrativa presente nas comunidades. Contudo, afirmamos que tanto a escrita quanto à oralidade são instrumentos constitutivos de um processo de formação sociocultural e cognitivo dos povos em desenvolvimento, impulsionado pela dialética das culturas que prima por sua diversidade.

É oportuno assegurar que o projeto de pesquisa em pauta está centrado na expansão do cristianismo na Amazônia baseado no território tradicional dos Koripako, na perspectiva de clarificar, discutir e compreender o processo de cristianização dos Aruak resultante de um campo de força entre Católicos/Salesianos *versus* Protestantes/MNTB como é chamada a comunidade Igreja de Sophie Muller no território brasileiro. “O primeiro problema é analisar a função das Missões, o segundo o contraste entre protestantes e católicos atualmente em franca competição no Içana” (Galvão *apud* Oliveira:1979, p. 7).

Para realização dos nossos objetivos recorreremos a história do contato e suas relações interétnicas referenciado no contexto estruturante da década de 50, quando as lideranças tradicionais Koripako aliançaram-se ao cristianismo sob as ordens e ensinamentos da missionária Muller, assumindo de imediato o protagonismo das ações missionárias por mais de setenta anos.

O Contato e suas relações interétnicas mostram o quanto as culturas são capazes de se apropriar de novas formas de saber, prescrevendo ações, valores e juízos capazes de repensar o modo de ver, sentir e estar no mundo bem diferente da concepção da aculturação e do assimilaçãoismo que nega o conflito em favor de uma passividade predicada ao outro orientada por um comportamento linear, dominante e excludente dotado de opacidade quanto à interconectividade entre os atores sociais, obliterando desse jeito, os processos de comunicação e de aprendizagem enquanto relação estruturante das e nas culturas.

Referente às variantes linguísticas presentes nessas relações interétnicas mostra-nos o quanto às culturas são dinâmicas e operativas como fossem uma ferramenta do saber de compreensão do mundo. A respeito da “A ideia de Cultura”, sua complexidade, difusão, interpretação e compreensão nos diversos contextos analíticos, recorreremos também a gênese do conceito de Eagleton (2011).

Contudo, no processo de análise focado na disputa entre Católicos e Protestantes vimos que o diferencial cultural neste campo de força é a instrumentalização da língua Baniwa/Koripako e o Nheengatu como meio de dominação, pregação e de sustentação de uma verdade divina tão bem trabalhada pelos missionários protestantes como forma de pertencimento da cultura, legitimando dessa feita, a conversão dos acolhidos e batizados numa perspectiva celestial. Das

relações históricas em processo destacamos as estratégias que os Koripako/Baniwa definiram organicamente para garantir e assegurar a sua unidade cultural e linguística marcada pela diversidade dialetal contra a servidão, escravidão, pandemias, guerras, missões e todo tipo de violência material e simbólica marcada sobretudo pelo expansionismo cristão como processo civilizatório encarnado numa prática patronal.

Embora haja variantes dialetais no universo linguístico Baniwa/Koripako, o fenômeno não impede a comunicação e a compreensão:

(...) são três super dialetos desta língua com sua devida localização - *Dialeto Central* (acima da missão Assunção até Matapi) e seus afluentes (rio Aiari e Cuiari). *Dialeto Setentrional* dito “curripaco” (Alto rio Içana, rio Guiania, cabeceira do rio Cuiari) e mais o *Dialeto Meridional* (Vitoriano – rio Guainia, Venezuela). O lugar de origem do dialeto meridional é o baixo rio Içana. Os clãs que o falavam o substituíram nos últimos séculos, pelo nheengatu ou “Língua Geral” (tupinambá do litoral) e pelo português. Apesar deste desaparecimento no seu lugar nativo, um grupo migrou e instalou-se em Victorino, no rio Guainia, onde o dialeto meridional permanece bem vivo (Ramirez: op. cit. pp. 2-3).

A proposta em discussão consiste na análise e compreensão da presença missionária no Rio Negro/Alto Içana capaz de identificar as tensões, conflitos e mando entre as missões Católica/Salesiana e Protestantes/MNTB voltadas à conversão, cristianização ou civilização dos Koripako ao protestantismo assentados num contexto histórico marcado por uma economia política caracterizada pelo terror e suplício promovido por agentes do Estado, articulados com empresas extrativistas, exploradoras da força de trabalho indígena, sob o jugo do regime de Aviamento presente ainda na memória dos povos e culturas tradicionais na Amazônia.

Os Koripako encontram-se atados a esse regime de mando maculado pela dor, escravidão e luta:

(...) carregam uma perspectiva futura de “libertação”, não apenas do sistema de aviamento que se mantém até hoje, mas também dos “traumas” do passado, sofridos ainda no presente, quando rememorados. Ou seja, a ênfase que é dada pelos indígenas, em suas narrativas, à questão do aviamento não é objeto de um interesse “historiográfico” ou “antropológico”, e muito menos saudosista, por parte deles, e sim o confronto com as memórias individuais e coletivas traumáticas, como a tentativa de realização de um processo futuro de autonomia territorial e política. Dito de outra forma: de conquista de novos horizontes, quiçá livres da economia da dívida (Meira: 1993, p. 186).

Nessa trajetória de resiliência e luta sabe-se que historicamente a Igreja Católica na Amazônia contribuiu e muito para hegemonia da ordem política dominante afrontando os direitos dos povos originários sendo cúmplice do processo de depopulação “de maioria a minoria” como atestam os estudos de Moreira Neto (1988: p. 15). Esses povos lutavam e lutam em diversas frentes para garantia de suas conquistas. No passado destacava-se a participação dos indígenas na Revolução dos Cabanos (1835-1940), tendo como estopim dessa explosão

revolucionária por toda Amazônia brasileira, o assassinato do Presidente da Província do Pará (Silva: 1996, p. 186). No presente, registra-se, sobremaneira, a participação do Movimento Indígena no processo de democratização do País assegurando seus Direitos Originários nos termos do art. 231 da Constituição Federal de 1988, que justifica e ampara as articulações do Movimento Indígena Koripako/Baniwa numa ampla cooperação internacional com a Organização do Tratado de Cooperação Amazônica a favor dos Aruak, representados por suas organizações legalmente constituídas vinculadas à FOIRN e amparados pelas Declarações da Organização das Nações Unidas (ONU) em atenção à Conferências das Partes.

As leituras, inicialmente, apresentadas resultam da necessidade de se discutir e compreender o problema cravado em seu contexto de estudo sob a luz de uma determinada visão teórico-metodológica a respeito de três temas geradores *Cultura, Religião e Poder ou Política* – que se traduz na História do contato e transformação cultural, Campo religioso e conversão ao protestantismo, Relação de poder - controle e gestão da organização com protagonismo e Movimento indígena seguido de uma agenda unitária com seus recortes específicos amparados nos arcabouços teóricos de Weber (1991), Marx e Engels (2007) sob a orientação catalisadora de Pierre Bourdieu a começar pelo conceito de cultura enquanto *estrutura estruturante e estrutura estruturada*.

O diferencial da ação estruturante consiste no entendimento de que a cultura “produz uma representação do mundo social imediatamente ajustada à estrutura das relações socioeconômicas que, doravante, passam a ser percebidas como naturais e, destarte, passam a contribuir para a conservação simbólica das relações de forças vigentes” (Bourdieu, 1971 apud Miceli: 1982, p. XII).

Em outras palavras, nesse gradiente o fenômeno religioso não nos é dado, mas engendrado ou projetado a partir das condições materiais assentadas em suas práticas concretas resultantes das relações sociais e das condições objetivas em que os agentes se encontram numa formação histórica, socioambiental e econômica determinada. Nessa perspectiva somos também parte de que “a história concebida assim não está inspirada por um interesse de *antiquário*, mas sim preocupada em compreender por que se compreende e como se compreende (Bourdieu: 2011, p.35).

Nesse ofício “é proibido proibir”, entretanto, a “extrema vigilância” é uma regra recorrente para que sejamos capazes de operar esse processo, considerando a especificidade do campo de pesquisa quando se trata das relações e “manhas” entre os atores enquanto buscamos a informação, entrevista, roda de conversa em tempo e lugar, definição de logística, origem das

fontes e, sobretudo, a análise das categorias, noções e conceitos quando trabalhamos numa perspectiva da teoria crítica.

Além da vigilância epistêmica é importante voltarmos nossa atenção para o problema no seu contexto histórico a partir de sua formação econômico, social e cultural focado no presente e no devir, como ensina-nos Hobsbawm em seu prólogo sobre as Formações Econômicas Pré-histórica, quando afirma que:

Embora as formações econômico-sociais específicas sejam muito importantes, expressando fases particulares desta evolução, é o processo completo que ele (Marx) tem em mente, compreendendo os séculos e os continentes. Portanto, seu esquema é cronológico somente no sentido mais lato, e problemas como, digamos, a transição de uma fase para outra não constituem sua preocupação básica, salvo na medida em que esclarecem as transformações a longo prazo (Marx: 2019, p. 18).

Todo o vigor metodológico ampara-se nos estudos de Bourdieu, por ser denso e difuso não tendo como enquadrá-lo numa determinada moldura ideológica e, por sua vez, de nossa parte, não temos também a pretensão nenhuma de fazê-lo. O autor promove um intenso diálogo interdisciplinar a partir do campo das ciências sociais valendo-se de sua potencialidade e originalidade teórico-metodológica subsidiando nossa pesquisa tensionada pela problemática da Expansão do Cristianismo na Amazônia Brasileira, tendo como problema de estudo a *Religião e Cultura dos Koripako sob a mira de Católicos e Protestantes na Amazônia* com recorte específico para região do Alto Rio Içana, um dos principais tributários do fabuloso Rio Negro, no dizer de Márcio Souza (2015).

Acreditamos que Bourdieu quando se propõe analisar o fenômeno religioso sustenta sim um intenso diálogo com Marx embasado sobretudo na Ideologia Alemã, como também faz com Mauss, Durkheim e Weber, entre outros, oferecendo-nos várias chaves de leitura para compreender “A Economia das Trocas Simbólicas” (1982). Nessa obra, o autor mostra-nos um capítulo capaz de dar conta dessa complexidade, quando desenvolve o conceito de “Campo Religioso” focado na Gênese e Estrutura desse campo sustentado em seis tópicos de análise, sendo o último sobre “Poder político e poder religioso” cuja o enunciado pauta-se na seguinte máxima dialética:

A estrutura das relações entre o campo religioso e o campo do poder comanda, em cada conjuntura, a configuração da estrutura das relações constitutivas do campo religioso que cumpre uma função externa de legitimação da ordem estabelecida na medida em que a manutenção da ordem simbólica contribui diretamente para a manutenção da ordem política, ao passo que a subversão simbólica da ordem simbólica só consegue afetar a ordem política quando se faz acompanhar por uma subversão política desta ordem (Bourdieu: 1982, p. 69).

Nessa mesma obra, organizada pelo eterno professor Sérgio Miceli, destaca-se também o texto: “Uma Interpretação da Teoria da Religião de Max Weber” (1982) enquanto Apêndice

ao capítulo supracitado, aprofundando mais ainda a construção do Campo Religioso marcado pelo conflito entre o profeta e seus discípulos de um lado e o corpo sacerdotal de outro, caracterizando dessa feita, o Campo religioso como uma correlação de força entre os agentes em disputa. É nesse contexto a partir de sua formação social que analisaremos o posicionamento dos Koripako.

Para o desenvolvimento do estudo faremos uso do conceito de *Campo*, trabalharemos também a noção conceitual de *habitus*, bem como, a teoria do Campo Político de Bourdieu abstraída do corpo de sua obra “O Poder Simbólico” (2011). Do mesmo modo teremos como chave de leitura a “Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel”, quando Marx analisando criticamente a conjuntura da Alemanha afirma, categoricamente, que: “A crítica da religião é a premissa de toda a crítica” e mais adiante lavra seu protesto contra o status em que a Alemanha se encontrava, expressando-se da seguinte maneira: “A crítica da religião desengana o homem para que este pense, aja e organize sua realidade como um homem desenganado que recobrou a razão a fim de girar em torno de si mesmo e, portanto, de seu verdadeiro. A religião é apenas um sol fictício que se desloca em torno do homem enquanto este não se move em torno de si mesmo” (Marx: s.d., pp. 105-106).



Fonte autor: Encontro com os estudantes Baniwa/Koripako da UEA do curso de Tecnologia em agroecologia, em Manaus, no dia 11/8/2025.

Outra obra do Bourdieu que trabalho conceitualmente é o “Senso Prático”, onde o autor resgata a primeira Tese sobre Feuerbach de Marx e Engels (2007), com ênfase na atividade humana enquanto prática social contrária ao materialismo positivista, reafirmando que

“[...] os objetos de conhecimento são *construídos*, e não passivamente registrados e, contra o idealismo intelectual, que o princípio dessa construção é o sistema das disposições estruturadas e estruturantes que se constitui na prática e que é sempre orientado para funções práticas (Bourdieu: 2009, p. 86).

Essas funções na pesquisa requerem não só a construção da problemática e do seu problema seguido das questões norteadoras capazes de pensar o concreto a partir de sua multiplicidade geradora de um produto determinado a *opus operatum*. No entanto, é necessário, não só mostrar, mas, demonstrar o que e como se faz. Este é o grande desafio, fazer o interlocutor “entrar na oficina da ciência” para conhecer o *modus operandi*. Para tanto, o pesquisador na oportunidade faz demonstração de suas ferramentas e utensílios enquanto instrumentos ou procedimentos de trabalho que deseja operar e como fazer acontecer a pesquisa:

Esse expediente só será possível operar porque nas principais comunidades e, sobretudo, em São Joaquim, na base de nossa pesquisa, a internet funciona regularmente possibilitando-nos uma intensa comunicação com os agentes de campo que entre eles também se comunicam e postam nas redes sociais vídeos, fotos e relatos quanto à situação de suas comunidades. Ainda, no dia 11 de agosto do ano de 2025, registramos em Manaus a presença dos estudantes Koripako/Baniwa (2 mulheres e 4 homens) do Curso de Tecnologia em Agronegócio da Universidade Estadual do Amazonas (UEA), todos participantes do Encontro Nacional de Estudantes Indígenas (foto acima). Na oportunidade aproveitamos o momento para nos encontrarmos numa roda de conversa quando apresentei o cenário de nossa pesquisa e ao mesmo tempo definimos formas de cooperação que venham somar na coleta de dados recorrendo sobretudo ao *whatsapp* por ser muito mais prático para coleta de entrevistas e depoimentos com eles e os anciãos das comunidades. Em contrapartida aceitei orientá-los na elaboração dos seus Trabalhos de Conclusão de Curso (TCC) amparado no princípio da reciprocidade.

Em 2006, o Tukano Gabriel dos Santos Gentil nascido em Pari-Cachoeira, no Triângulo Tukano, em São Gabriel da Cachoeira, reconhecido por seus pares como *Kumu*, curador, conhecedor das plantas medicinais para o rito xamânico, mestre de cerimônia e de canto de seu povo, pesquisador e escritor, agraciado pela Fundação Oswaldo Cruz (FIOCRUZ) com o título de pesquisador emérito no campo do conhecimento tradicional, numa das manhãs de domingo quando nos encontrávamos para atualizar nossas conversas sobre a vida e o mundo dos brancos, ele me repassou um saco com alguns cadernos e pediu para guardar acompanhados de outras anotações. Depois do seu falecimento, no mesmo ano, resolvi fazer uma repaginada na biblioteca quando me deparei com aqueles cadernos que nada mais era do que Livros de Tombo da Prelazia do Rio Negro com registros históricos das ações missionárias dos Salesianos naquela

região. Examinando os documentos de imediato pude conferir a ameaça que representava para os Salesianos a presença protestantes na região do Alto Rio Negro, em particular, no Alto Rio Içana com a chegada da missionária norte-americana fundamentalista da Missão Novas Tribos Sophie Muller, despertando interesse de estudar, discutir e compreender estas e outras fontes afins e co-afins para dar ossatura a minha proposta de pesquisa apresentado ao Programa de Sociologia do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Amazonas (UFAM).

Com o exame das primeiras etnografias em consonância com as monografias dos estudantes indígenas apresentadas na Pós-Graduação, imediatamente, procuramos nos valer das notas etnográficos de Koch-Grünberg, com recomendação do eterno professor, padre Casemiro Beksta, referente aos três primeiros capítulos traduzidos do alemão da obra “Dois anos entre os indígenas: Viagens no noroeste do Brasil 1903/1905” publicado em forma de capítulo pelo Centro “Iauareté” de Documentação Etnográfica e Missionária (CEDEM) datado de 1995. Para os missionários Salesianos “a importância deste documento é grande não só pelos preciosos dados etnográficos e pelas fotografias que nos transmite o sábio alemão, mas também pela história que relata dos anos imediatamente anteriores à chegada dos Salesianos ao Rio Negro” (ocorrido em 1915). Somente dez anos depois que viemos ter acesso a obra completa do Kock-Grünberg, com aval da Faculdade Salesiana Dom Bosco (FSDB). A tradução do alemão para o português ficou sob a coordenação do professor Casemiro Beskta e sua edição foi feita pela Editora da Universidade Federal do Amazonas (EDUA) com Apresentação do professor Renan Freitas Pinto, do Departamento de Ciências Sociais da UFAM. Essa densa obra do Kock-Grünberg é a pedra angular da etnografia do noroeste da Amazônia Brasileira. Anos depois, na década de 20, registra-se a presença de um outro etnógrafo alemão Curt Nimuendaju, fazendo o mesmo percurso do seu compatriota, resultando em riquíssimas notas e registros etnográficos quanto à expansão do cristianismo na região sob a tutela dos padres Salesianos. Na década de 50 afetado pelos ensinamentos da antropologia cultural norteamericana de Franz Boas registramos a presença do antropólogo Eduardo Galvão, um dos primeiros a documentar o processo de conversão religiosa dos Koripako ao protestantismo, bem como os conflitos aguerridos entre missionários e indígenas no campo religioso na região do Baixo e Médio Içana. Na mesma “pegada” nos anos 70, sob a orientação de Eduardo Galvão temos também a presença da pesquisadora Adélia Engrácia de Oliveira, do Museu Goeldi, a documentar a história do contato e o processo de trabalho sob o regime de Aviamento captado por meio de vários depoimentos, impactando diretamente a formação e organização sociocultural dos Içaneiros. Da mesma importância e grandeza é a pesquisa do professor Robin Wright, a quem devotamos profunda

admiração e respeito pelo valioso trabalho sobre a religiosidade dos Baniwa e sua dimensão cosmológica que muito nos ensinou quanto à discussão e compreensão desse campo que ele o chama de interreligioso, possivelmente, resultante das relações interétnicas. Ainda sob orientação do professor Wright, contando com apresentação do professor José Ribamar Bessa Freire, registramos também o valioso trabalho do antropólogo Márcio Meira a respeito das práticas do sistema de Aviamento na região do Rio Negro por julgar necessário conhecer as condições materiais do processo de conversão do Koripako e suas transformações culturais passado e presente sob a luz dos ensinamentos de Bourdieu seguido das chaves de leituras que Marx e Engels nos oferecem, bem como a efetividade de nossa prática social.

Além das leituras referenciadas é importante registrar os ensinamentos dos meus professores do Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal do Amazonas (PPGS-UFAM) seguido das orientações do Professor Bruno de Oliveira Rodrigues articulado com as pontuações dos professores José Ribamar Bessa Freire e Gersem José dos Santos Luciano (Gersem Baniwa) titulares da banca de qualificação. É importante esclarecer também que a súmula do nosso Projeto de Pesquisa fez circular entre as lideranças Koripako/Baniwa e na rede de computadores para dar transparência e visibilidade com intento de intensificar as relações com os interessados. Quanto ao campo, pela urgência dos prazos estamos concentrados nos exames das fontes históricas e documentais, em intenso diálogo com os meus interlocutores na base de pesquisa, deixando para outro momento o meu retorno à área, considerando que lá estive anteriormente. O trabalho é denso numa perspectiva dialética, difusa, extensa e complexa, não encerrando em etapas, ao contrário, seduzindo-nos para um mergulho vertical nas águas do Içana para ir além do iniciado dando continuidade aos estudos sobre o fenômeno sociorreligioso centrado nas relações de poder e domínio na perspectiva dos Koripako/Baniwa, observando atentamente a combinação específica entre os diversos elementos sociais que contribuíram para o desenvolvimento enquanto fenômeno histórico espalhado no campo da economia política em atenção a configuração da problemática religiosa como chave de leitura. Em suma, as “circunstâncias materiais existentes”, envolvendo relações de produção, forças produtivas, composição das classes sociais, questões territoriais, existência de forças religiosas, políticas, militares, culturais, filosóficas, tudo isso em suas dimensões micro e macrosociais (Ribeiro: 2020, p. 144) com ressonância na construção do campo religioso dos Koripako como gradiente compreensivo do nosso objeto de estudo.

Trata-se de um estudo de caso, fato contínuo, a se projetar na história da conquista e domínio colonial referenciado na militarização e cristianização na Amazônia enquanto sinônimo de civilização, especificamente em atenção, ao povo Koripako/Aruak situado a noroeste

da Amazônia Brasileira na Terra Indígena Alto Rio Negro, na microrregião do Alto Rio Içana, concebida e contemplada no Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA) que classifica o Rio Içana em cinco sub-regiões: Baixo Içana com 13 comunidades, Médio Içana I com 8 comunidades, Médio Içana II com 18 comunidades, Ayari com 16 comunidades, e Alto Içana com 20 comunidades também identificado como território do povo Koripako. Em síntese, o Rio Içana no Brasil abriga uma população estimada de mais de 5 mil pessoas. Quando falamos em Alto Içana nos referimos à cabeceira do Rio localizada na fronteira Brasil/Colômbia/Venezuela, essa microrregião é considerada território do povo Koripako, sua população segundo o PGTA é de mais de 1.200 pessoas (3). Um dos grandes desafios para essa gente é a segurança alimentar porque tanto a caça como o peixe são rarefeitos. Neste corpo geográfico, estrategicamente, escolhemos a comunidade São Joaquim enquanto epicentro da pesquisa, como força catalisadora capaz de agregar as comunidades do entorno, adeptos da mesma crença e do mesmo povo Koripako. Sabemos que o nome São Joaquim, um dos santos da Igreja Católica provocou constrangimento entre os crentes, como registra o professor e pesquisador Koripako, informando-nos também que os missionários evangélicos da Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB) decidiram mudar o nome da aldeia para Betânia, inspirada em um nome bíblico. Segundo os relatos dos nossos interlocutores essa decisão decorreu devido à insatisfação das lideranças e membros da aldeia ao descobrirem que “São Joaquim” era uma designação associada a um santo venerado pelos padres católicos. Apesar desse esforço, o nome São Joaquim permaneceu. Lembremo-me de ter visto um livro carimbado como “Escola Betânia”. Isso evidencia como a influência de religiosos afetou as decisões daquela época, apesar de que hoje a população quase não se lembra, mas, apenas os mais velhos (Mandú: 2025, p. 27).

³ FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro. Planos de Gestão Territorial e Ambiental (PGTAs). Disponível em: <https://pgtas.foirn.org.br/>. Acesso em: 18 ago. 2025.

ESTRUTURA E FORMA

Capítulo I: Contato e as relações interétnicas

A proposta é analisar, metodologicamente, numa perspectiva do materialismo histórico, as relações interétnicas dos Koripako a partir do conflito existente entre forças produtivas sociais e relações de produção oriundas das frentes de expansão econômica e demográfica no Alto Içana/Rio Negro reproduzidas por meio das relações de trabalho capazes de transformar a natureza e a sociedade, considerando que:

“O trabalho é a fonte de toda a riqueza (...). Assim é, com efeito, ao lado da natureza, encarregada de fornecer os materiais que ele converte em riqueza. O trabalho (...) é a condição básica e fundamental de toda a vida humana (...) até certo ponto, podemos afirmar que o trabalho criou o próprio homem”. (Marx e Engels: s.d., p. 269).

Mas, há quem tenha outra leitura sobre a problemática em questão: “Quando, na sociedade primitiva, o econômico se deixa identificar como campo autônomo e definido; quando a atividade de produção se transforma em trabalho alienado (...) é sinal de que a sociedade não é mais primitiva” (Clastres:1978, p. 138). Contudo, saibam que nosso objetivo é analisar e compreender esse processo de formação da sociedade indígena destacando a etnicidade dos Koripako, que depois da disputa vivenciada entre as Igrejas cristãs optaram estrategicamente por seguir o protestantismo de “dona Sofia”. Passados mais de 70 anos municiamo-nos do pensamento de Bourdieu recorrendo a gênese dos conceitos de *Campo* e *Habitus* como a matriz que dá conta da série de estruturações e reestruturações porque passam as diversas modalidades de experiências diacronicamente determinadas dos agentes. (Miceli, Introdução. In.: Bourdieu: 1982, p. XLVII).



Fonte: <https://foirn.blog/2024/03/15/momento-importante-para-o-movimento-indigena-a-realizacao-da-assembleia-eletiva-na-regiao-do-povo-baniwa-e-koripako-no-alto-icana/>

Além dos conceitos fundantes do autor do Poder Simbólico (2011), a serem trabalhados, nos apropriamos também das notas etnográficas presente no corpo desta exposição, bem como os ensinamentos de Cardoso de Oliveira (1976a 1976b, 1978); João Pacheco de Oliveira (1988, 2000); Egon Schaden (1969); Darcy Ribeiro (1977), Florestan Fernandes (1975); Poutgnat e Streiff (2011); Firth (1974), das pesquisas dos próprios indígenas do Programa de Pós-graduação da área de ciências sociais da UFAM e da própria iniciativa dos atores quanto à sua organização e inserção na sociedade local e nacional, é o caso das demonstrações de forças a reivindicar seus direitos nas diversas frentes do Movimento Indígena.

Capítulo II: Conversão dos Koripako

Trata-se de examinar o conflito religioso no Alto Içana entre Católicos/Salesianos e Protestantes/MNT/EUA a partir da chegada de Sophie Müller no ano de 1949 identificada como “herege” pelas autoridades da Prelazia do Rio Negro, que por sua vez, em 1953, instalou um posto de combate na base da Missão Salesiana no Içana, designando para frente de batalha o padre Jose Schneider, lembrando que os Católicos estão presentes no Rio Negro e seus afluentes desde o século XVII. Por esta razão os lugarejos da região foram batizados com nome de santo - S. Marcelino, Nossa Senhora da Guia, S. Felipe, S. Ana, Aldeia do Carmo, Aldeia de S. Luis, Aldeia de São José, Aldeia de S. Joaquim, entre outros. É assim que consta nas anotações de viagem de 1859 do médico alemão Robert Avé-Lallemant (1980) imitado por Koch-Grünberg em suas viagens (1903-1905) pelo noroeste da Amazônia Brasileira no período áurea da borracha. À época, a presença dos religiosos no Rio Içana fazia-se ausente, mas a devoção aos santos era recorrente e “barulhenta” entre os Aruak: “Eles nominalmente, são cristãos e celebram os dias dos santos com muito barulho, com muita cachaça – se puderem consegui-la e sem compreensão, como os caboclos do rio Negro” (Koch-Grünberg: 2005: pp. 67-68). Do ponto de vista de Eduardo Galvão, a festa dos santos não é uma exclusividade da religião do caboclo, ao contrário, o que caracteriza o catolicismo do caboclo é a forte influência ameríndia que se revela em crenças e práticas religiosas. Enfim: “A religião de um povo, a par de suas motivações psicológicas, mostra em suas instituições, como no processo de sua evolução, a influência de causas de natureza histórica e social” (Galvão: 1976, p. 3). Inicialmente, as guerras religiosas entre Católicos *versus* Protestantes na Idade Média que se notabilizou pela luta contra a nobreza e o poderio da Igreja fora encabeçada pelos plebeus, que eram a única classe alijada da sociedade, sem privilégio, sem propriedade, sem posses nem direitos, o fato ocorrido se fortaleceu ainda mais “com a tradução da Bíblia, Lutero tinha posto um poderoso instrumento na mão do movimento plebeu. Com a Bíblia, tinha contraposto ao cristianismo feudalizado da época o

cristianismo simples dos primeiros séculos, à sociedade feudal decadente a imagem de uma sociedade que nada sabia da hierarquia feudal complexa e artificiosa (Marx e Engels: 1984, p. 245). Embora, a diferença histórica seja desproporcional entre os fatos em estudo é importante atentarmos que a motivação religiosa em qualquer contexto é capaz de catalisar forças numa perspectiva temporal/histórica e ou transcendental/cosmológica, principalmente quando se trata da cultura Aruak dotada de um arcabouço mitológico, religioso e catalisador capaz de se reinventar frente as situações deparadas:

A mitologia Baniwa apresenta dois grandes heróis, Inapíri-kúri (algumas vezes também designado por Iapédzi-Kúri) frequentemente referido como Jesus Cristo, e Kowai, identificado na língua geral como Jurupari [...]. A individualização dessas duas figuras não é bastante precisa (...). Acreditamos que o originalmente Kowai tenha sido a figura dominante na mitologia e que por efeito da influência cristã, tenha havido uma degradação dos seus poderes, e atribuição de seus feitos à entidade, Jesus Cristo (Galvão: 1979: p. 177).

Passado mais de 70 anos de sua Conversão ao protestantismo, os Koripako continuam à frente das celebrações religiosas, os que eram capitães viraram líderes principais da Igreja, os chamados animadores exercem a função de diáconos, os pajés-curandeiros e benzedores ou xamãs viraram líderes dos crentes. Percebe-se até hoje, segundo o professor Koripako, da Comunidade Jerusalém, que houve trocas, mas, para o povo em geral, era como se tivesse mudado os nomes, permanecendo no senso comum as mesmas funções (Luciano: 2018, p. 145). A observação do professor Koripako nos faz pensar sobre o universo das transformações culturais que são muito mais complexas do que uma simples troca de função ou de posto é um postulado orientado por uma nova leitura do mundo com valores e ícones diferenciados projetados para um determinado horizonte com novas expectativas e sentidos ancorados na condição humana parecendo, mas não é, podendo-se afirmar que:

(...) os leigos não esperam da religião apenas justificações de existir capazes de livrá-los da angústia existencial da contingência e da solidão, da miséria biológica, da doença, do sofrimento ou da morte. Contam com ela para que lhes forneça justificações de existir em uma posição social determinada, em suma, de existir como de fato existem, ou seja, com todas as propriedades que lhe são socialmente inerentes (Bourdieu, 1982, p.480).

Para os desatentos pode parecer inércia ou alienação quanto à realidade objetiva, no entanto, o movimento por um determinado feito pode ser motivado por forças externas explosivas ou quem sabe busquem no passado o motor das transformações, isso porque nesse campo: “Somos atormentados não só pelos vivos, como também pelos mortos”(Marx, 1983, p. 12, Capital v. I).

Capítulo III: Gestão do campo religioso

Entender a mediação entre religião e cultura, a partir da conversão dos Koripako ao cristianismo, requer que se considere tanto o xamã quanto o missionário como especialistas nas relações simbólicas, estando ambos interessados no controle da transmissão de poderes religiosos do outro pensado como veículo da circulação de bens e de acesso à riqueza (Montero: 2006, pp. 65-66). Esse exercício faremos a partir do conceito de *habitus* enquanto gerador de estratégias: “As estratégias de que falo são ações objetivamente orientadas em relação a fins que podem não ser os fins subjetivamente almejados” (Bourdieu: 1983: p. 93). A partir desse processo cultural é que buscamos ler e compreender “as estratégias” das lideranças Koripako como agente de negociação capaz de se diferenciar dos Baniwa para assegurar um novo *status* relacional no conflito entre Católicos *versus* Protestante na região do Alto Içana. Nesse embate, os Koripako tomaram à frente das ações estabelecendo alianças com a “dona Sofia” contrariando a ordem dos padres, patrões e regatões, sustentando contra os “patrões” uma unidade organizacional cimentada pela doutrinação cristã disseminada por Sophie Muller. O fato é que: “Entre os possíveis pontos de partida, podemos contar que, em tal encontro, cujo resultado é a conversão, acontece uma intensa, disputada e assimétrica negociação de sentidos (e interesses) (Xavier: 2013, p.199). Contra os padres, os seguidores da “dona Sofia” foram acusados de quebrar imagens e depredar a Igreja, contra os patrões e regatões a ordem “era não trabalhar” surtiu efeito devido esta gente ser “espoliada e oprimida há tantas gerações” (Galvão *apud* Oliveira, p. 9). Passados os anos, depois da saída à força de Muller para a Colômbia, quando Mario ainda era chefe, um dos padres salesianos veio a São Joaquim para construir uma Igreja, mas ele não deixou, foi o que nos informou Rogério Koripako, um dos iniciados da Igreja dos crentes, como passaram a ser conhecidos na região. Como dissemos, o trabalho está ancorado na maior Comunidade do Alto Içana que é São Joaquim articulada com os polos de Matapi Cachoeira e Jerusalém, todos seguidores do evangelismo da “Dona Sofia” com uma estimativa de mais de mil pessoas, onde fica o posto de Saúde Indígena da região e por ser um local estratégico fronteiro, onde se localiza também nessa comunidade uma Base avançada do Exército brasileiro equipada com *internet*. A Comunidade de Matapi fica a jusante e a montante situa-se Nova Jerusalém. O protagonismo ou a conversão dos Koripako, chame como quiser, tem sido objeto de debate em vários fóruns de análise, contudo para o etnólogo francês Nicolás Journet, o evangelismo protestante constitui uma base ideológica inadequada e sem futuro para as comunidades Koripako; é apenas a interpretação que os indígenas deram à ideologia sectária dos missionários que lhes permitiram preservar certos aspectos de sociabilidade (Journet: 1980-1981: p.181. Tradução nossa). Tal afirmativa não responde nossas indagações, por isso, não nos

damos por satisfeitos quanto às transformações culturais e suas mediações a serem vivenciadas no Campo Interreligioso dos Koripako ainda em curso.



Fonte, acervo particular do autor. Uma das primeiras viagens pelo Içana, cabo de guerra para vencer uma das menores cachoeiras, a de Juruti e assim chegar em Assunção para encontrar o jovem líder Bonifácio.

Capítulo IV: Movimento Indígena no Rio Negro

Investigar com o cuidado e zelo a gênese do movimento indígena no Rio Negro/Içana articulado com as forças indigenistas que atuaram e atuam pela efetivação dos direitos desses povos. De imediato nos valem dos estudos do Guillermo Bonfim Batalla (1988) sob a “Teoria do controle cultural” e a partir da minha trajetória nesse campo de engajamento político por mais de 40 anos possa contribuir quem sabe para cortar e aparar algumas arestas que por acaso haja no curso de nossas análises valendo-nos da crítica social como instrumento capaz de fomentar novas leituras e compreensão dos fatos redimensionados no campo político para fortalecer e estimular o avanço das lutas dos povos indígenas tanto no Rio Negro como em todo território nacional. Falamos dessa forma porque o Rio Negro concentra uma das maiores diversidades etnolinguísticas do Brasil destaca-se também por ser um dos territórios com maior índice de alfabetização da língua nacional, principalmente no Amazonas, como produto dos 16 Internatos, que os padres Salesianos mandaram construir em suas bases missionárias destinados a promover a intolerância cultural contra os indígenas, proibindo de forma violenta o uso da

língua materna, enquanto institucionalizava o português no Rio Negro como língua obrigatória nos moldes do Diretório Pombalino no século XVIII. Contra essas ordens dadas e valores impostos, as meninas e meninos que sofreram essa forma de violência total se apropriaram da educação escolar oferecida por padres e freiras Salesianas transformando-se em agentes de mudança social a semear entre seu povo novas leituras e compreensão do mundo no enfrentamento contra a missão, comerciantes do rio e da cidade, agências e apoiadores nacional e internacional, colocando-se também contra políticos e militares, entre outras formas de mando e poderio que quisessem abate-los nas suas reivindicações. Nosso propósito é fazer uma leitura do Movimento Indígena no Rio Negro como caixa de ressonância dos seus saberes tradicionais aparelhados com a educação escolar que fora apreendida a partir da situação vivenciada e não simplesmente como resultante da obrigatoriedade legal de uma determinada lei ou agência indigenista, mas a partir da potencialidade de seus agentes a se manifestar de forma estruturante a favor de seus direitos originários, mesmo que tivéssemos algum questionamento sobre as pautas em negociação julgávamos consistente por razões históricas a gritar por dignidade e justiça. Para esse fim é importantíssimo a criação da FOIRN em 1987, resultante dos embates das lideranças do Triângulo Tukano (/Pari-Cachoeira/Taracuí/Yauareté), no Rio Uaupés, fronteira Brasil/Colômbia, articulados com o governo federal e demais agentes que na época discutiam a implementação da política de militarização na região por meio do Projeto Calha Norte (PCN). Nas discussões local, estadual e nacional, as lideranças indígenas do Rio Negro tiveram participação efetiva sobretudo na Assembleia Nacional Constituinte a se consumir com a promulgação da Constituição Federal em 1988. Nesse período registram-se inúmeras criações de organizações indígenas por todo o Brasil, particularmente no Rio Negro em parceria com a COIAB. Em São Gabriel da Cachoeira, em 2008, lideranças do Triângulo Tukano se mobilizaram também para eleger o primeiro Prefeito do Município, o Tariano Pedro Garcia (PT) e seu vice André Baniwa (PV), desbancando a regência da oligarquia local. É nesse contexto de lutas e conflitos que os Baniwa e os Koripako também se mobilizam para assegurar suas pautas de negociação referente à assegurar a demarcação de seus território, criação e gestão de suas organizações étnicas e sociais, projetos de educação e sustentabilidade e justiça climática, acesso às políticas públicas, soberania nacional, religião, cultura e identidade, entre outras agendas como a realização de uma plenária plurinacional pela unidade dos Aruak do noroeste do Amazonas, na tríplice fronteira Brasil/Colômbia/Venezuela como política de cooperação dos países signatários do Tratado de Cooperação Amazônica, sob a direção do Movimento Indígenas Koripako/Baniwa do Estado brasileiro articulados com demais lideranças Aruak dos Países fronteiriços contemplando diversas questões como Educação, Saúde, Esporte, Segurança alimentar, Religiosidade, entre

outros, inseridos num Programa de etnodesenvolvimento discutido e elaborados entre os “parentes” da tríplice fronteira. O fato é que enquanto as lideranças indígenas projetam a realização de uma Plenária Plurinacional em prol da unidade do povo Aruak, os Koripako do Alto Rio Içana motivados pelo impulso religioso da cruzada evangélica tomaram à frente e realizam regularmente de acordo com o seu calendário litúrgico anual encontros com os “parentes” do mesmo credo dos Estados fronteiriços numa dimensão panamazônica à revelia das Organizações e Associações do Movimento Indígena. Nesse contexto é importante que se discuta o que vem travando o avanço dessa luta. É necessário que se analise a prática do associativismo que fora implantado na região, centrado no vício cartorial burocrático que atrela as associações a lógica das grandes corporações de mercado contrapondo-se ao bem-viver desses povos, em respeito ao seu modo de ser e estar no mundo ungidos de suas espiritualidades e valores regentes de suas culturas.

Capítulo I

HISTÓRIA DO CONTATO E AS RELAÇÕES INTERÉTNICAS COMO GÊNESE SOCIAL DO *HABITUS*

O cenário aqui projetado resulta da complexidade das relações interétnicas analisadas no processo de trabalho, em situação de contato, enquanto ação estruturante do campo socio-cultural dos povos originários, sua religiosidade e lutas travadas contra as frentes colonizadoras que avançavam na Amazônia, sobretudo na região do Rio Negro que, segundo o padre João Daniel, um dos jesuítas perseguidos e preso em Lisboa pelos agentes do governo pombalino, afirmara em seus escritos do cárcere, que a guerra contra os indígenas na Amazônia transformou-se num dos grandes negócios pra o mercado de escravos enquanto prática do Império colonial.

No ano de 1750, estes tiranos, segundo o padre, autor do *Tesouro Descoberto no Rio Amazonas*, teriam expatriados só do “Rio Negro perto de três milhões de índios escravos, como consta dos resistos, os quaes vendidos em pública praça, se repartiram pelos moradores” (Daniel: 1976, p. 232).

O Rio Negro, como uma das regiões mais populosas da Amazônia colonial, transformou-se num campo de disputa entre os “tiranos” a perseguir os povos originários, buscando de toda forma e violência apoderar-se da força de trabalho indígena para ser negociada no mercado de escravos junto aos colonos brancos como também destinados ao trabalho compulsório das obras das missões e dos feitos dos mandatários imperiais sob o jugo do sistema de Padroado que:

(...) conferia aos monarcas lusitanos o direito de cobrança e administração dos dízimos eclesiásticos, ou seja, a taxa de contribuição dos fiéis para a Igreja, vigente desde as mais remotas épocas. A arrecadação dos dízimos era o sistema usado durante a idade Média para o sustento do culto e dos seus ministros. Cada cristão deveria contribuir com a décima parte dos lucros usufruídos com o trabalho da terra, para as despesas da Igreja (Hoornaert et al: 1977, p. 163).

A colonização na Amazônia ampara-se em duas forças motoras que se traduzem na repressão militar das Tropas do Sertão e nas frentes ideológicas das Missões Religiosas comandadas, inicialmente pelos Jesuítas, que se deixaram seduzir pelas promessas diabólicas do poder:

Usando dos mesmos processos de cativeiro e domínio, aplicados pelos seculares, os padres (jesuítas) logravam acrescentar os seus estabelecimentos, ao passo que os dos simples colonos minguavam, até à extrema decadência. Escravos eram os índios em

poder destes como no daqueles, e em ambas as partes o trabalho violento.” (Idem: p. 89, apud Azevedo).

A violência estruturante do passado até o presente tem sido uma marca recorrente na história contra às nações indígenas quanto à gênese de formação dessas sociedades. O cenário em tela é palco da pesquisa referente à problemática da expansão do cristianismo na região pautada na *Religião e Cultura dos Koripako sob a mira de Católicos e Protestantes na Amazônia Brasileira*. Nesse campo, a dimensão simbólica encarnada em suas representações, categorias cognitivas e identidade social, segundo Pierre Bourdieu (2007), define-se e afirma-se na diferença, considerando ainda a especificidade do Espaço Social enquanto “espaço objetivo – estrutura de relações objetivas que determina a forma assumida, eventualmente, pelas alterações e pela representação concebidas pelos envolvidos em tais relações (...)” (Bourdieu, 2007: p. 229).

A temática em discussão aqui desenvolvida na perspectiva da Religião, Cultura e Política Koripako, encontra ressonância nos estudos sobre *Contato e mudança cultural* de autoria do antropólogo Antony Seeger (1980), em parceria com Eduardo Viveiro de Castro, momento em que os antropólogos esclarecem que o contato interétnico se faz diferente de uma sociedade para outra.

Essa variação deve-se ao tipo de frente de expansão (Ribeiro 1957, 1970), mas também ao tipo de recursos de que dispõem os índios”. Os autores destacam ainda o valioso trabalho reflexivo do professor Roberto Cardoso de Oliveira a respeito dos estudos da “fricção interétnica” quando critica as teorias de aculturação e procura mostrar a vigência de um sistema *social* de dominação que se estabelece entre brancos e índios, caracterizado pelo antagonismo de interesses e pela exclusão recíproca das visões do mundo (Cardoso de Oliveria 1960^a, 1964, 1968) (Seeger: 1980, p. 149).

Em suma, os autores destacam que “os processos históricos de contato decorrente da expansão brasileira sofrem inflexões de acordo com as instituições que atuam diretamente nas áreas” (Idem, p.149). Mas, antes de nos depararmos com os agentes em cena, Darcy Ribeiro, desde 1957, como testemunha ocular da história, posicionava-se contrário a prática colonialista da nascente antropologia brasileira projetada nos currículos acadêmicos ajustada com visão culturalista descompromissada e alheia às lutas dos povos indígenas, principalmente tratando-se dos povos da Amazônia, onde viviam e vivem sob a mira das frentes expansionistas mercantil, extrativista e religiosa. A indignação do antropólogo está lavrada nos estudos apresentados a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), quanto à situação das *Culturas e Línguas Indígenas do Brasil* mostrando em seu relatório de campo os impactos das mudanças culturais dos indígenas nos últimos 50 anos, bem como também, o

genocídio em curso que as frentes expansionistas operam, contribuindo diretamente para acumulação do capital:

Encontramos a porcentagem mais baixa de tribos extintas entre 1900 e 1957, (18,7%), como era de se prever, para as regiões inexploradas ou economicamente marginais. A proporção cresce para 30,2 % nas zonas de economia pastoril: seguem-se as áreas de economia extrativa com 45,7 %, proporção expressiva da violência com que se lançaram sobre os índios os grupos de caucheiros, seringueiros, castanheiros e outros coletores de produtos florestais e das condições de vida que impuseram às tribos com que estabeleceram relações pacíficas.” (RIBEIRO: 1957, p. 25).

Embora a concorrência internacional inglesa e, mais ainda, a invenção de novas tecnologias incorporadas no processo produtivo afim, tenham acelerado a derrocada do ciclo da borracha na Amazônia, sobretudo consumado em 1914 com a primeira guerra mundial, a economia extrativista retroalimentada pela exploração da mão de obra indígena continuava a exercer o domínio da exploração dos produtos da floresta regrados pelo sistema de crédito nos moldes do sistema de Aviamento assentado no regime de Barracão e do Regatão, este último, por sua vez, configura-se como prática de comércio ambulante feito por barco que alcançavam aldeias e sítios, onde a navegação a vapor de grande porte não chegavam. O fato é que a exploração da força de trabalho indígena, em situação de contato interétnico, continuava nas diversas frentes:

Para viajar continuamente para lá e para cá com grandes botes e remo e para explorar as matas de caucho [goma elástica] é necessário dispor durante o ano inteiro de muita mão-de-obra que em São Felipe é proveniente em primeiro lugar do baixo Içana. Os indígenas de lá, assim como uma grande parte dos indígenas do baixo Caiary, dependem da casa Garrido como uma espécie de escravos por endividamento. Tal relacionamento para os nativos é mantido pelos brancos, donos da terra e negociantes em todo o rio Negro (Kock-Grünberg, 2005: p. 56).

Sem falar também das perseguições e correrias que estes senhores do Barracão aliados com os agentes do governo promoviam para recrutar indígenas ao trabalho escravo, como registra Kock-Grünberg em suas notas etnográficas, referindo-se a região do Alto Rio Içana - Brasil/Colômbia/Venezuela. É neste território transnacional que habitam milenarmente os povos Aruak, em particular os Koripako, circunscritos no município de São Gabriel da Cachoeira, noroeste do Estado do Amazonas, na Terra Indígena Alto Rio Negro, em território brasileiro, inseridos numa rede de relações da economia política extrativista centrada no trabalho escravo movida por uma prática migratória extensiva regrada pelo sistema de Aviamento no Barracão como também nos beiradões com o Regatão.

Verifica-se, portanto, que o modo de produção capitalista – na sua constituição histórica é capaz de incorporar essas formas pré-capitalistas de produção e até mesmo transformá-las. Assim:

(...) enquanto no extrativismo das drogas o que se teve foi uma iniciativa quase só econômica graças às ‘expedições’, no da borracha, que irá formar-se, nos deparamos com uma forma social mais ou menos estável, em que a produção e o consumo de bens estavam de alguma maneira entrelaçados com uma ordem social e política. É desta maneira que o barracão se revelará como uma criação histórica do capital, demonstrando a necessidade deste se reproduzir fora dos seus próprios limites (Teixeira, 2009: p. 21).

A compreensão desse modo de produção é capaz de reordenar a sociedade ou a comunidade tendo por base as condições objetivas de trabalho que por sua vez são determinadas pela especificidade de suas relações de produção enquanto manifestação do poder econômico dos *patrões* como são conhecidos os mandatários locais que exploram a força de trabalho e as formas de saber dos indígenas quanto ao conhecimento da geografia da região, bem como sua competência e habilidade no trata das extrações dos produtos dos rios e das florestas. Para se entender e explicar a complexidade dessas ações é necessário que façamos uma leitura histórica, não só da situação relativa à exploração do trabalho, mas, sobretudo, das comunidades e suas organizações que sofreram e sofrem estas transformações sociais.

Nos escritos etnográficos sobre os povos do noroeste do Amazonas encontramos um grande acervo reportando-se à conjuntura referenciada. Para demonstrar a veracidade dos fatos recorreremos ao depoimento do senhor Liberato (Koripako), com idade estimada de 68 anos, falando-nos das relações de trabalho regradas pela ordem do sistema de Aviamento que foi e continua sendo no interior da Amazônia um instrumento de exploração econômica e dominação política:

Nasci na Colômbia, no lugar chamado Serrari (Bacabal), no rio Guainia. Sou Corripaco mas falo Karrú, Nheengatu, um pouco de espanhol e um pouquinho de português. Tinha cerca de quinze anos quando vim para o Brasil. Por essa ocasião havia um branco que saía de São Fernando (Venezuela) ou mais de baixo e queria tomar as terras dos Corripaco, na Colômbia. Aí pegava gente e amarrava as mãos nas costas. Tio meu, que era o capitão, foi pegado. Amarraram as mãos dele e levaram-no para interrogá-lo. Queriam saber se ele escondia gente. A minha tia, mulher dele, que me criava, escondeu-se no mato com as crianças. Minha mãe, que se casara de novo, veio primeiro, quando eu era pequeno, por causa dessas ‘revoluções’. Fui sendo criado pela minha tia e meus outros dois irmãos pelo meu vovô. Esse branco venezuelano atacava com soldados armados. Nessa época ainda não havia brancos na Colômbia, no rio Guainia. Agora está cheio de branco, dono dos piaçabais (...). Vivi aí depois de casado cerca de três anos e então fui para São Felipe. Os regatões já andavam por aí e o pai de Jorge Valentim, pediu p’ra eu fazer roça p’ra ele em São Felipe. Fiz duas roças, Paulino nasceu por essa ocasião. Quando acabei de roçar, o sr. Valentim pediu p’ra eu ficar lá, capinando roça, pescando. Pagou meu trabalho, com um litro de querosene e uma barra de sabão (...). Vivi por lá trabalhando como aviado em barracão. O homem era bom, mas gritava muito, querendo que a gente trabalhasse ligeiro. Dois companheiros que estavam com febre (malária) e não podiam trabalhar, apanharam de um capataz do sr. Zeca Macedo (nome do ‘patrão’, comerciante). Não sei se eles roubavam no peso, porque nessa época não entendia nada. Depois que trabalhamos na seringa, o patrão mandou a gente trabalhar com piaçaba (...). O patrão me deu cigarro, sabão e querosene. Mas só dava para as despesas. Nunca dizia: vamos ver o seu saldo para pagar-lhe. Depois disso, embarquei com o patrão, junto com outros, num barco. Fomos até Camanau, logo abaixo de São Gabriel (Uaupés). Aqueles que o patrão

batera, fugiram. A mulher de um ficou com empregado e a outra morreu na fuga (Oliveira, 1979: pp.10-11)

Mas, cabe-nos indagar e explicar o que é a fricção interétnica - situação, representação e determinação conceitual. Ainda mais, como compreender tal fenômeno na perspectiva da gênese social do *habitus* referenciado no conflito entre Católicos e Protestantes, que concorrem entre si pela cristianização dos Koripako, presentes no território brasileiro, convertidos ao protestantismo há mais de 70 anos, sob a coordenação da missionária estudunidense Sophie Müller, da Missão Novas Tribos de origem norteamericana.

A discussão acadêmica no Brasil sobre a matéria em apreciação, inicialmente, começa no campo da sociologia depois foi redirecionada para psicologia e antropologia focada na temática da *Mudança cultural e questões identitárias*. Na antropologia os estudos se desenvolveram muito mais porque contou com amparo do projeto de pesquisa qualificado como *Estudo de áreas de fricção interétnica do Brasil* remontando aos anos 50 do século passado, com incentivo do Centro Latino-Americano de Pesquisa em Ciências Sociais apoiado pelo Museu Nacional da Universidade do Brasil e do Conselho Nacional de Pesquisa, tendo na coordenação dos trabalhos o professor Roberto Cardoso de Oliveira, anteriormente citado. Na introdução do projeto está expresso que suas ações estarão voltadas para “descrição e análise das RELAÇÕES DE FRICÇÃO entre índios e não-índios, engendradas pelo contato interétnico” (Oliveira: 1972, p. 127).

Ademais, o projeto de pesquisa destaca dois aspectos que visam estimular a imaginação do pesquisador quanto à:

1. Investigação de um processo que norteiam a passagem da ordem tribal à ordem nacional em que se transfiguram ou tendem a se transfigurar as populações indígenas;
2. Trata-se de um estudo de situação, tomada como *totalidade sincrética* quer dizer, situação de contato entre duas populações dialeticamente *unificadas* através de interesses diametralmente opostos. Em pauta, a questão da alienação do índio e do próprio homem nos trópicos.

Esses aspectos sintetizados por nós exigem que o pesquisador e estudioso analise os fatos a partir do seu contexto histórico da trama das relações interétnicas, considerando o sistema de exploração e de devastação impostos aos indígenas em determinada região, concluindo com a seguinte máxima, como se fosse um divisor de águas: “Essa modalidade de estudo evitará qualquer ‘culturalismo’, tão a gosto da etnologia tradicional” (Idem: pp. 127-128).

Quanto ao conceito norteador de *Fricção interétnica*, bem como suas determinações, fazemo-nos representar aqui quanto ao:

Contato entre grupos tribais e segmentos da sociedade brasileiras caracterizados por seus aspectos *competitivos* e, no mais das vezes, *conflituosos*, assumindo esse contato muitas vezes proporções “totais”, i.e., envolvendo toda a conduta tribal e não-tribal que passa a ser moldada pela *situação de fricção interétnica*. Entretanto, essa ‘situação’ pode apresentar as mais variadas configurações, todas elas definidas pelas características acima mencionadas. Dêsse modo, de conformidade com a natureza socioeconômica das frentes de expansão da sociedade brasileira, as situações de fricção apresentarão aspectos específicos. (Idem, p.128).

No entanto, antes da Antropologia arvorar-se com estudos sobre *Relações interétnicas*, contrapondo-se as teorias da aculturação, a sociologia já desenvolvia sob a coordenação do professor Florestan Fernandes, na Universidade de São Paulo (USP), pesquisa sobre *Relações raciais ou Inter-raciais*, que segundo Cardoso “deram um novo avanço às teorias interétnico ou inter-racional no Brasil” (Idem, p. 25).

Nesse contexto, quem fez uma síntese compreensiva do desenvolvimento do conceito de *Fricção Interétnica* foi o professor João Pacheco de Oliveira (2004). que também foi orientando de Roberto Cardoso de Oliveira, no Museu Nacional, confira:

A expressão fricção interétnica indica uma das linhas primordiais de investigação existentes na etnologia brasileira. Em vez de tratar analiticamente as sociedades indígenas como totalidades fechadas e auto-explicáveis em seus próprios termos, os pesquisadores dessa perspectiva enfatizam a necessidade de se entender os grupos indígenas em sua relação de incorporação à sociedade brasileira. Deve ser evitada uma analogia direta com o que representaram os estudos de aculturação para a antropologia norte americana e as pesquisas sobre contato cultural (cultural contact) e mudança social (social change) para a antropologia britânica. A conceituação de fricção interétnica surge da discussão e da crítica dessas abordagens, pretendendo justamente desenvolver um modelo analítico alternativo mais adequado ao estudo da realidade indígena brasileira.” (Dicionário de Ciências Sociais, Fundação Getúlio Vargas (FGV, 2004⁴).

Na oportunidade, estamos focados na análise e compreensão das estratégias de pesquisas sobre as relações interétnicas em contraponto a visão culturalista que Darcy Ribeiro o qualificou de *tolice norte-americana*. A citação darciana encontra-se no *Prefácio de Encontro de Sociedades: índios e brancos no Brasil*, de Eduardo Galvão (1979), onde o combativo antropólogo enumera os fundadores da antropologia exaltando o denso trabalho de Galvão, com ênfase na região do Alto Rio Negro, no estado do Amazonas.

Este e outros questionamentos podem ser também mensurados numa análise mais ampla para ser compreendidos no campo das ciências sociais tendo a cultura como chave de leitura da história, bem como também suas reconfiguração, como o fez Sahlins (1997), em seu texto

⁴ Disponível em: <https://jpoantropologia.com.br/wp-content/uploads/2024/06/JPOC-friccao-interetnica.pdf>. Acesso em: 7 de julho de 2025.

seminal, “*O pessimismo sentimental*”: “Em lugar de celebrar (ou lamentar) a morte da ‘cultura’, portanto, a antropologia deveria aproveitar a oportunidade para se renovar, descobrindo padrões inéditos de cultura humana” (Sahlins: 1997, p. 58).

O combate contra as teorias da assimilação e do culturalismo presentes nas análises dominantes dos pensadores coloniais e ou do capitalismo no Brasil, particularmente na Amazônia, fez com que busquemos novos parâmetros de leituras no campo da sociologia crítica recorrendo aos estudos do professor Florestan Fernandes (1975) que disserta sobre o desenvolvimento das ciências sociais com pioneirismo na *Investigação etnológica no Brasil e outros ensaios*, destacando temas centrais relativo às culturas indígenas, afro-brasileiras e camponesas, vejamos:

1. *Mudança cultural* como foco de interesses teóricos, primeiramente reconhecido de forma empírica. Em suma: “A investigação da mudança cultural em comunidades indígenas se defronta com certas dificuldades teóricas, criadas pelo número de variáveis que intervêm de forma própria em cada uma das culturas ou que produzem efeitos diferentes, conforme as condições regionais de contato dos indígenas com outras populações brasileiras” (Fernandes: 1975, p. 145).
2. *Campo religioso* diz respeito ao xamanismo, magia, religião e mitologia em diferentes contextos culturais. Nesse tema, Fernandes nos remete para um dos estudos clássicos da *Aculturação Indígena* de autoria de Egon Schaden (1969) que recortamos seletivamente para analisar o problema em estudo: “Há no Brasil afora outras tribos submetidas à propaganda do Cristianismo concomitantemente por missionários católicos e protestantes. São ainda muito poucos os nossos informes para sabermos em que medida vale para elas, *mutatis mutandis* (...). Um ponto que, no entanto, se afigura bastante claro é que a motivação para o índio se filiar a qualquer das igrejas lhe advém primariamente de interesses extra-religiosos (...). A função reivindicativa do protestantismo, que em suas pregações tanto insiste na igualdade de todos os homens perante Deus, representa naturalmente um forte apelo aos espíritos de gente que como os índios brasileiros em geral sofre constante discriminação. Fácilmente, assim, a filiação ao credo assume a forma de um protesto social, fenômeno que se manifesta com evidência na área do Rio Içana, onde, como adiante se verá, a atitude reivindicatória de protestantes messiânicos, por sua vez nutridos pela situação econômica e socialmente desfavorável do silvícola face aos padrões brancos (Shaden: 1969, pp. 239-240).
3. *Organização social*, por ser difuso e complexo tal estudo, o mestre Florestan Fernandes (1975) enumera algumas contribuições que tentam reelaborar materiais

acumulados através de investigações etnológicas prévias, quando os autores referenciados evidenciam as ricas perspectivas teóricas abertas pelas monografias de Nimuendajú (pioneiro da etnografia no Brasil). Outras procedem ao levantamento de terminologias de parentesco ou procuram focalizar temas relativos à organização do sistema de parentesco ou de outros aspectos da organização social, por exemplo a posição social da mulher na sociedade; aspectos do comportamento masculino associados à instituição da casa dos homens. Em destaque, as pesquisas de Claude Lévi-Strauss realizadas entre os Bororo e os Nhambiquara.

4. Os aspectos relevantes acima resultam de uma leitura complementar seletiva circunscrita a temática da *Mudança Cultural e suas Relações de Poder*, contemplando diretamente os objetivos propostos em nosso projeto de pesquisa, centrado na expansão do cristianismo na Amazônia marcado pelo conflito interétnico entre Igreja Católica e Protestante que disputavam entre si a conversão dos Koripako para o grêmio do cristianismo. Enquanto isso, os Baniwa, da mesma família linguística Aruak, do Baixo e Médio Içana aceitavam o Catolicismo aderindo aos padres Salesianos. Os Koripako do Alto Içana, por sua vez, na década de 50, convertiam-se ao Protestantismo da MNT/EUA sob as ordens da “Dona Sofia” como era conhecida entre eles a norteamericana Sophia Müller, vinda da Colômbia, descendo o Içana abaixo até o Brasil.

Os temas acima investigados encontram-se intrinsecamente embricados no campo das ciências sociais, como mostra-nos em sua tese de doutorado, o professor Roberto Cardoso de Oliveira (1968), a respeito das estratégias dos povos indígenas em determinada situação de conflitos sob a mira do patrão ou do mandante das frentes expansionistas. Em outras palavras, o povo “pode atingir os mais altos níveis do processo aculturativo, sem que seus membros percam sua identificação étnica, conservando-se índios – muitas vezes e paradoxalmente - para poderem sobreviver” (Oliveira: 1968, p. 228). A defesa de sua tese foi na USP, no ano de 1966, sobre *Urbanização e Tribalismo: a integração dos índios Terena numa sociedade de classe*, tendo à frente da banca o professor Florestan Fernandes, presidente da comissão examinadora com a participação dos professores Herbert Baldus, Fernando Altenfelder da Silva, Gerardo Lebron e Egon Shaden.

Entretanto, no Amazonas, na área cultural Rio Negro, as relações interétnicas entre povos indígenas e *civilizados*, segundo consta nos estudos da Adélia Engrácia de Oliveira (1979), nos termos dos “Depoimentos Baniwa sobre as relações entre Índios e ‘Civilizados’ no Rio

Negro era pouco estudada em profundidade”. Por essa razão a pesquisadora que era orientanda do antropólogo Eduardo Galvão, recomendava-nos à época a leitura das obras de Arthur César Ferreira Reis (1940, 1944), Eduardo Galvão (1959, 1964 e 1970) e como fontes históricas básicas, entre outros autores, citava como referência, Aranha (1907); Azevedo (1907); Massa (1965); Nimuendaju (1950); Sampaio (1907) e Xavier (1907) (Oliveira: 1979, p. 1).

Além dos poucos estudos mencionados, parece-nos ser mais grave ainda a definição de uma etnologia ou antropologia brasileira a reclamar uma epistemologia política da etnologia do país (Castro: 1999, p. 110) e com a mesma acuidade e atenção, o professor apresenta-nos o seguinte paradoxo: “Acontece, naturalmente, que a ‘questão indígena’, que legitima tantas carreiras acadêmicas no país, não existe como tal para os índios. Para eles não há o ‘problema dos índios’, ou, por outra, um dos (maiores) problemas dos índios é o problema dos brancos” (Idem, p. 161).

Tal paradoxo vem sendo decifrado a partir das mudanças ocorridas nesse cenário visto que os próprios agentes indígenas conquistaram acesso às Universidades projetando os problemas que julgam necessários discutir e compreender no universo acadêmico, sem dúvida, marcados por correlação de forças, possivelmente em situação de conflitos seja na economia política, na religião ou no contexto socioambiental, entre outros campos de suas relações.

É o caso do estudo em pauta referente aos Aruak, particularmente Baniwa/Koripako, que desde os tempos coloniais na Amazônia brasileira são identificados genericamente com tal nomenclatura situados no cone sul das Américas no Alto Rio Negro/Içana, no município de São Gabriel da Cachoeira, envolvidos numa trama relacional configurada como “problema dos brancos” vivendo em conflito recorrente com as diversas frentes expansionistas promotoras de bens materiais e simbólicas marcadas pelo avanço nos seus territórios da guerra justa sob o regime de escravidão, barracão e do diretório pombalino mediados por empresas missionárias que avançam sobre o território desses povos sem dó e piedade.

Nosso desafio é partejar o novo, compreender que o campo em estudo é uma correlação de força, não se deixando seduzir pelas aparências do senso comum e muito menos pela reprodução do saber dominante dos acadêmicos e especialistas. Para isso valemo-nos dos ensinamentos de Bourdieu sintetizado por uma de suas intérpretes mais qualificadas, Paula Montero (1984), referindo-se às práticas de pesquisa no campo da antropologia ou das ciências sociais aqui configurada como uma maneira de olhar a vida social e de se colocar questões à luz de uma nova perspectiva além das fronteiras instituídas caracterizadas por uma prática dialógica:

Essa abordagem nos possibilita fazer perguntas sobre aquilo que não vemos, que não está instituído, que se move continuamente e que é ofuscado pelas grandes categorias, pela sociologia dos grupos, pela sociologia das instituições, embora eu considere

importante entender também o que e como as instituições produzem coisas e pessoas. É preciso combinar as perceptivas. Ainda acho que qualquer estudo antropológico tem que ter uma sensibilidade histórica, filosófica, levar em conta, na medida do possível, as dimensões sociológicas e políticas dos fenômenos⁵.

Com estas e outras questões é que pautamos nossa leitura sobre a relação, fricção ou sistema interétnico tendo como ferramentas a *teoria do campo* e do *habitus* de Bourdieu, visto que o campo, em particular, como bem explica Ortiz (1983) é um espaço “onde as posições dos agentes se encontram a priori fixadas. O campo se define como o *locus* onde se trava uma luta concorrencial entre os atores em torno de interesses específicos que caracterizam a área em questão” (Ortiz: 1983, p.19).

Em outras palavras, no campo ou na trama das relações entre índios e brancos; seringalista e seringueiro; missionários e índios; cristãos e gentis há múltiplos interesses em jogo entre os agentes. Trata-se de um processo relacional entre os atores impresso por ações em disputas marcadas por tensões e conflitos no campo religioso e, em se tratando do nosso caso de estudo ampliado, caracteriza-se pela expansão do cristianismo na Amazônia opondo-se ao xamanismo religioso dos Baniwa/Koripako. Mas, segundo Bourdieu (1983), sabe-se também: “Para que um campo funcione, é preciso que haja objetos de disputas e pessoas prontas para disputar o jogo, dotadas de *habitus* que impliquem no conhecimento e no reconhecimento das leis imanentes do jogo, dos objetos de disputas, etc.” (Bourdieu: 1983, p.89).

Nesse jogo, as cartas não estão marcadas, depende e muito das relações de forças entre os interessados, considerando ainda, as experiências, ações reflexivas, o capital acumulado das lutas anteriores capazes de orientar as estratégias dos agentes em campo a partir da sua especificidade em pauta: “O novo que está entrando e que tenta forçar o direito de entrada e o dominante que tenta defender o monopólio e excluir a concorrência” (Idem, p. 90).

Na releitura do Campo religioso feita por Bourdieu sobre a teoria religiosa de Max Weber consta na Introdução de a força do sentido da *Economia das trocas simbólicas*, a seguinte compreensão sobre a religião como um sistema de regras e normas, de um *habitus*, assim definido:

A religião serve interesses extra-religiosos na medida em que instaura um sistema de símbolos ordenados em torno de uma ética. Na verdade, não passa de um sistema de regras e normas, de um *habitus* que orienta as condutas e os pensamento dos leigos, de acordo com uma doutrina que justifica a ordem social prevalecente numa determinada sociedade. A eficácia desta doutrina acerca da ordem do mundo reside no fato de que retira do plano das relações sociais objetivas o arbitro e o controle desta ordem,

⁵ RENATA NAGAMINE; ARAMIS LUIS SILVA. A religião como língua franca: entrevista com Paula Montero. Revista de Sociologia e Política, Curitiba, v. 32, n. 83, p. 1-16, jan. 2024. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/PbXNJL3gH78PR5J7krVSN6B/?lang=pt>. Acesso em: 10 set. 2025. <https://doi.org/10.1590/1984-04382024e44031>

que passa a ser entendida como produto de uma vontade divina inacessível.” (Bourdieu: 1982, p. LIX).

O controle desta ordem resulta nas relações de poder e como se sabe o *habitus* “é gerador de estratégias que podem ser objetivamente afins aos interesses objetivos de seus autores sem terem sido expressamente concebidas para esse fim” (Bourdieu: 1983, p. 94). Sintetizando, passados mais de 70 anos, os Koripako adeptos do evangelismo protestantes continuam à frente da missão sob domínio e controle de suas lideranças tradicionais, conforme notas etnográficas do professor da Escola Municipal Indígena Duque Estrada, o Koripako Mário Gonçalves Luciano (2018), da comunidade Jerusalém, no Alto Rio Içana, território tradicional desse povo. Sabe-se que das estratégias adotadas no jogo concorrencial entre os agentes, os Aruak sofreram mudanças, apropriando-se de outros valores e bens que transpassam a economia de suas trocas simbólicas, como expõe o professor Aruak:

Troca de alguns aspectos culturais: no que diz respeito a organização social, em relação a liderança das comunidades, inicialmente, muitos que eram os caciques/capitães tornaram-se também os líderes principais da “igreja”, os antigos chamados animadores, muitos tornaram-se “diáconos”, muitos pajés-curandeiros, pajés-benzedores e xamãs se tornaram também líderes das igrejas. Percebe-se assim, até hoje que houve trocas que para o povo em geral, era como se tivesse mudado os nomes, permanecendo no senso comum as mesmas funções. Diminuição do uso dos instrumentos musicais tradicionais: Um dos instrumentos principais da Cultura tradicional Koripako era a flauta yapoloto, chamada também de Kowai (Jurupari, em língua geral), um dos seres mitológicos, filho do primeiro pajé chamado Ñapirikoli. Essa flauta recebe o nome de Kowai (Jurupari), porque segundo contam, o corpo desse ser era como que um tubo cheio de furos como a flauta yapoloto. E do mito desse ser, temos a origem do rito de iniciação envolvendo as chicotadas nos adolescentes, e nos homens que participavam do ritual também chamado de Kowai. Havia outras flautas também, e muitas dessas foram entendidas como associadas às festas de Kowai (Luciano: 2018, pp. 145-146).

Nesse campo religioso, com as devidas ressalvas, como bem analisou também a professora Paula Montero (2006) em sua obra *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*, a etnicidade resulta das lutas travadas pelos atores no contexto concorrencial ou sejam no campo das relações interétnicas. Isto compromete o capital cultural desses agentes marcados pelas relações difusas de poder em consonância com os interesses associados, assentados em determinadas estratégias no embate das disputas pela afirmação e domínio desse campo. O objetivo é impor seu modo de pensar, sentir e ver o mundo, consignado na construção do *Habitus*, com impacto direto nas culturas, afetando suas amarras convencionais. O que constitui uma mediação interativa, intercultural ou friccional, pautada numa reconfiguração que resulta na *reconstrução* com viés do culturalismo antropológico dominante da missão ou no *resgate* da ancestralidade dos povos indígenas, apropriando-se do discurso missionário, quando possível e a correlação de força permitir, assegurando sua etnicidade afirmativa enquanto agente

estruturante capaz de formar e orientar ação, como uma das propriedades conceituais do *Habitus* circunscrito num determinado campo político.

Tal orientação perpassa pela relação de poder quando os profanos, os leigos, neste caso, os Koripako, aliados aos Protestantes/MNTB, autenticando sua própria história no jogo de força junto à comunidade e aos agentes externos alheios à sua vontade. Feito isso, prosseguem com o movimento das ações que se espriam em mudanças, criando condições para que sua gente venha se firmar nos movimentos da cultura como um todo, diferenciando-se da prática da dominação e o controle dos corpos, buscando de toda forma negar o direito de alteridade com implementação de políticas de exclusão e desigualdade social, movido pela paixão de um mercador da fé amealhar mais e mais riqueza com saque e redução das culturas dos povos originários como prática de domínio do território, exploração, controle dos corpos e etnocídio.

Imerso nas leituras afins da *Gênese social do habitus* a partir da situação interétnica dos Koripako deparamo-nos com as notas etnográficas do Carlos Cesar Leal Xavier (2013) a descrever um fato que julgamos relevante quanto ao processo de afirmação da identidade centrada na ancestralidade Aruak, o senhor Marcelino Cândido Lino (Matiti) frente ao avanço do cristianismo no Içana, quando alerta seus *parentes* Koripako/Baniwa em alto e bom som, contrariando a prática da monogamia e censurando publicamente o comportamento dos convertidos, declarando-se como seguidor do seu herói fundador *Kowai* conhecido na língua geral como Jurupari:

O velho Matiti é um homem cercado de polêmicas, no rio Içana, e não é difícil entender por quê. Ele não se declara evangélico ou católico, afirmando seguir “a religião de Kowai”. Rejeita veementemente (e igualmente) padres e pastores, e vive segundo as chamadas ‘antigas tradições’. Ao mesmo tempo, Marcelino tornou-se um incômodo para as comunidades porque, além de optar por esse modo de vida, não o faz discretamente. Ao contrário, era comum – segundo informantes baniwa e koripako – que ele, nas antigas assembléias e reuniões, assumisse em alto e bom som essa opção e ainda admoestasse duramente os seus parentes, batendo no peito e dizendo: ‘Não há ninguém como eu no Içana! Tenho três mulheres e cada uma tem sua casa, sua roça, sua canoa! Eu sou o último homem do Içana!’. Antigamente não havia, entre os Baniwa, restrições à poligamia. Hoje, a monogamia é a regra e a prática comum (Xavier: 2013, p. 21).

O testemunho do *velho Matiti* como *último homem do Içana* é carregado de significados no campo da cultura material e espiritual – da ancestralidade Aruak -, podendo ser interpretado como uma resposta histórica ao cristianismo dos padres e pastores/católicos e protestantes contrários ao *habitus* Baniwa/Koripako, que sofreram todo tido de violência por manifestar sua tradição tendo inclusive suas Malocas queimadas e seus temidos Pajés perseguidos e desmoralizados. Mas, como sabemos:

Vários autores, notadamente Stradelli (1890,1929) referem-se à religião dos índios do Rio Negro, como centralizada em torno do culto de Jurupari, entidade sobrenatural identificada desde os tempos coloniais ao Diabo cristão. A associação desse ‘culto’ a um ritual secreto, manifestado nas danças de máscara e no uso de flautas, vedados ao conhecimento de mulheres, crianças e não iniciados, levou a uma concepção errada da religião tribal (Galvão, 1979, p.177).

O credo do velho Matiti ao cultuo do Jurupari amparado pelas notas etnográficos de Kock-Grünberg (2005), Nimuendaju In.: Athias (2015), Galvão (1979), Wright (1989, 1999) e o próprio depoimento do professor Koripako, Luciano (2018), dão veracidade aos fatos, denunciando a densidade demográfica da região marcada por sua diversidade etnocultural, seu processo de trabalho, bem como seu campo religioso diverso vivificado por suas cerimônias mitológicas capazes de regar suas relações e ordenar a vida dos povos originários que moram e vivem milenarmente nesta região transfronteiriça do Brasil.

O diferencial de nossa pesquisa não é mostrar tão-somente o desenvolvimento do conceito de situação, relação, fricção, contato, sistema interétnico, *Habitus*, entre outras categorias. Mas, quebrar o fetiche e demonstrar a caixa de ferramenta com todo o instrumental utilizado como matriz teórico-metodológica em sincronia com os ensinamentos de Bourdieu (2011) em sua Introdução a uma sociologia reflexiva: “A história concebida assim não está inspirada por interesse de *antiquário*, mas sim preocupada em compreender porque se compreender e como se compreender” (Bourdieu: 2011, p.35).

Trata-se de construir uma unidade compreensiva sustentada numa prática de correlação de forças capazes de interpretar, compreender e explicar tudo o que foi dito sobre o objeto da pesquisa numa perspectiva de se formular uma síntese com suas determinações teórico-metodológica: “Esta síntese consiste na combinação-conjunção exacta de dois tipos de elementos (ou determinações) de conhecimentos, a que chamaremos, por agora e para tornar clara a nossa exposição, elementos teóricos em sentido estrito e elementos empíricos ou, por outras palavras, conceitos (em sentido *strito*) e conceito empírico” (Althusser: 1978, p. 17-18).

Eis a razão de trabalharmos com o escopo de visão ou leitura da obra do Bourdieu porque faz da crítica uma denúncia de toda e qualquer forma de determinismo, preconceito e de reificações conceituais, chamando-nos para conferir os fatos além daquilo que já foi visto ou dito como se fossemos a encarnação iconoclasta das ciências sociais mergulhando nos clássicos e nas leituras afins promovendo com as partes interessadas um intenso diálogo na prática de um determinado campo de pesquisa circundado por conflitos e mediações.

Iconoclastas, entre outros que citamos no corpo desse trabalho, destacamos Florestan Fernandes e Darcy Ribeiro, que são sem dúvida os próceres das ciências sociais no Brasil em seus campos de trabalhos específicos. Professor Florestan Fernandes (1920-1995) é fundador

da sociologia crítica no Brasil. Suas pesquisas visavam compreender e combater as desigualdades, com foco na defesa do ensino público e a integração democrática de grupos não brancos e como deputado federal participou efetivamente da Assembleia Nacional Constituinte, combatendo a desigualdade de raças e exclusão social. Professor, antropólogo, ensaísta, Darcy Ribeiro (1937-1997) é um dos iconoclastas mais conhecidos no mundo, contribuindo em diversas frentes, do indigenismo, da educação pública e da identidade nacional, culminando na formulação de políticas públicas, na criação do Museu do Índio, na fundação da Universidade Nacional de Brasília, nos Centros Integrados de Educação Pública do Rio de Janeiro; uma de suas últimas obras em destaque é "O Povo Brasileiro" e a aprovação da nova Lei de Diretrizes e Bases da Educação Brasileira. A Lei 9.394, promulgada em 1996, conhecida como Lei Darcy Ribeiro.

Quanto ao embate contra a antropologia colonial no Brasil, Darcy Ribeiro argumentava que o pesquisador (a):

Não podia ser mais um agente colonizador que, escondido atrás da neutralidade da ciência (...), não estabelecendo compromissos éticos com a continuidade das instituições e costumes que estuda, assim como com o bem-estar e a dignidade dessas coletividades. Em uma linguagem direta e contundente, ele dizia que o antropólogo não podia ser um “gigolô de índio” (...) <https://www.seer.ufal.br/index.php/revistamundau/article/view/10084>

Tal epíteto, que Darcy Ribeiro atribuiu aos antropólogos descompromissados com o bem-estar e a dignidade dos povos indígenas, numa perspectiva colonizadora, teve ampla repercussão no Amazonas também, principalmente no governo Gilberto Mestrinho (1983-1987), que se apropriou da fala darciana para acusar a todas e todos que lutavam pela causa indígena e em defesa da Amazônia como “gigolô de índio”. Somos testemunho do avanço dessa política de governo contra os povos indígenas em benefício das mineradoras e da devastação das florestas. Entretanto, é necessário que se diga que Darcy Ribeiro, fez tal declaração numa entrevista barulhenta datada de janeiro de 1979 ao jornalista Edilson Martins, predicando ao médico sanitarista Noel Nutels, a autoria de tal qualificação e o contexto em pauta era o Parque Nacional do Xingu onde Dr. Nutels conhecia muito bem:

O que determina se o índio mantém ou não mantém a sua cultura não é uma decisão do índio. É a presença ou não da civilização (...). A tendência nossa era de isolar (...). Então eles têm que ser preparados para esse contato. E a única forma de preparar é ter funcionários adequados, com atitude indigenista, é ter cientistas que mereçam este nome, e que não sejam gigolôs de índios, como diz Noel Nutels. Mas é preciso sobretudo que os índios assumam seu próprio destino, e que só eles decidam suas lideranças. Uma das formas disso é criar professores bilingues (Encontro com a Civilização Brasileira, v. 12: 1979: p. 98).

Essa “conversa”, como o próprio autor qualificou a entrevista é uma peça vestibular do avanço do capitalismo na Amazônia sob as botas do governo militar (1964-1985), como bem

documentou Shelton Davis (1978) em “Vítimas do Milagre”. Na entrevista em tela além de analisar esta conjuntura, Darcy Ribeiro foca também na formação dos profissionais quanto à ação da política indigenista, bem como na responsabilidade dos antropólogos brasileiros para não serem qualificados como mais uma das frentes expansionistas do capitalismo na região. Assim, afirmava com veemência a respeito da história da Antropologia no Brasil exaltando sobremaneira o trabalho do seu mito fundador Curt Nimuendaju:

Um alemãozinho que sai da Alemanha, na primeira década do século (20), sem curso universitário, mas com um conhecimento enorme, chega ao Brasil e vai estudar e conviver com os índios Guarani, no Sul de Mato Grosso e em São Paulo. Lá os índios o batizam e ele era Kurt... que substitui para Kurt Nimuendaju. É uma palavra, que os índios deram a ele; significa construtor de casas, mas num sentido de casa, que ampara, que protege. Ele adotou esse nome. Esse homem viveu depois 50 anos dedicados aos índios. A obra de Nimuendaju sozinha é mais importante do que a obra de todos os etnólogos brasileiros juntos (Idem, pp. 92-93).

Para João Pacheco de Oliveira, a obra do professor Darcy Ribeiro marcada por críticas a academia, ao governo militar, civil ou democrático deve ser compreendida no seu devido contexto situada num intenso diálogo com um grupo de antropólogos brasileiros que:

(...) lhe eram contemporâneos (sobretudo com a obra de Roberto Cardoso de Oliveira, que apoia a teoria do contato interétnico em outros pressupostos teóricos), bem como com as propostas do chamado Grupo de Barbados. As últimas décadas colocaram na ordem do dia a revisão de procedimentos para o exercício do trabalho do antropólogo, buscando dissociá-lo das categorias e práticas do colonialismo e estabelecer novas bases para a disciplina. É dentro deste movimento, acredito, que uma retomada da produção e das intervenções de Darcy Ribeiro deve ser realizada, pois ele aponta para os cientistas brasileiros uma direção original e crítica – a de uma ciência social consciente de seu enraizamento em uma conjuntura histórica específica (vide PACHECO DE OLIVEIRA, 2016d), preocupada com o exercício da pesquisa empírica e com a elaboração teórica comprometida com os grupos sociais desfavorecidos (<https://www.scielo.br/j/rs/a/PbXNJL3gH78PR5J7krVSN6B/?format=pdf&lang=pt>).

A referência sobre o Grupo de Barbados feita acima por Pacheco de Oliveira é importante porque Darcy Ribeiro teve grande influência na realização e resultado do “Simpósio sobre a fricção interétnica na América do Sul – Declaração de Barbados I” (Barbados, 25-30 de janeiro de 1971). Isto é, trata-se das amplas discussões e análise feitas com o grupo de estudo coordenado pelo professor Roberto Cardoso de Oliveira.

A Declaração de Barbados em seus enunciados afirma que o domínio colonial sobre as populações aborígenes faz parte da situação de dependência externa que a maioria dos países latino-americanos conserva face à metrópole imperialista:

Esta situação expressa em agressões reiteradas contra as sociedades aborígenes (...). Face a esta situação, os Estados, as missões religiosas e os cientistas sociais, principalmente os antropólogos, devem assumir as responsabilidades ineludíveis de ação imediata para acabar com esta agressão e assim contribuir para favorecer a libertação do indígena (Suess: 1980, pp. 19-20).

Mas é preciso considerar que o contexto desta discussão sobre Relações interétnicas e a gênese social do *habitus*, resulta das frentes expansionista incentivadas pelo governo federal contra o patrimônio dos povos indígenas. A exigir dos profissionais das políticas protetivas, da academia e agentes corporativos da sociedade democrática, dever e responsabilidade para defender, assegurar e garantir a autonomia dos povos indígenas do Brasil nos termos da Constituição Federal de 1988, nos artigos 231 e 232, quando garantem os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, o respeito à sua organização social, costumes e tradições, o direito à sua cultura e língua, além de assegurar a capacidade de acionar a justiça para defender seus interesses. Mais ainda, no Art. 20, XI, que classifica as terras tradicionalmente ocupadas pelos indígenas como bens da União.

A compreensão desse processo numa perspectiva da Dialética do *habitus* como uma síntese das múltiplas determinações da verdade objetiva no campo social, não nos é dada, determinada ou prescrita por uma tradição carismática a projetar aos Céus seus desejos, sonhos e esperanças. Não, a verdade são os fatos históricos, suas relações concretas e reais *hic et nunc* tais como o fenômeno da Conversão dos Koripako ao evangelismo protestante na Amazônia sob uma ordem social seguida por uma estratégia resultante da convergência de forças entre Católicos, Protestantes e os próprios agentes Koripako na trama em disputa pelo controle e gestão do seu campo religioso.

Nesse sentido, a objetividade dos fatos requer que saibamos que: “Toda análise de fenômenos culturais é necessariamente análise da dinâmica cultural, isto é, do processo permanente de reorganização das representações na prática social, representações estas que são simultaneamente condição e produto desta prática.” (Durham: 2004, p. 231).

E sob a salvaguarda teórico-metodológica de Bourdieu pode-se afirmar categoricamente que essa reorganização na prática social é histórica, sem dúvida alguma, porque: O *habitus* produz as práticas individuais e coletivas (...), garante a presença ativa das experiências passadas que, depositadas em cada organismo sob a forma dos esquemas de percepção, do pensamento e de ação, tendem, de forma mais segura que todas as regras formais e que todas as normas explícitas, a garantir a conformidade das práticas e suas consistências ao longo do tempo (Bourdieu: 2009, p.90).

Da oficina desse capítulo nos valemos de vários recursos instrumentais para chegarmos a sua forma final, sendo muito mais do que uma peça a ser trocada de uma máquina em movimento, trata-se de um conjunto articulado, perseguindo estrategicamente determinada forma na compreensão da temática em estudo movido por objetivos concebidos a partir da experiência etnográfica “como um campo articulado pelas tensões, ambiguidades e indeterminações do

sistema e relações do qual faz parte” (Clifford: 1998, p.10), tendo por ambição a compreensão do evento na forma das Relações Interétnico dos Koripako e a Gênese social do *habitus*.

As tensões fazem-se presentes no curso das ações do trabalho quando o evento se transforma em espetáculo. Quero dizer que o estudo de caso, enquanto evento, encontra-se circunscrito a especificidade material e simbólica da problemática contextual em atenção à Expansão do Cristianismo no noroeste da Amazônia, com representação na Conversão dos Koripako ao evangelismo protestante, a exigir leituras reflexivas afins para discutir e compreender o fato sem a pretensão de exauri-lo e muito menos enquadrá-lo como se fosse uma totalidade sistêmica. O espetáculo por vez configura-se como explosão das manifestações diversa decorrente das correlações de forças, bem como também da capacidade e habilidade dos agentes na trama cultural buscando a legitimidade de seus interesses e do seu posicionamento no campo social. Nessa tensão relacional marcada por suas variáveis quanto à distribuição do capital cultural: “A dialética das condições e dos *habitus* é o fundamento da alquimia que transforma a distribuição do capital, balanço de uma relação de forças, em sistemas de diferenças percebidas, de propriedades distintivas, ou seja, em distribuição de capital simbólico, capital legítimo, irreconhecível em suas verdades objetivas” (Bourdieu: 2007, p. 164).

Para a consecução do projeto valemo-nos, não só da experiência e observação acumulada da prática de campo como também do entendimento de que: “Uma teoria é como um caixa de ferramentas. Nada tem a ver com o significante. É preciso que sirva, é preciso que funcione” (Foucault: 1986, p. 71). Esta lição servi-nos como um dos mandamentos mais eficazes da prática de pesquisa relativo ao processo de abstração do problema que construímos num determinado cenário em movimento e que acreditamos que somos capazes de apreender e compreender nas suas múltiplas determinações. Sabedor de que a vontade não impera quando as ferramentas não são eficazes. Resta-nos somente ouvir o grito do pesquisador que faz da pesquisa sua prosa e verso com o seguinte chamado: “Chega mais perto e contempla as palavras/ Cada uma/ tem mil faces secretas sob a face neutra/ e te pergunta, sem interesse pela resposta pobre ou terrível, que lhes deres: Trouxeste a chave?” (Andrade: 1982, p.157).

Eis a questão, quando se define enfrentar a realidade como agente participativo do processo de uma formação social capaz de se posicionar numa trama determinada no diagrama das relações de pesquisa, analisando a Conversão dos Koripako na perspectiva da formação do Campo Religioso para compreender e desvendar novos horizontes sociológicos sobre a problemática em estudo.

Capítulo II

CONVERSÃO RELIGIOSA DOS KORIPAKO E TRANSFORMAÇÕES CULTURAIS

Trata-se da formação e do alargamento do campo religioso dos Koripako resultante da situação de contato marcada por tensão, conflito e disputa a se manifestar pela complexidade das relações cognitivas, simbólicas e políticas entre os atores em cena mediada por representações ontológicas e cosmológicas no curso da história sob a compreensão metodológica de que "mito" e "história" deveriam ser tomados como "modos distintos de consciência social" podendo, inclusive, caminhar juntos nas situações de contato intercultural e/ou relação interétnica como ensina Márnio Teixeira Pinto, um dos colaboradores do denso trabalho organizado por Bruce Albert e Alcida Ramos (2002), sob o título, *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*.

A compreensão do fenômeno religioso que o chamamos de Conversão dá-se em articulação com a história do contato dos Koripako, que ainda hoje, genericamente são chamados de Baniwa, inclusive, por alguns especialistas. No entanto, para o doutor em linguística, o Koripako Thiago Gonçalves “é um conceito incorreto” porque na verdade: “A etnia Baniwa Koripako é formada por vários grupos ou clãs diferentes que formam a população de localidades dos rios Içana e Guainía, na região do Alto Rio Negro, entre as fronteiras do Brasil, da Colômbia e da Venezuela” (Gonçalves: 2023, p. 20). O linguista para dar sustentação a sua tese apresenta-nos também a diversidade linguística da região, visto que: Na escola de Tunuí, segundo Augusto Gonçalves (2018), é normal única pessoa falar no mínimo três línguas: Baniwa, Coripako e português” (Idem, p. 52).

Sabe-se, portanto, que desde 1903, na literatura etnográfica, Kock-Grünberg (2005) já havia mostrado sinais diacríticos identitário dos Koripako frente aos Baniwa, assim designados genericamente. Na verdade, ambos os povos se identificam de forma convergente quanto à sua religiosidade relativo à criação do mundo como grande feito de *Nhiãperikuli*, o criador e transformador, aquele que encontrou o pariká: “um dos eventos mais significativos da criação. Pois, sem o *pariká*, *Nhiãperikuli* não podia ‘ver’ – a visão sendo um dos poderes mais fundamentais dos pajés - e portanto não podia fazer/transformar/criar” (Wright: 2019 https://foirn.org.br/wp-content/uploads/2019/04/HISTORIA_INDIGENA_E_DO_INDIGENISMO_NO_AL.pdf (p.169) .

Por sua vez, Robin Wright também analisa o *caapi* como uma das principais substâncias estimulantes capaz de revelar as experiências proféticas da ancestralidade Koripako/Baniwa, potencializando os feitos do mito criador. Pela importância destas substâncias para os rituais

xamânicos somos levados a apresentar sua morfologia, bem como também o preparo desses produtos para o consumo dos xamãs, pajé e/ou matiara: “O *caapi* é uma bebida do cipó Bonisteria caapi. Infusão de casca previamente socada num pilão especial, mal diluída em um pouco de água. O *Parika* é um pó extraído da fruta do paricazeiro, torrada e socada, para ser aspirada pelas narinas por meio de um implemento especial, feito de ossos de pernas de aves, ou para ser insuflado, reciprocamente, quando tomado em cerimônia. (Ribeiro: 1995, pp. 239-242).

A força dessa tradição expressa no campo religioso Koripako/Baniwa é capaz de legitimar a organização social desses povos centrada no xamanismo Aruak como um corpo de regras regidos pelos profetas e autenticados por suas visões transcendentais capazes de “fazer, transformar e criar” – bem como, seus modos de pensar:

Ambas as substâncias são verdadeiras fontes de poder que, sem exagero, produziram mudanças históricas na sociedade Baniwa. Cabe então examinar os significados culturais atribuídos a elas para, em seguida, compreender como influenciaram as visões proféticas (...), os rituais de dança e de iniciação – o de iniciação é uma das expressões mais complexas da religiosidade Baniwa e envolvia o uso de flautas sagradas, e cânticos conhecidos somente por especialistas que podemos chamar de sacerdotes - são celebradas apenas nas poucas comunidades católicas do alto Aiary. Nas comunidades ‘crentes’ que são predominantes nos rios Içana, Cubate, Cuiary, e boa parte do Aiary, o ciclo de encontros evangélicos (Santa Ceias e Conferências) tem substituído completamente as festas de dança, pudali (Wright: 2019, p. 168).

Quanto à compreensão da religião dos Koripako/Baniwa, impressa nas práticas materiais e espirituais do xamanismo Aruak, valemo-nos dos primeiros estudos sistemáticos sobre a vida religiosa dos Baniwa a partir de 1980, com as publicações de Robin Wright amparadas em várias pesquisas etnográficas sobre a religiosidade desses povos enquanto registros das narrativas de seus interlocutores indígenas e sustentadas pela documentação em estudo. Sabe-se também que Wright dedicou a maior parte da sua carreira a pesquisar as experiências religiosas, passadas e contemporâneas dos Baniwa, trabalhando principalmente entre as poucas famílias não convertidas ao cristianismo evangélico, estudando em detalhes as interfaces do xamanismo Baniwa. Nessa jornada interessou-se em particular “pelos movimentos proféticos do final do século XIX e início do século XX, que eram liderados por poderosos xamãs que se apropriavam de certos símbolos cristãos (Wright, 2005; Wright; Hill, 1986); pela cosmologia e pelos rituais Baniwa (Wright, 1998, 2013); pela ambivalência do xamanismo (Wright, 2004a) ou por sua relação com o cristianismo (Wright, 1999, 2009)”, é o que nos informa a pesquisadora francesa (Capredon: 2018: p.111).

O xamanismo Aruak tão perseguido e amaldiçoado pelos missionários é ressignificado nas práticas estruturantes articuladas com a vida pessoal e social enquanto expressão do seu

universo cosmológicas com um grande acervo de narrativas mitológicas, saberes botânicos e ecológicos, ritos de passagem, rezas e danças, rituais de cura, entre outros determinantes, são formadores do campo religioso do povo Koripako/Baniwa. De toda forma, “parece constituir, para retomar uma expressão usada por Jean-Pierre Chaumeil (1983, p. 318) na sua monografia sobre o xamanismo dos Yagua da Amazônia peruana, a “pedra angular” da sociedade. Wright (2004b, p. 380) a considera como uma “instituição” que, antes do movimento de conversão ao evangelismo, exercia uma “influência central em todas as aldeias” (Idem: 112).

A bem da verdade, antes dos Protestantes, Curt Nimuendaju, em março de 1927, foi convidado por Bento Lemos, administrador da Inspetoria do Serviço de Proteção dos Índios (SPI) no Amazonas e Território do Acre, para coordenar a expedição Alto Rio Negro com objetivo de documentar a situação em que se encontravam os índios das cabeceiras desse rio. Dessa viagem prospectiva resultou o relatório etnográfico sobre o Reconhecimento dos Rios Içana, Ayari e Uaupés.

Em adendo a esse documento seminal, Nimuendaju, numa de suas Cartas, datada de 22 de junho de 1927, destinada ao amigo Carlos Estevão de Oliveira, denunciava o quanto os missionários são verdadeiras “bestas”, então vejamos: “Os padres salesianos que na sua intolerância extirpam sistematicamente tudo que difere da chamada “civilização cristã” proibindo a construção de malocas, o uso do caxiri, do trocano, dos enfeites de penas e de pedras, as danças e o cultuo de Jurupari. Bestas!” (Museu Nacional de Etnologia: 2000, p. 111). Ademais, faz constar também em sua Carta que:

A decadência da cultura indígena é espantosa; todos para isto se coligam: os colombianos que espezinhando e vitimando o índio pela maneira mais bárbara, lhe tiram o último vestígio de brio e consciência, os brasileiros com a sua mania de “civilizar” índios, cujo ideal é fazer deles “leitores” e cuja prática consiste principalmente em arrumar-lhes nas costas um débito e cobrá-los depois por bem ou por mal (quando não enveredam pela mesma senda dos colombianos). (Idem: p.110).

Examinar a configuração e a formação desse novo campo religioso dos Koripako especificamente a partir de sua conversão ao cristianismo evangélico, significa analisar o conflito entre Católicos/Salesianos *versus* Protestante/Evangélicos como fato decorrente da chegada da missionária norteamericana Sophie Muller, *New Tribes Mission/EUA*, vinda da Colômbia para o Brasil por meio do Rio Içana, confrontando-se com os padres Salesianos, que também disputavam “almas” dos indígenas para o rebanho de suas instituições. De imediato, os Salesianos, enquanto um dos instrumentos do governo de então, denunciavam aos aparelhos de controle do Estado a presença da missionária em território brasileiro, como afirmamos anteriormente, ser o protestantismo um perigo iminente a fé e a segurança ou soberania nacional.

O Conflito, a guerra ou tensão, como queiram chamar os intérpretes da trama das relações interétnicas dos Koripako/Baniwa contra os patrões, comerciantes, regatões, militares e, especificamente relativo aos missionários, concentrava-se no Alto Rio Içana, na região do Alto Rio Negro, na tríplice fronteira, com ressonância no estado do Amazonas. O ano era de 1949 e os atores em disputas são os padres Salesianos contra a missionária Protestante Sophie Muller, sendo mais tarde identificada como uma das principais referências da NTM/EUA, legalmente constituída no Brasil em 1953, batizada como Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB). Significa dizer que a partir de 1950, os Koripako/Baniwa começaram a ser assediados agressivamente por missionários estadunidenses com propósito de convertê-los a cristandade, bem como também pelos padres Salesianos.

Os Salesianos, por sua vez, com referendo do Estado brasileiro, decidiram arregimentar força de trabalho indígena para construir uma base missionária em Assunção do Içana, no ano de 1953, como se fosse um “pelotão da fé” antirreforma, capitaneado pelo padre Jose Schneider, escolhido especialmente por seus superiores para este combate, lembrando ainda, que os Católicos estão presentes no Rio Negro e seus afluentes desde o século XVII, os Salesianos, em particular, a partir de 1915; mas, a guerra contra o protestantismo no Alto Içana intensifica-se nos anos de 1950 quando:

Os católicos, por sua vez, já tinham estabelecido uma base no baixo Içana, a missão de Assunção em Carara-poço, dirigida inicialmente por José Schneider e em seguida por Carlos Galli, com vários outros padres os substituindo por períodos curtos. Durante os anos, os católicos tentavam, embora sem sucesso, de abrir caminhos catequéticos nas áreas de aldeias Baniwa dominadas pelos protestantes. Uma leitura cuidadosa dos diários da missão salesiana durante os últimos 40 anos revela uma seqüência de estratégias para trazer os Baniwa para dentro do rebanho católico - em sua essência por tentar criar um novo conjunto de alianças com os militares brasileiros que poderiam de fato remover os protestantes de seu lugar privilegiado. Nessa luta para as almas dos Baniwa, os missionários Salesianos e Protestantes desde o início da década dos 50 até o meado dos anos 60 travaram guerras de propaganda que forçaram o S.P.I. a intervir e finalmente os militares a removerem os pastores protestantes da área (Wright: 2019, pp. 240-241).

Dessa feita, o campo religioso Koripako/Baniwa, não sendo linear, é formado por múltiplas representações imersas no passado e presente conectados por diversos mundos como um dos tipos de xamanismo sul-americano, vejamos:

Existe, contudo, uma conexão entre o passado *oopidali* e o presente, por meio de rituais (curas xamânicas, danças coletivas e rituais de iniciação), por exemplo, que anulam distinções temporais e colocam os vivos em contato com o tempo primordial. Na vida cotidiana também há várias ocasiões (sonhos, profecias, presságios) em que o mundo mítico se revela no presente. A temporalidade desse mundo mítico é inseparável de sua localização espacial no cosmo. Este é concebido como uma série de níveis interligados, desde o "Outro Céu" (*apakwa eenu*), o mais elevado, mundo do primeiro ser e Criador *Nhâperikuli*, até o "Lugar de Nossos Ossos" (*wapinakwa*), abaixo do mundo dos humanos (*hekwapi*), e onde seres "que nunca nasceram" se encontram. O mundo atual da humanidade é concebido como "Mundo do Meio" (*hekwapi*

pamudzua), entre o passado primordial e "os que nunca foram" (Wright In.: *Pacificando o Branco*: 2002, p. 448).

O xamanismo, portanto, é um fenômeno religioso tipificado por sua cultura como qualquer outra manifestação religiosa, por isso mesmo, na história geral das religiões encontramos diversas espécies tais como – siberiano, norte-americano, sul-americano, indonésio, oceânico etc. Enfim, o xamanismo ou melhor, “certo tipo de xamanismo”, como nos ensina Mircea Eliade (2002) pode ser estudado sob a ótica da psicologia, etnologia, história, entre outros campos específicos. Mas, o que nos interessa é o enfoque sociológico, visto que: “O sociólogo, por sua vez, preocupa-se com a função social do xamã, do sacerdote, do mago: estuda a origem do prestígio decorrente da magia, seu papel na articulação da sociedade, as relações entre chefes religiosos e os chefes políticos e assim por diante” (Eliade: 2002, p. 2).

É nessa perspectiva que buscamos entender e esclarecer essas relações complexas constitutivas do universo da conversão dos Koripako/Baniwa mediado por missionários Católicos e Protestantes entre xamãs, sacerdotes e cientistas sociais deparando-se com o terror, morte e resistência no horizonte da história como feitiçaria e o xamanismo como religião:

A esta altura deve ter ficado claro que a fé religiosa e a magia envolvidas nesse processo não são místicas ou programáticas e, certamente, não constituem uma adesão cega a uma doutrina ofusante. Constituem, ao contrário, uma epistemologia imagética que entrelaça a certeza com a dúvida e o desespero com a esperança, e na qual o sonho – nesse caso de pobres camponeses – reelabora o significado do imaginário de que instituições de classes dirigentes, tais como Igreja, se apropriaram, tendo em vista a tarefa de colonizar fantasias utópicas (Taussig: 1993, p. 166).

Nessa lida é que nos situamos também, na busca de se fazer uma “epistemologia imagética” na encruzilhada de um determinado tempo, espaço e lugar contrário ao interesse civilizatório colonial impulsionado, por sua vez, pela exploração do trabalho sob o jugo do sistema de Aviamento patronal do Barracão e Regatão regido por uma economia do terror experienciada por Koripako/Baniwa sob a alça de mira dos missionários cristãos. Esse é o quadro de extrema dominação em que se encontravam os indígenas à época. No entanto, no meio da escuridão e cegueira, a lucidez se faz notar na contestação do velho Matiti “cercado de polêmica” vociferava contra os padres e pastores identificando-se como seguidor da “religião de Kowai” (Jurupari), vivendo segundo ele de acordo com as “antigas tradições” manifestando-se publicamente, em alto e bom som nas Assembleias e reuniões, admoestando os convertidos Católicos e/ou Protestantes/crentes, vangloriando-se que: “Não há ninguém como eu no Içana! Tenho três mulheres e cada uma tem sua casa, sua roça, sua canoa! Eu sou o último homem do Içana!”.

Lembrando que no passado não havia, entre os Koripako, restrições à poligamia. Hoje, a monogamia é a regra e a prática comum por determinação das Igrejas (Xavier: 2013, p. 21).

A legitimidade dessas manifestações ganha autenticidade quando recorremos as anotações dos próprios pesquisadores Koripako que, valendo-se do recurso da autoetnografia procuram registrar eles mesmos, os próprios atores, a história da religião do seu povo tendo acesso as narrativas de suas principais lideranças quanto ao fenômeno da Conversão ao Protestantismo Evangélico e suas transformações no campo das organizações, estruturas sociais e universo cosmológico, bem como suas relações de poder:

As práticas e rituais do povo Koripako, eram parte integral da vida das comunidades antes da chegada da evangelização. Os Koripako viviam completamente imersos nessas tradições, sem conhecimento da noção de pecado, eles celebravam o Podaali e outras festas e rituais tradicionais. Essas celebrações percorriam as diferentes comunidades, começando em São Joaquim e seguindo para Warirambá e Jerusalém. Esses locais eram os principais pontos de encontro, funcionando como rodízio, de forma semelhante aos encontros evangélicos que ocorrem atualmente. Além disso, os parentes do rio Cuyari também participavam destas festividades. No entanto, a última festa e ritual realizados pelos Koripako, ocorreu na atual comunidade Jerusalém. Foi nesse encontro que os próprios líderes decidiram abandonar todas essas práticas, pois chegou um novo ordenamento trazida pela missionária, assim a primeira conferência evangélica que foi na aldeia de Warirambá promovida pela própria missionária. Ela começou ensinar o povo como organizar as conferências, como receber os visitantes, como comer no prato, divisão da alimentação, todas as novas práticas para serem adotadas pelo povo. A chegada da evangelização trouxe consigo a proibição dessas tradições, demonstrando que eram consideradas coisas relacionadas ao pecado (Mandú: 2025, p. 62).

O depoimento supracitado, data de 10 de fevereiro de 2024, é parte da entrevista do ancião Koripako Mateus Lourenço, do *clã Kapittiminanai* (quati), da Comunidade São Joaquim, do Alto Içana. O registro é do professor Koripako Esly Camico Mandu, que pertence ao *clã Koomada*, proveniente do pato, da comunidade indígena *Wakaphepani*, atualmente chamada Berrocal, localizada no Alto Rio Cuiari - afluente do Rio Içana - no Parque Nacional Puinawai, do Departamento de Guainia, na Colômbia.

Em sua percepção, o ancião Koripako, ordena o mundo a partir da sua compreensão - antes e depois da chegada da missionária Sophie Muller - vindo da Colômbia, no final de 1949, como consta no livro de propaganda da NTM/EUA de autoria da Sophie Muller, publicado nos Estados Unidos da América, sob o título *His Voice Shakes the Wilderness*, copyright © 1988. Na versão para o espanhol, em 2013, a autora é traduzida como Sofia Muller e o livro passou a se chamar *Su voz retumba em la selva*.

Um dos diretores da NTM/EUA, Jack Wyrzten, certa vez indagou a missionária Sophie Muller sobre as condições para o batismo dos indígenas. Ela respondeu, conforme consta na Introdução do livro que: “Devem mostrar evidência de uma vida nova — que nasceram de novo.

Se continuarem com sua feitiçaria, drogas e álcool, não sentimos que realmente tenham nascido de novo.” Na situação posta a conversão representa uma ruptura com a história cultural dos Koripako bem nos moldes da concepção do culturalismo colonial de acordo com a visão das políticas civilizatórias do branqueamento e da integração à sociedade nacional seguido das etapas da evolução social concebidas pelos pensadores das elites conquistadoras imperiais.

Embora, o diretor Jack Wyrzten queira imputar toda responsabilidade da Conversão dos Koripako a missionária Sophie Muller, sabe-se, porém, que se trata de um mandamento institucional da agência movida pelo messianismo de seu fundador Paul W. Flemming a inflamar seus exércitos para o domínio e conquista da mina espiritual que os povos tribais representam no expansionismo colonial: “Estes povos tribais vivem e morrem não só ignorantes da civilização como sem nada saber dos perigos que ameaçam suas almas e do Cristo que por eles morreu. Deverão continuar assim ignorados? (Gallois & Grupioni: 1995, p.10).

Esse é o brado retumbante que reverbera nas pregações do fundador da NTM/EUA, Paul Flemming, buscando de toda forma recrutar soldados para sua cruzada messiânica: “Naquela época, em 1944, não hesitei em me apresentar como candidata à Missão Novas Tribos” (Muller: 2013, capítulo 2). Portanto, “ide, então e ensina todos os povos... é o mote básico da NTM fundada em 1942, nos Estados Unidos da América do Norte, sob a liderança de Paul Flemming que cristalizou em sua experiência e em seus escritos a meta da agência alcançar as “Novas Tribos” também designadas como Brown Gold “o ouro de cor morena” (Gallois & Grupioni: *idem*, p. 9).

O fato extraordinário é que antes do evangelismo protestantes segundo o ancião Lourenço, os Koripako “viviam completamente imersos nessas tradições, sem conhecimento da noção de pecado, eles celebravam o Podaali e outras festas e rituais tradicionais”. Isto significa que eles tinham e ainda tem a sua própria tábua da lei regrada por sua religião xamânica que julga seus atos por esta regra decorrente da relação de mando, legitimamente constituída, em sua ordem cultural, como bem anunciava o velho Matiti, enquanto devoto fervoroso do culto de Jurupari: “entidade sobrenatural identificada desde os tempos coloniais ao Diabo cristão” (Galvão, 1979: p. 177).

As relações de mando e a legitimidade dessa ordem cultural encontra-se amparada na transcendentalidade dos Koripako representada no seguinte contexto teórico: “A situação de dominação está ligada à presença efetiva de alguém mandando eficazmente em outros, mas não necessariamente à existência de um quadro administrativo nem à de uma associação; porém certamente – pelo menos em todos os casos normais – à existência de um dos dois. Temos uma

associação de dominação na medida em que seus membros, como tais, estejam submetidos a relação de dominação em virtude da ordem vigente” (Weber:1991: p. 33).

O tema gerador em tela devo aprofundar quando trabalhar o próximo capítulo sobre a Igreja e o protagonismo dos Koripako. Por enquanto detenho-me no rito de iniciação, que é o batismo, enquanto porta de entrada para a salvação da humanidade, em cumprimento as promessas dos missionários da MNT/EUA que iniciaram a catequização dos Koripako, na Colômbia, na década de 1940, tendo à frente Sophie Muller, formada pelo Instituto Bíblico Nacional de Nova York, onde permaneceu por três anos em intenso estudo teórico e prático para a vida na selva Amazônica.

Aliás, “quanto à formação desses profissionais um dos maiores centros de missiologia dos Estados Unidos está radicado em Pasadena, California, na Universidade de Fuller. Seus membros são mestres na ciência da computação e analistas refinados das variáveis sociais que favorecem ou prejudicam a obra missionária” (Fernandes: 1980, p.131).

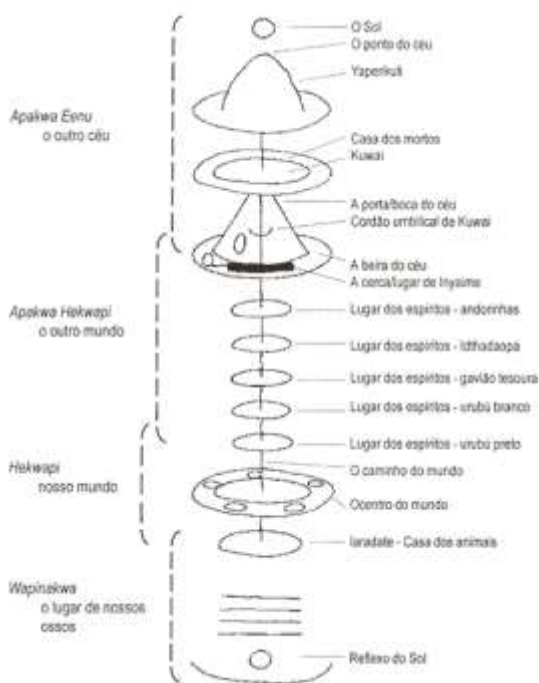
Essas informações fazem-se necessárias para contestar o acidental, o acaso, o chamado dos céus e/ou o milagre, como a MNTB quer que se compreenda a conversão dos Koripako/Baniwa. Trata-se na verdade de um planejamento focal destinado a combater a ignorância dessas “novas tribos”, em nome da civilização, imputando ao convertido a razão da morte do Cristo na perspectiva messiânica do pastor Flemming chefe de uma facção missionária na tríplice fronteira panamazônica.

Para realização desse trabalho a NTM/EUA fez um vultoso investimento quanto à tradução e edição dos Evangelhos e demais textos escritos na língua Koripako/Baniwa, Geral e Espanhola. Na arqueologia da pesquisa encontra-se entre os alfarrábios da missão o “Catecismo Muller” – instrumentalizado por Sophie Muller – composto por 35 perguntas e respostas em conformidade com a doutrina dos seus agentes, representando para os iniciados a porta de entrada para o “mundo dos crentes” que se faz por meio do batismo seguindo o rito da imersão nas águas como quisesse “mostrar para as pessoas que o pecado já morreu”. Em outras palavras significa “matar o pecado ou lavar o pecado”. Mas o que é o pecado? – E o iniciado deve responder na ponta da língua, como consta no Catecismo: “Não mentir, não roubar, não beber, não cometer crimes, não matar pessoas, não se prostituir, não falar más palavras, não rir com aqueles que falam bobagens à toa, não procurar mulher além da sua, não procurar homem além do seu, não adorar ídolos nem pajés”. Nessa resposta os pajés encontram-se no mesmo patamar dos santos devotados pela Igreja Católica.

Com a mesma determinação o inquérito batismal continua formulando outras questões de combate a transcendentalidade da cultura dos Koripako, vejamos: Você acredita no pajé,

you toca *kowai* [*'Kapa piwana cuwai'*]? You deixará que as crianças sejam benzidas? You deixará que elas usem pulseira [*'pipaca limoseu liinapa-naco'*, 'usar cordão em volta do braço'. Refere-se a pulseiras rituais (*'limoseu'*) que o pajé colocava nos braços dos pequenos, quando das antigas cerimônias de nomeação]? You já abandonou a bebida [*'irawadati'*], vai continuar dançando ainda [*'pirapacatoa'*]? You tem imagem de santo [*'santo jinapiam'*] ou medalha [*'medalia'*]? You ora aos santos? Será que é bom tomar banho junto com mulheres, no mesmo porto? Não. Temos que ir tomar banho longe delas. As mulheres também têm que tomar banho longe dos homens (Xavier: 2013, pp. 554-556).

O Catecismo é uma peça inquisitorial a combater a ontologia e a cosmologia dos Kori-pako/Baniwa é, sem dúvida, o que pretendem os fundamentalistas amparados por uma doutrina hegemônica a sustentar determinado ordenamento social e político de uma cultura ou de uma sociedade de Estado capaz de instituir uma política apocalíptica do pensamento único. Assim como os Aruak sofreram o jugo da colonização, os demais povos originários também enfrentaram e enfrentam a guerra civilizatória tendo em comum a transcendentalidade dos povos originários enquanto a criação do cosmos, da natureza e do homem como concebem os xamãs Baniwa na sua forma de pensar:



Fonte: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Koripako>.

A cosmologia, conceitualmente, é para filosofia a matéria prima do mundo epistêmico, como bem destaca o autor de *Os filósofos pré-socráticos*, primando pela maneira de pensar: “Não interessa aqui, aos nossos propósitos a leitura pura, mas sim conceitos que apesar de

expressos na linguagem do mito e por intermédio das suas personagens, não só do tipo mitopoiético, mas o resultado de uma directa, empírica e não-simbólica maneira de pensar” (Kirk e Raven: 1979: p. 1).

Para tanto, conceitualmente a cosmologia Koripako/Baniwa define-se a partir de sua composição em camadas (ver gráfico acima):

O universo é composto por múltiplas camadas, associadas a várias divindades, espíritos, e "outra gente". De acordo com o desenho de um pajé Hohodene (ver figura acima), o cosmos é basicamente composto por quatro níveis: Wapinakwa ("o lugar de nossos ossos"), Hekwapi ("este mundo"), Apakwa Hekwapi ("o outro mundo") e Apakwa Eenu ("o outro céu"). Um outro pajé elaborou um esquema mais complexo ainda, consistindo de 25 camadas: 12 de baixo da terra, e 12 acima. (...). Uma decorrência fundamental da cosmogonia baniwa é que o mundo está permanentemente manchado pelo mal, pela doença e pelo infortúnio. Os pajés o chamam de maatchikwe, lugar do mal; kaiwikwe, lugar de dor; ekúkwe lugar podre devido a tantos mortos apodrecendo debaixo da terra. Em contraste, os outros mundos do cosmos - principalmente o de Nhiäperikuli - são considerados lugares belos, sem doença, sem maldade, eternamente novo. Mas, como uma pessoa doente, este mundo de humanos precisa constantemente ser livrado do mal, da bruxaria e feitiçaria que as pessoas praticam e que levam a morte e sofrimento. Esse é o papel do pajé que são os "guardiões do Cosmos", e os rezadores que benzem o mundo nos rituais de iniciação, fazendo-o seguro para as novas gerações. Fonte: <<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Koripako>>. Acesso em: 26/12/2025.

A inserção desses estudos da cosmologia ou da transcendentalidade dos povos originários projetam-se muito além do campo religioso por se tratar de uma concepção holística encarnada numa práxis social; é o que explica o filósofo da ciência, Ambrosio Velasco Gómez, renomado professor da Universidade Nacional Autónoma do México a discorrer sobre o desenvolvimento cognitivo como formação:

(...) de um pensamento integral e holístico que orienta as pessoas e a comunidade, em suas ações cotidianas, a alcançar uma vida boa em harmonia consigo mesmas, com a comunidade, com a natureza, com o cosmos e com a divindade. Não se trata de um pensamento abstrato e transcendente tão desligado da ação, tampouco de um pensamento elitista, mas de um que se aprende e se interioriza na vida comunitária e que recupera a sabedoria dos ancestrais para buscar a felicidade pessoal e coletiva, o lekil kuxlejal (concepção pré-hispânica Maia) a vida boa ou, em termos aristotélicos, a Eudaimonia (Gómez: In. Villalobos y Frausto: 2022, p.16 – Tradução nossa).

Apesar da destruição e a violação dos seus lugares sagrados sob a força do ferro e fogo das frentes expansionistas advindas do Brasil, da Colômbia e/ou Venezuela; os Koripako/Baniwa, permaneceram em combate, lutando e resistindo à sua maneira frente “(...) as influências da religião cristã (...). É o que assegura o professor e diretor da Escola Estadual Indígena Duque de Caxias, da Comunidade São Joaquim do Alto Rio Içana, Esly Camico Mandú (Kamiko foi um dos xamãs mais devotados entre os Baniwa e Mandu foi uma das primeiras lideranças do povo Koripako), portanto, Mandú traz em seu nome marcas da ancestralidade do seu povo. Em sua dissertação, o professor faz uma afirmação categórico quanto a situação do povo do Alto

Rio Içana que: “ (...) conseguiu resistir mantendo conhecimentos e saberes tradicionais de maneira tímida, essenciais, importantes e necessários para compreensão da cosmovisão e explicação do mundo, do meio ambiente, dos recursos e fenômenos naturais, bem como a explicação e compreensão do ser humano e de outros campos importantes e necessários à vida do povo e comunidades desta região (Mandú: idem, p. 47).

Ademais, constata também que as influências externas vêm mudando gradativamente as relações sociais e suas visões de mundo, provocando tensão no pensamento ou crença do povo Koripako como se fossem dois grupos diferenciados:

Um que acredita que os conhecimentos ancestrais não estão mais presentes na vida dos aldeões ou que ninguém deveria mais viver deles. Esse grupo acredita que os usos ou vivências das tradições e culturas ancestrais (mitológicas) poderiam ou causariam conflitos (impedimentos) no destino espiritual de indivíduos. Por isso não poderiam estar presentes na vida da geração presente. E há outro grupo que vê e defende que as tradições e culturas ancestrais (mitológicas) são importantes e necessárias, uma vez que (nas falas deles) ‘esses conhecimentos e saberes, querendo ou não, o povo e as comunidades vivem e dependem delas’. É uma disputa de opinião e de visão de difícil conciliação, pois cada um ou cada lado quer transformar ou levar as comunidades a viverem o seu lado de opinião ou visão de mundo (Mandú: Idem, p. 47).

Mas, antes de se nomear tal situação é necessário que tenhamos clareza quanto aos ensinamentos do Bourdieu relativo ao *habitus* “como um sistema de esquemas geradores” pautado pelo campo da experiência tais como: “Nossas interações, nossas posições sociais e como somos percebidos e, portanto, recebidos no mundo a se expressar através e pela linguagem (Scheets: In. Villalobos y Frausto, idem, p. 130 – Tradução nossa).

Por essa razão reportamo-nos aos depoimentos dos pesquisadores Koripako que nos falam do campo das suas experiências existenciais sofridas e sentidas enquanto parte significativa de suas monografias, dissertações e teses. Como é o caso do professor doutor Gersem José dos Santos Luciano mais conhecido no Movimento Indígena como Gersem Baniwa, a se reportar sobre a guerra entre protestantes e católicos na região do Rio Içana com graves consequência para o Movimento indígenas. O certo é que tanto no Alto quanto no Baixo Içana a guerra das Missões Protestantes versus Católicas era contra o cosmo e as divindades xamânicas dos Aruak como explica o professor Baniwa:

Entre os baniwa do Rio Içana, a presença salesiana foi tardia só começou em 1953, 38 anos após a instalação da primeira missão no Rio Negro, por isso não contou com o mesmo investimento que outros núcleos. A instalação da missão de Assunção só aconteceu em oposição a atuação da New Tribes Mission, que estava realizando grande número de conversões ao protestantismo entre os baniwa em toda a calha do Rio Içana desde o início de 1940, a partir das atividades missionárias da lendária Sofia Muller [...]. Instala-se deste modo uma guerra entre índios evangélicos e índios católicos patrocinada pelos pastores evangélicos e padres católicos, separando família e povos e influenciando de forma violenta e sem precedentes os símbolos, os valores e a organização sócio-espacial, influência ainda hoje não superada. Esta disputa terá forte consequência nas dinâmicas de mobilizações políticas atuais, iniciadas na

década de 1980 com o surgimento das primeiras organizações indígenas na região (Luciano: 2011, p. 140-141)

O doutor Gersem Baniwa nasceu em 1964, no Yaquirana Rendá (sítio Jaquirana), próximo ao Centro Missionário Carará-Poço, como é conhecido pelos índios da região, atualmente denominado como Distrito de Assunção do Içana, reduto dos padres Salesianos, no Baixo Içana. Nessa região, em seus arredores e contornos, o reducionismo da prática missionária também se faz presente, segundo informe do pesquisador Baniwa, que presenciou a perseguição aos xamãs, bem como, a proibição das manifestações religiosas do seu povo “por ordem expressa dos missionários” Católicos/Salesianos tal como faziam também a Protestante Sophie Muller, no Alto Rio Içana. Em seu relato, o doutor explica que: “O período da minha infância corresponde aos últimos anos das grandes tradições baniwa, uma vez que, a partir da segunda metade da década de 1970, muitas delas, a “carinã”, o ritual do abadí e a festa do “dabucuri com Yurupari” foram extintas por proibição expressa dos missionários” (Luciano: Idem, pp.14-15).

Mas, embora os Koripako/Baniwa fossem violentamente perseguidos por Protestantes e/ou Católicos quanto à celebração das crenças dos seus ancestrais, estas agências religiosas comportavam-se de modo diferente em se tratando dos ensinamentos doutrinários cristãos. Contudo, ambas buscavam o mesmo objetivo que era a redução dos indígenas ou sejam o apagamento de suas culturas, história e religiosidade, perseguindo seus xamãs e destruindo suas Malocas. No dizer de “Dom Balzola, pois ali (na Maloca) se fazem as orgias infernais, maquiavam-se as mais atroz vinganças contra os brancos e contra os outros índios: na maloca transmitem-se os vícios de pais a filhos” (Ribeiro: 1977, idem, p. 34). Contudo, o pior da intolerância missionária, segundo Darcy Ribeiro é o fracasso da conversão e com isso registra-se o sincretismo manifesto na “vitória do xamã que, sobrevivendo às próprias tribos que o forjaram permanece atuante na vida das populações caboclas da Amazônia” (Idem, p. 33), como estratégia de combate e de afirmação de seu modo de ser e de conceber o mundo.

Quanto o diferencial das agências missionárias é importante que seja registrado a contenção dos meninos e meninas indígenas arrebatados para os Internatos Religiosos Salesianos. Na outra ponta, no Alto Rio Içana, a *New Tribes Mission* com um grande arsenal tecnológico produzia um vasto material didático para ser trabalhado a partir das comunidades, recorrendo a instrumentalização da própria língua identitária. Inicialmente, pautamos nossa leitura no relato de campo da missionária Sophie Muller, devidamente preparada para intervir nessa situação de contato com as “novas tribos”:

Minhas experiências da longa viagem pelos canais, caminhos e rios da selva me deram tempo suficiente para pensar em como deveria apresentar a Palavra de Deus a uma dessas tribos que já tinha tido algum contato com o idioma espanhol. Pela tradição, soube que deveria dedicar um ano para aprender o idioma antes de tentar ensiná-los a

ler. Mas o mais interessante foi que estudei o Método Laubach de Alfabetização pelo qual não são necessários livros para aprender a ler—pelo menos no início. Assim, meu plano foi utilizar um indígena Curripaco bilíngue e aprender seu idioma por meio do espanhol para criar uma tabela de sílabas ou silabário. Depois, enquanto aprendia o Curripaco, podia ensiná-los a ler. (Muller: Idem, capítulo 4 – Tradução nossa).

O fato é que a tradução da bíblia se transformou numa estratégia de Conversão, primeiramente de um pequeno grupo, devendo funcionar como agente evangélico na sua comunidade, identificado como fermento na massa a se multiplicar pelo mundo afora. Mas, para o espetáculo da ação missionária, em atenção ao grande público, a NTM devota seus feitos e obras à vontade divina. No entanto, sabemos que a agência está amparada por um corpo técnico de refinada qualificação como é o caso do Summer Institute of Linguistics (SIL) que “faz parte de um grupo missionário nos Estados Unidos, que inclui a Jungle Aviation and Radio Service (JAARS) e a Wycliffe Bible Translators (WBT). As três instituições não estão ligadas a nenhuma Igreja evangélica em particular. No conjunto, possuem cerca de 5.925 membros (SIL/WBT 1990:377), representando a terceira missão evangélica americana em relação ao número de membros (Roberts & Siewert 1989), e a segunda no Brasil, depois da *New Tribes Mission* (Barros: 1993, p.1). Agora, depois de mais 70 anos é possível que a Conversão dos Kuripako/Baniwa esteja passando por um processo de “reconfiguração ideológica”, nos moldes da Gal & Iryiini (1999), tendo como gradiente o contexto político, histórico, cultural; suas transformações sociais, o desenvolvimento da linguagem em situação multilinguística, bem como, o avanço da educação escolar indígena no território, apropriação de novas tecnologias, o caso das mídias sociais a se multiplicar nas comunidades, como também o novo reordenamento das relações de poder junto às organização e o processo de gestão do território. Para o professor Mandú, a *internet* nas comunidades proporcionou novas formas de interação junto às lideranças. Essa aproximação facilita o diálogo com a sociedade ocidental em diversas esferas, como política, saúde e outras questões de interesse comum (Mandú: Idem, p.111). A *internet* é sem dúvida um instrumento de comunicação que possibilita o amplo acesso às novas fontes de informação e conhecimento, empoderando o cidadão ou cidadã a intervir em determinada situação em defesa de interesses individuais ou comunitários dependendo dos seus propósitos à revelia da autoridade local. A reconfiguração, corrupção ou crise são situações de conflitos vivenciados pelos Kuripako/Baniwa nas relações interétnicas. Conceito esse que significa em primeiro lugar: “Uma atitude crítica frente a abordagens correntes à época no Brasil, como aquelas que focalizavam os processos de ‘aculturação’ ou de ‘mudança social’, inspirados, respectivamente, nas teorias funcionalistas norte-americanas ou britânicas (Oliveira: 1993, p. 23). Na mesma perspectiva, o professor e líder indígena Gersem Baniwa posiciona-se contrário

também a prática reducionista e assimilacionista da ciência antropológica quanto às concepções: “Monoepistêmica e monocultural, que considera os conhecimentos indígenas e tradicionais como pré-científicos ou mesmo não científicos, e seus sujeitos como meros informantes ou objetos de pesquisa” (Baniwa: 2023), sob o taco de um pensamento único amparado na ciência, política ou na religião.

Estas e outras questões estão presentes no universo das relações das Culturas, Línguas e Religiões com ressonância no reordenamento do Campo Religioso dos Koripako/Baniwa aberto e redirecionado por marcadores sociolinguísticos, culturais e religiosos/ideológicos na pretensão de dar um basta à alienação: “Um convertido é o sujeito que ‘saiu do mundo’, ‘entregou para Cristo’ ‘subiu para igreja’ e ‘escolheu o santo caminho da salvação’. (...) Um crente ‘frouxo na fé’ vive no limite entre a virtude e o pecado” (Brandão: 1980, 284). Estas e outras situações de culpa, remorso, flagelo e apagamento cultural alienante, em que vivem os crentes em conflitos, resultam da “ética da convicção” que nada mais é do que os princípios e valores assimilados como condição *sine qua non* para a salvação. Nessa circunstância, o processo de alfabetização sob o mando da missionária Sophie Muller foi determinante para o convertido, negando a si e os seus para renascer no outro como filho de Deus, obrigado, dessa feita, a renegar sua ontologia e cosmologia em favor da promessa civilizatória da cristianização. No entanto, os conflitos e as tensões são recorrentes na história porque: “Quanto mais sistemática e interiorizada a religiosidade de salvação no sentido de uma “ética da convicção”, tanto mais profunda a tensão entre ela e as realidades do mundo” (Weber: 1991, p. 385). Nesse processo de reconfiguração da cultura e da sociedade Koripako/Baniwa do Alto Rio Içana sob as ordens do Protestantismo evangélicos e/ou do médio e baixo Içana na mira dos Católicos/Salesianos, a conversão nunca foi um fato isolado e muito menos ocorreu num “vazio cultural”. O conflito sempre foi recorrente em todas as instâncias do contato, dos Internatos à Comunidade, por esta e outras razões aderimos a tese do fortalecimento das comunidades com suas organizações tradicionais articuladas com a gestão de seus territórios e o engajamento das lideranças no Movimento Indígena como estratégia contra qualquer tipo de violação dos direitos fundamentais desses povos consignados na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) e na Constituição Federal do Brasil. Isso porque sabemos e damos testemunho de que: “Se, por um lado, a evangelização tem promovido o desfiguramento da identidade indígena ao redefinir suas cosmologias e práticas espirituais dentro de um paradigma cristão, por outro, os próprios indígenas têm encontrado maneiras de ressignificar essa influência, incorporando elementos cristãos de modo estratégico e garantindo a continuidade de suas tradições sob novas formas” (Santos *et al.*: 2025: p. 9773).

Capítulo III

PROTAGONISMO E GESTÃO DO CAMPO RELIGIOSO

Vimos, anteriormente, que a análise sociológica, em atenção ao “campo religioso” Kuripako/Baniwa, concentra-se na sua correlação de força entre lideranças indígenas e não indígenas movidas por múltiplos interesses de atores agenciados por religiosos e políticos, profetas e leigos, missionários e xamãs, católicos e protestantes com foco na função social e no desenvolvimento de suas relações de poder e mando especificamente voltados para formação e “Consagração das lideranças indígenas” para o exercício das práticas litúrgicas da Igreja Bíblica Unida dos Koripako sob a ordem institucional da MNTB fundamentada na bíblia versada para as línguas das “Novas Tribos” por seus ideólogos missionários.

Considera-se também que 70 anos passados, a configuração social das comunidades mudou e muito, principalmente, aquelas situadas no entorno das Comunidades Polos – Matapi Cachoeira; São Joaquim e Jerusalém – somando dezenove a vinte comunidades, incluindo Camanau, fronteira colombiana, no Alto Rio Içana. Nessas comunidades o Fundo de Assistência ao Trabalhador Rural (FUNRURAL) tem financiado, assegurado os benefícios para os trabalhadores rurais e/ou indígenas, na forma de aposentadoria, auxílio-doença e salário-maternidade. Registram-se ainda a participação de professores, agentes de saúde, militares e os beneficiados do auxílio pescador, bolsa-família e demais programas sociais do governo brasileiro; em São Joaquim, a maior comunidade Kuripako em território nacional, encontra-se também a sede do Polo Base do Distrito Sanitário Especial de Saúde Indígena (DSEI) mais ainda o 3º Pelotão Especial de Fronteira (PEF) – uma das bases do Projeto Calha Norte - com um contingente aproximado de 70 militares. Além desses agentes e agências é importante chamar atenção sobre o avanço do processo de escolarização por toda calha do Rio Negro, que é sem dúvida, a área mais alfabetizada na língua nacional do Estado do Amazonas; nessa perspectiva é crescente o número de jovens – homens e mulheres – com acesso aos cursos tecnológicos, graduação e pós-graduação vinculados à Universidade Estadual do Amazonas (UEA), Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e ao Instituto Federal do Amazonas (IFAM). Com a implantação da Universidade Indígena – Campus UFAM – em São Gabriel da Cachoeira sob a orientação e participação dos intelectuais desses povos, o impulso desse campo será mais intensivo ainda quanto ao desenvolvimento das ciências, saberes, tecnologia e inovação, provocando transformações significativas nas estruturas e organizações sociais como documentamos a respeito da

mobilização participativa das mulheres indígenas e demais segmentos representativos no Movimento Indígena.

Dessa feita, perguntávamos como as lideranças indígenas à frente da Igreja dos crentes enfrentarão esta situação a partir da ancestralidade e tradição dos Koripako/Baniwa quanto à formação e o movimento desse campo religioso centrado na interculturalidade dialética das práticas religiosas. Do mesmo modo, indagávamos a respeito do protagonismo dessas lideranças Koripako, isto é, como o processo vem sendo vivenciado nas comunidades, considerando o avanço da escolarização dos jovens e principalmente a inserção das mulheres no campo religioso. Outras questões e relatos também foram postos na dimensão de trabalho referindo-se ao comportamento dos crentes, mas, sobretudo, à legalidade e/ou a institucionalidade da Igreja quanto à captação e gestão dos recursos financeiros com transparência e responsabilidade.

Mas o fato recorrente e histórico que antecede essa racionalidade é a “inconstância ameríndia” na retidão da fé cristã, reclamada por Sophie Muller na ressonância de sua obra - “Sua voz retumbante na selva” referindo-se à conversão dos Koripako:

(...) alguns indígenas não participaram da Conferência por razões espirituais. Devido à escassez de mulheres jovens na tribo, esses poucos vieram apenas para encontrar uma mulher. Começaram a interromper a Conferência no terceiro dia com suas conversas e grandes gargalhadas. Então perguntei a Deus, depois que isso aconteceu em dois ou três lugares (...). Descobri então com horror que essa palestra foi precedida por julgamento de um assassinato. Eles atiraram furtivamente em dois dos crentes daquela vila no peito e nas costas com três dardos envenenados cada, e quase morreram pelos efeitos do veneno. Isso aconteceu enquanto eles estavam em uma pescaria (...). O chefe Mandó me disse que possivelmente foi um dos homens do Cícero (Muller: capítulo 13, Tradução nossa).

Sabe-se que muito antes da “Dona Sofia”, no século XVI, os Jesuítas, combativos missionários da contrarreforma, também manifestavam sua indignação contra a difícil conversão dos indígenas ou melhor dizendo: “A inconstância da alma selvagem”:

O gentio do país era exasperadoramente difícil de converter. Não que fosse feito de matéria refratária e intratável; ao contrário, ávido de novas formas, mostrava-se entretanto incapaz de se deixar impressionar indelevelmente por elas. Gente receptiva a qualquer figura mas impossível de configurar, os índios eram – para usarmos um símile menos europeu que a estátua de murta – como a mata que os agasalhava, sempre pronta a se refechar sobre os espaços precariamente conquistados pela cultura. Eram como sua terra, enganosamente fértil, onde tudo parecia se poder plantar, mas onde nada brotava que não fosse sufocado incontinente pelas ervas daninhas. Esse gentio sem fé, sem lei e sem rei não oferecia um solo psicológico e institucional onde o Evangelho pudesse deitar raízes (Viveiro de Castro: 2014).

O missionário enquanto invasor, aventureiro e conquistador do território e das almas dos povos indígenas com suas armaduras coloniais, amparado pelas forças das armas e das escrituras sagradas, achavam-se no direito de saquear, expropriar e reduzir essa gente à sua imagem e semelhança, subordinando-os ao trabalho escravo em favor dos interesses imperiais.

Com essa determinação e mando ignoravam a fé, a lei, as organização e as estruturas dos povos originários catalisadoras das suas manifestações religiosas, como fizeram os padres Salesianos, a partir de 1915, na região do Alto Rio Negro, negando violentamente a religião desses povos e por consequência sua organização social acusada de diabólica, demonizando suas malocas, suas práticas religiosas e os seus agentes espirituais que, segundo eles: “(...) estão sob o peso asfixiantes de crenças e práticas mágicas” (Bruzzi: 1978, p.14, apud Buchillet. In: Crenças e Lendas do Uaupes. 1994, p. 7).

Por isso, faz-se necessário contestar essas formas de dominação colonial valendo-se dos fatos e do avanço de novas frentes do conhecimento, sobretudo, tratando-se da intensidade, da organização social e a capilaridade das relações parentais dos Koripako/Baniwa por todo noroeste Amazônico assentadas na cosmologia e em suas formas de saber com máxima atenção às relações sociais extensas. O diálogo datado de 1850, entre os Baniwa e o naturalista inglês Alfred Russel Wallace, um dos colaboradores de “A origem das espécies” de Charles Darwin, vem carregado de significado quanto ao processo de alteridade no campo das relações interétnicas e interculturais, bem como também, a respeito do conhecimento enquanto forma de poder legítimo de uma determinada ordem social visando à compreensão e seu modo de ser no mundo na perspectiva Baniwa referenciada no seu território circunscrito pela ancestralidade de sua tradição cravada em lugares sagrados. Eis o diálogo entre as partes como manifestação do campo da etnociência:

A meu redor, treze índios nus tagarelavam numa linguagem desconhecida. Só dois sabiam falar português. Fiquei conversando com eles, respondendo às mais diversas perguntas. De onde vinha o ferro? Como se fazia a chita? No meu país nascia a planta que dava papel? Havia lá muitas mandiocas e bananas? Eles ficaram espantadíssimo quando lhe contei que lá só havia brancos. ‘Então, quem é que trabalha’ Outra coisa que não podiam compreender era como seria possível viver numa terra sem floresta! Tive de responder-lhes diversas e estranhas questões a cerca da origem dos ventos e das chuvas, e de como o Sol e a Lua reaparecem do outro lado depois de terem sumido. Quando ficaram satisfeitos com todas as explicações que lhes dei, passaram a contar-me curiosidade e lendas das florestas, falando dos pumas e jaguares, dos terríveis porcos-selvagens, do medonho curupira, o demônio da mata, e do homem selvagem de rabo comprido, encontrado bem no interior da floresta. Contaram também uma curiosa história sobre o tapir, cujos pormenores, entretanto, não foram confirmados por outras pessoas (Wallace: 1979, p. 144).

Como dissemos, trata-se de uma “conversa intercultural” pautada pelos Baniwa que literalmente colocaram o cientista inglês na roda buscando conhecer e saber a origem das coisas do mundo moderno, valendo-se da estrutura do mito da criação quanto à origem do ferro, tecido, papel, bem como também da mandioca e da banana que são sem dúvida o “pão de cada dia” dessa população. A questão bem atual posta pelos indígenas consiste na seguinte interrogação: “como viver numa terra sem floresta”, esta é a pergunta que não fora respondida no passado,

no presente a explicação e a compreensão torna-se ainda mais complexa no memento em que se discute no fórum das Nações as mudanças climáticas com o desequilíbrio no planeta. Com a mesma intensidade de conhecer e saber os Aruak indagavam também sobre a formação da origem da sociedade inglesa, ficando atônitos quando souberam que na sociedade inglesa só havia branco e a pergunta chave foi a seguinte - “então quem é que trabalha”. Na compreensão dos Baniwa os brancos não trabalham, não estavam de todo errado. Tais enunciados como podemos ver remete-nos para revolução industrial ou para formação do capitalismo na Inglaterra marcado pela exploração da classe trabalhadora como nos ensina o jovem Friedrich Engels, em sua obra clássica - “A situação da classe trabalhadora em Inglaterra” datada de 1845, analisando a história da revolução industrial e a origem da riqueza oriunda da exploração do trabalho tanto do campo como da cidade mostrando as condições materiais em que viviam aqueles que produziam para os “brancos” não trabalharem, a saber: “(...) a revolução industrial levou simplesmente esta situação até o fim lógico, reduzindo inteiramente os trabalhadores ao papel de simples máquinas, arrebatando-lhes os últimos vestígios de actividade independente, mas incitando-os, precisamente por essa razão, a pensar em exigir uma posição digna de seres humanos” (Engels: 1971, p. 34). O autor, por sua vez, arremata com a seguinte resposta que pensamos estar alinhada com as indagações feitos pelos Baniwa no interior da floresta a respeito do processo de produção, sabendo que:

Todas as grandes cidades possuem um ou vários “bairros de má reputação” – onde se concentra a classe operária. É certo que é frequente a pobreza morar em vielas escondidas muito perto dos palácios dos ricos (...). Habitualmente, as próprias ruas não são planas nem pavimentadas; são sujas, cheias de detritos vegetais e animais, sem esgotos nem canais de escoamento, mas em contrapartidas semeadas de charcos estagnados e mal cheirosos. (Engels: Idem, p. 59).

Não bastasse as indagações que foram feitas, os Aruak, segundo Wallace, passaram a indagar sobre o movimento dos astros do qual eles têm maior familiaridade no campo da cosmologia como expomos no capítulo anterior. Mas eles queriam saber a explicação do “branco” cientista a respeito da origem do vento, da chuva, do sol e da lua. Da compreensão das coisas referindo-se diretamente ao movimento do universo conectados com materialidade do mundo, aqui e agora. Convencidos talvez das explicações apresentadas passaram a expor sua visão de mundo que na verdade fora reduzida por seu interlocutor como “curiosidade e lendas”, não merecendo do naturalista inglês o mesmo respeito que fora dada a sua exposição.

A tensão e o conflito perpassam essas relações no campo da ciência do conhecimento e, ao mesmo tempo, mostra-nos também o quanto a cultura Koripako/Baniwa encontra-se aberta para novas formas de saber. É nesse contexto que compreendemos o reordenamento dessa

cultura Aruak à luz do cristianismo evangélico, não como subalternidade, mas, numa perspectiva diferenciada da visão ocidental dos “brancos” porque, sobretudo, para os xamãs que são os cientistas desses povos: “Quanto mais eu sou capaz de atribuir intencionalidade a um objeto, mais eu o conheço. O bom conhecimento é aquele capaz de interpretar todos os eventos do mundo como se fossem ações, como se fossem resultado de algum tipo de intencionalidade. Para nós, explicar é reduzir a intencionalidade do conhecido. Para eles, explicar é aprofundar a intencionalidade do conhecido, isto é, determinar o objeto de conhecimento como um sujeito” (Viveiro de Castro: 2014, In: entrevista).

Para nós um dos tipos dessa intencionalidade dos Koripako que qualificamos de protagonismo está presente na Conversão desse povo ao protestantismo, fazendo com que o renomado antropólogo Robin Wright tomasse como problema para sua investigação de campo, buscando compreender tal fenômeno religioso na história a partir dos testemunhos oculares dos diversos atores partícipes desse processo sob a orientação da seguinte questão problema:

Por que e como tantas pessoas - supostamente milhares de convertidos espalhados pelas planícies e pelas selvas do sudeste da Colômbia e pelo noroeste do Brasil - de repente decidiram abandonar as suas tradições e seguir a religião evangélica introduzida por uma missionária estrangeira, que simplesmente lhes ordenava a pararem de fazer o que lhes fora familiar por diversas gerações, séculos? (Wright: <https://foirn.org.br/wpcontent/uploads/2019/04/HISTORIA_INDIGENA_E_DO_INDIGENISMO_NO_AL.pdf> p. 205-206).

O professor Wright, em seu estudo sobre “O tempo de Sophie” depois de árduo trabalho de pesquisa contextualizado na História Indígena e do Indigenismo no Alto Rio Negro chega a seguinte conclusão de que:

O evangelismo trouxe os Baniwa de volta para a casa depois de anos de viagens constantes para terras distantes e hostis. Confirmou a possibilidade de melhorarem sua posição material sem desistirem de seu modo de vida comunitário - Deus os proveria se observassem as regras. Isso habilitava-os a superarem o medo dos brancos e davam-lhes uma forma de tratar com os comerciantes. Certamente, isso acentuou as divisões internas, especialmente nos primeiros anos caóticos de transição para a nova religião. No entanto, uma vez sedimentado, assumiu a identidade de uma "Igreja Unida de Todas as Tribos", em que expressivos 2/3 da população Baniwa alegavam fidelidade à fé crente. Apesar da turbulência gerada pelas guerras de propaganda entre os protestantes e católicos, e da campanha pelos católicos, sustentada pelos militares, de extirpar e substituir a influência dos protestantes, as vicissitudes da missão católica e uma resistência silenciosa na parte dos Baniwa contra a reconversão solidificaram o evangelismo como a forma religiosa proeminente em boa parte da região do Içana e seus afluentes (Wright: Idem, p. 247).

Nesse banzeiro das águas do Içana fomos levados a revisitar a obra do Nicolas Journet, citado anteriormente, para melhor compreender toda a dinâmica cultural vivenciada pelos Koripako, sobretudo, do lado Colombiano onde o autor concentrou seus estudos, considerando que, os Koripako ou Curripaco, segundo Journet: “Ocupam tradicionalmente o Alto Içana, o Guainía, e depois de uma migração recente alguns sítios em Inírida, onde seus vizinhos são os

Puinaves. Os Banivas vivem no Baixo Içana (em território brasileiro) (...)”. (Journet: Idem, p.130 – Tradução nossa).

É oportuno lembrar que a missionária Sophie Muller deslocasse para o Brasil depois de ter sedimentado o Protestantismo evangélicos nessas comunidades sob o mando da Missão Novas Tribos norteamericana, criando em cada povoado, sítio ou comunidade uma Igreja local sendo coordenada pelos próprios indígenas como estratégia de mando e controle. Nessa situação, a expansão do cristianismo evangélico no Alto Rio Içana resulta dessa incursão missionária contrária ao xamanismo movidas também por católicos, caucheiros seringalistas que perseguiram violentamente os indígenas para o trabalho escravo regido pelo sistema de Aviamento.

Mário Gonçalves Luciano, professor Koripako, em sua monografia do curso de Licenciatura Indígena, recorreu as práticas de pesquisa autoetnográfica para enumerar os principais impactos do protestantismo relativo à organização e a estrutura sociocultural junto ao seu povo. A destacar o processo de gestão e controle da Igreja, aparentemente, como se apenas tivesse mudado os nomes, mas as funções continuassem a mesma. Ele, por sua vez, explica esses impactos como “troca de alguns aspectos culturais”, em síntese: “(...) os caciques/capitães tornaram-se também os líderes principais da ‘igreja’, os antigos chamados animadores, muitos tornaram-se “diáconos”, muitos pajés-curandeiros, pajés-benzedores e xamãs se tornaram também líderes das igrejas. Percebe-se assim, até hoje, que houve trocas que, para o povo em geral, era como se tivesse mudado os nomes, permanecendo no senso comum as mesmas funções” (Luciano: Idem, p. 145).

Nessa encruzilhada deparamo-nos com um paradoxo a ser decifrado. Inicialmente, a estratégia da Missão norteamericana é ressignificar os lugares sagrados dos Koripako/Baniwa à luz de sua doutrina ideológica, ocupando esses lugares com a realização dos cultos diários, das santas-ceias mensais e das conferências bíblicas semestrais. Para os Koripako ser crente é ser batizado e seguir estritamente o ordenamento da Igreja: “Participar dos cultos, ir as “santa-ceias” mensalmente e participar da conferência bíblica. Basicamente, é isso que entendem como o Evangelho, essas coisas que praticam e que acham serem necessárias para viverem bem aqui no mundo” (Idem, p.142).

Essas cerimônias litúrgicas são coordenadas e dirigidas pelas lideranças tradicionais que passaram a exercer essas funções depois de alfabetizadas e capacitadas pelos pastores dos quadros da Igreja que se passou a chamar Missão Novas Tribos do Brasil com matriz nos EUA. “Os antigos, depois de um tempo, passaram a seguir esse ensinamento, ou crença. Isso porque entenderam que tinha muitas semelhanças com a maneira como viviam antes. Assim como

tinham, antigamente, as festas de *dabucuri* (*podaali*, na língua Koripako), passaram a ter as santa-ceias semanais”(Idem, p.142-143).

Mas, para dar um basta ao hibridismo ou ao sincretismo xamânico dos Kuripako, a missionária Sophie Muller, com aval dos superiores de sua corporação, redigiu e fez detonar mais uma de suas armas com pretensão de apagar de vez a religiosidade dos Koripako. Contudo, é necessário esclarecer aos iluminados que o saber ancestral é antes de tudo secular, marcado pela oralidade com ondas difusas e amplificadas muito além das letras “guardadas nos livros”. De toda forma, a missionária, assim como o apóstolo Paulo com suas epístolas, resolveu redigir mais uma de suas peças em Koripako destinada a toda Igreja, com o título de *Iglesia Kaakonpe*, objetivando alcançar os anciãos, diáconos e demais lideranças de ofício.

O documento foi encarado como um manual e/ou catecismo dos ritos da Igreja concatenando todas as regras a serem cumpridas pelas lideranças locais. Seu cumprimento de forma mais tolerante vem sendo obedecido até hoje nas litúrgicas como um verdadeiro instrumento de controle das ações religiosas da Igreja seguida de uma hierarquia verticalizada centrada no cristocentrismo institucional. Em seu sumário consta uma Apresentação de Sofia; Culto noturno diário; Culto de oração de quarta-feira; Culto de domingo de manhã; Escola Dominical; Catecismo; Nomeação de Crianças; Oração pelos doentes; Casamento; Velório; No cemitério; Como ensinar aos que querem receber o batismo; Batismo; Culto à beira do rio Santa Ceia; Consagração de líderes da Igreja; Culto Missionário; Conferência Bíblica: Convite, Recepção, Culto de cada comunidade, o como faremos todo dia, o último dia, despedida (Xavier: Idem, p, 550-551).

Tanto Luciano quanto Xavier à luz das conversas e entrevistas que fizemos com os interlocutores Koripako/Baniwa pautadas em nossos objetivos de trabalho são unânimes em reconhecer que o culto da Santa Ceia e a Conferência, em particular, é sem dúvida as manifestações litúrgicas de maiores expressões do Cristianismo Koripako. A Conferência Bíblica, por sua vez, ocorre de seis a seis meses sendo concebida e planejada junto aos crentes com um raio de ação além dos limites da fronteira Brasil/Colômbia/Venezuela, disseminando-se também pelo Baixo Içana congregando aproximadamente dez comunidades entre três a cinco dias por evento. Para os pastores da MNTB as manifestações têm um determinado significado, não só pastoral como também doutrinário. Entretanto, para os Koripako as Conferências planejadas de forma intercultural vêm substituir “as antigas festas chamadas *podaali*”, como eles geralmente explicam: “Substituímos as danças com flautas e as bebidas por leituras bíblicas, testemunhos e canções com violões”, dizem os Koripako, para marcar as diferenças (...). “Eles enxergam na Conferência, à semelhança dos *podaali*, um evento de grandes proporções, capaz

de reunir muitas comunidades e propiciar encontros com farta alimentação e alguns negócios” (Idem, p. 453).

Em suma, para o antropólogo francês Nicolas Journet as exigências do evangelismo Koripako consiste em duas obrigações. Alfabetização na língua materna com base nos temas bíblicos, com as crianças iniciadas na leitura completando-se nos cultos, cânticos e rezas como parte da educação e do ensinamento da comunidade. Os homens devem escrever e ler na sua língua. Das mulheres se exige pouco. Pelo menos devem soletrar os textos (...). Feito isso volta-se para o cumprimento das regras de conduta, segundo ele são repressivas e violentas quanto à sexualidade e os prazeres corporais em geral. Para ele, os missionários têm implantado um puritanismo moral aos Corripacos amparado numa concepção muito severa do pecado e de sua sanção terrestre - a confissão pública. Através de uma pedagogia bastante terrorista, Sofia Muller estabeleceu que não se deve fumar, beber e dançar, são estas três regras de comportamento individual através das quais se identificam os ‘crentes’ e pretendem se diferenciar dos católicos. Com isso, não só os vícios dos ‘brancos’ foram terminantemente proibidos como também todos os rituais e práticas mágicas-religiosas como o uso do tabaco, bebida e dos alucinógenos. O evangelismo eliminou da vida dos Corripacos todas as manifestações sociais da cultura tradicional substituindo-as por meio das reuniões bíblicas: Santa Ceia Mensal e a Conferência semestral (Journet: pp.132 -133 – Tradução nossa).

Quanto à autonomia da Igreja no Alto Içana a discussão entre seus dirigentes e líderes remete-nos para o final dos anos noventa quando se manifestam timidamente seus interesses pela criação da fundação da Organização Indígena Coripaco do Alto Içana (OICAI), o que só se consumou formalmente no dia 14 de maio de 2010 depois da demarcação da TI Alto Rio Negro, com sua homologação no dia 14 de abril de 1998 nos termos do Art. 231 de Constituição Federal de 1988.

Nesse rebojo das águas a puxar o Movimento Indígena para o fundo do rio na perspectiva de desarticular a luta por seus direitos fundamentais é que se faz pertinente as observações do ex-administrador da FUNAI (1990/92) de São Gabriel da Cachoeira, João Melo Farias, quanto ao comportamento dos crentes Içaneiros na época relativo aos demais indígenas da região. A nota do próprio punho do ex-administrador pode parecer extensa, mas fazemos questão de lavrar devido as representações presentes no relato apresentado, confira:

A diferença se dava no modo de viver e ver a vida. Os demais, chegavam em (São) Gabriel e buscavam álcool nos bares; os Içaneiros buscavam o pastor que os conduzia no seu carro, ajudava-os a fazer suas negociações, e por fim, buscar um abrigo para pernoitar com suas famílias, que era um barracão coberto com telha de barro, mas totalmente aberto, de propriedade do pai do ex-prefeito Juscelino Otero, localizado na

parte de cima da cidade, a beira do rio. Quando chovia molhava tudo. No período que o José Ribamar Caldas foi Prefeito, indigenista licenciado da FUNAI, ele mandou fazer uma reforma nesse pavilhão de forma a melhorar as condições de moradia do mesmo. O evangelismo incutiu nos Içaneiros, em suas mentes, a subserviência e o conformismo, atribuído a um Evangelho às avessas. Enquanto os demais indígenas exigiam um local pra dormir com banheiro, paredes, fogões e armadores de redes; os Içaneiros se conformavam com o barracão aberto na beira do rio, sem armadores, parede, banheiro e água (Comunicação pessoal datada de 04/05/2024).

Lembrando que nessa época o Movimento Indígena estava em ebulição por todo Brasil mobilizando forças na cidade e no campo, aldeias e comunidades para fortalecer as lutas sociais e, em particular, a efetivação dos direitos dos povos originários. Em entrevista a nós concedida, o ex-prefeito José Ribamar Caldas informa-nos que atualmente os indígenas alojam-se em outras casas de passagem com apoio da própria FUNAI, Prefeitura de São Gabriel, FOIRN e algumas Missões e Organizações não-Governamentais.

Na Amazônia, nessa época, particularmente, no Rio Negro a situação era mais tensa e repressiva devido o processo de militarização do território e por se tratar de área de segurança nacional, mas mesmo assim lideranças do Triângulo Tukano (Pari-Cachoeira, Iauaretê e Taraçuá), capitaneada pela família Machado de Pari-Cachoeira, protagonizaram um amplo movimento pela demarcação do Territórios Indígena articulado com políticas públicas – saúde, educação e etnodesenvolvimento em atenção a essas populações. Todo esse amplo movimento acontecia na área de segurança nacional sob a vigilância dos militares resultando em última instância na realização de Assembleias Indígenas para se criar e eleger a direção da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), fundada oficialmente, segundo consta no Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica, em 14 de julho de 1988, antes da promulgação da Carta Magna.

Não obstante, com esse turbilhão de fatores ocorrido tanto endógeno quanto exógeno é importante anunciar publicamente os ensinamentos do professor de Harvard, Charles Tilly, quando se trata do futuro dos povos indígenas seja de qualquer nação, facção religiosa, partidária ou de corporações sociais e econômicas. No radar da história essas manifestações de futuro são recorrentes pautam-se no presente ungido de esperança e expectativa por um bem viver justo e sustentável regido por estratégia política definida no curso dos Movimentos Sociais norteados por preocupações indutoras, sabedores de que o devir é muito mais do que uma promessa, é um parto a ser gestado coletivamente, eis a lição: “(...) os cidadãos que contam como movimentos sociais para se fazerem ouvidos precisam se preocupar seriamente com o futuro”⁶.

⁶ TILLY “Movimentos sociais como política”. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/rbcp/article/view/1677/1475> p.152. Acesso em 10/01/2026.

Capítulo IV

MOVIMENTO INDÍGENA E A SUSTENTAÇÃO DA UNIDADE ARUAK

Inicialmente pretendo fazer uma discussão sobre o desenvolvimento da compreensão do conceito de Movimento Social referenciada na cultura política, em atenção aos ensinamentos do professor Charles Tilly, a respeito das determinações conceituais desse complexo, que chamamos de Movimento Social, com recorte específico para a problemática indígena da região do Alto Rio Negro, sediado no município de São Gabriel da Cachoeira, no Estado do Amazonas, em território brasileiro, focado na inserção dos Koripako/Baniwa nas lutas de reivindicação. Assim como fizeram na Assembleia Geral de criação da FOIRN, no dia 29 de abril de 1987, quando a Comissão dos Líderes Indígenas do Distrito do Içana encaminhou as autoridades de Estado do Governo Federal, presente no evento, suas exigências quanto ao cumprimento das solicitações apresentadas. O documento foi aprovado em Assembleia e assinado pelo presidente Jerseu (Gersém) dos Santos Luciano seguido pelo Secretário Gilberto C. Delgado e demais participantes: Capitão do Distrito do Içana Irineu Fernandes, Adilson Luciano, Augusto Rodrigues, Maria do Carmo Martins, Neusa Marcos, Gentil Luciano, Alberto Piloto, Camilo Martins, Nelson Luciano, Viriato Placido, Afonso Placido e Heráclito Luciano.

Tensão, conflito, reivindicação, pressão, denúncia numa perspectiva coletiva, comunitária e social contra o Estado, são os ditames da configuração conceitual do desenvolvimento político e social, segundo afirma-nos o professor Tilly que, por sua vez, o compreende enquanto um complexo político que opera como uma unidade de ação a combinar os seguintes elementos: “1) campanhas de reivindicações coletivas dirigidas a autoridades-alvo; 2) um conjunto de empreendimentos reivindicativos, incluindo associações com finalidades específicas, reuniões públicas, declarações à imprensa e demonstrações; 3) representações públicas de valor, unidade, números e comprometimento referentes à causa” (Tilly: Idem, p.142).

Esses determinantes são parte integrante da *práxis social* da militância, são os esclarecimentos que faz o professor e doutor sobre a unidade qualificada referenciada acima, conceitualmente marcada por sua “interação entre esses três elementos” (Idem, p. 137). É desse modo e jeito que o Movimento Indígena eclode no Rio Negro a partir do seu epicentro que foi Pari-Cachoeira – no Triângulo Tukano - sob a palavra de ordem dos jovens líderes Benedito Fernandes Machado, Pedro Machado, Álvaro Sampaio Fernandes (Álvaro Tukano), Manoel Moura, Carlos Antonio Fernandes Machado a se manifestarem criticamente contrários ao mandamento das Missões Salesianas que atuavam barbaramente contra a tradição e ancestralidade

dos Tukano agindo como um dos aparelhos ideológicos dos órgãos de Segurança Nacional na fronteira Brasil/Colômbia/Venezuela em plena ditadura militar. O estopim de toda essa manifestação resulta das articulações dessas jovens lideranças de Pari-Cachoeira juntos às Universidades, a Ordem dos Advogados do Brasil, a Associação Brasileira de Antropologia, o Conselho Indigenista Missionário, entre outros, quando se integraram ao movimento em defesa da Amazônia e dos direitos dos povos indígenas sobretudo em atenção a demarcação dos territórios tradicionais e pela autodeterminação dos povos como bem definiu a Declaração de Barbados I de 25 a 30 de janeiro de 1971 contrária ao imperativo colonial presente nas práticas das frentes missionárias: “A obra evangelizadora das missões religiosas na América Latina corresponde à situação colonial imperante, de cujos valores está impregnada. A presença missionária significou uma imposição de critérios e padrões alheios às sociedades indígenas dominadas e que encobrem sob um manto religioso a exploração econômica e humana das populações aborígenes!” (Suess: 1980, p. 22).

Na fervura dessas águas destaca-se alguns fatos e apoio que contribuíram diretamente para a criação e a mobilização do Movimento Indígena em todo o Brasil e particularmente no Amazonas sob o apoio do Conselho Indigenista Missionário – vinculado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) - criado em 1972 à luz do Concílio do Vaticano II (1962-1965) com objetivo e missão de: “Apoiar com todos os meios ao nosso alcance, os povos indígenas que estão lutando pela demarcação, recuperação e garantia de suas terras. Defender também o direito que têm os índios de serem ouvidos nas demarcações fazendo valer os seus critérios no traçado limite” (Idem, p. 85).

O CIMI Regional Norte I - Amazonas e Roraima – sob a coordenação do padre Paulo Suess retomou suas atividades a partir do final da década de 70 promovendo encontros locais, assembleia regional e nacional dos povos indígenas para se discutir e denunciar os crimes e barbáries que sofriam os povos indígenas no Brasil. Para dar voz e vez a essa causa, o CIMI Norte I criou o Jornal Porantim como uma borduna contra os mega projetos que se multiplicavam por toda Amazônia com aval do governo ditatorial amparado nas práticas corruptas da Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM) e demais frentes expansionistas militar, resultando na devastação da floresta, poluição dos mananciais, prospecção mineral, exploração dos recursos naturais e o genocídio dos povos indígenas, entre outros crimes, como é caso emblemático da luta e resistência dos Waimiri-Atroari, do tronco linguístico Karib, que vivem e moram na região metropolitana de Manaus assegurando, dessa feita, a vigilância e controle do seu território demarcado e homologado com apoio e referendo das articulações do Movimento Indígena e dos segmentos da sociedade civil organizados e comprometidos com os

direitos humanos a do meio ambiente. O fato relevante entre as conquistas dos Waimiri-Atroar no presente é a ausência da ação missionária em seu território.

Mas, o evento marcante com ressonância internacional que provocou a “ira santa” dos salesianos contra os povos indígenas do Alto Rio Negro, contra os Tukano de Pari-Cachoeira principalmente, contou com apoio do CIMI Norte I, oferecendo as condições para que o jovem líder Álvaro Tukano se pronunciasse no plenário do IV Tribunal Russel em Roterdã, nos Países Baixos - Holanda, no ano de 1980, nos dias 24 a 30 de novembro. A denúncia crime contra a Missão salesianos pautou-se nas barbaridades acometidas contra os povos originários visando o apagamento de suas culturas – seu modo de ser, pensar e viver. No mesmo Fórum, o Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) por meio de seu representante denunciava também o Governo Colombiano contra a violação dos direitos desses povos amparados na legislação nacional e convenção internacional.

Mas, o Movimento Indígena enquanto expressão Político-social é uma unidade complexa capaz de catalisar diversas formas de saber girando “em torno da própria comunidade (...); outros transcendem (...); outros ainda são multiétnicos e regionais (...); outros procuram estabelecer alianças com movimentos políticos nacionais (inclusive Igrejas)” (Stavenhagen: 1993, p. 72). No Brasil é necessário também contextualizar sua formação e suas manifestações na perspectiva das lutas pela redemocratização do País assentada no intenso diálogo entre direitos humanos e meio ambiente no horizonte da democracia participativa com o fortalecimento dos instrumentos de controle enquanto manifestação dos Movimentos Sociais em todas as frentes das lutas na cidade, no campo e nas aldeias.

Esse processo resulta de determinadas condições, relações e interações dos atores inseridos em determinadas comunidades religiosas, corporativas, étnicas e partidárias, entre outras. Em se tratando da genealogia do Movimento Indígena do Alto Rio Negro é importante ter como referência a intervenção da Missão Salesiana aparelhada ao Estado nacional contrapondo-se as culturas originárias e suas concepções quanto o ordenamento do mundo e suas transformações orientadas por múltiplas indagações tais como – anteriormente citado - os Aruak em debate com o cientista inglês Alfred Russel Wallace, buscando de toda forma saber, conhecer e compreender o estranhamento do mundo e das relações sociais em processo. Essas questões relacionais e compreensíveis num determinado universo cognitivo resultam das práticas das agências e dos atores sociais, o que Norberto Bobbio conceituou de Cultura Política: “Conjunto de atitudes, normas, crenças, mais ou menos largamente partilhadas pelos membros de determinada unidade social e tendo como objeto fenômenos políticos” (Bobbio: 1986, p.306).

É a cultura política das instituições e dos atores dos Movimentos Sociais que vão diferenciar suas práticas enquanto processo cognitivo formador da consciência social gestada e concebida a partir das condições materiais que vem sendo refeita e repensada, não mais como causa natural, linear ou miraculosa, mas, enquanto força e motivação buscando explicar e compreender as contradições que amparam as lutas dos agentes comprometidos por uma questão ou causa justa e social centrada numa agenda compartilhada.

Examinemos então as estratégias da concepção política do associativismo dos salesianos para a consecução do ordenamento de suas ações na região do Triângulo Tukano como lugar tenente das fricções interétnicas motivadas por interesses antagônicos protagonizados pelo emergente Movimento Indígena do Alto Rio Negro a reivindicar a demarcação de seu território numa área de segurança nacional afrontando diretamente as ordens ditatoriais. Examinemos esse processo atentos a correlação de força entre o associativismo salesiano pautado numa cultura política integracionista versus a manifestação dos líderes Tukano amparado na sua autodeterminação capaz de conceber e gestar seus projetos com toda limitação que possa haver. Vejamos o desenrolar dessa trama focado nas estratégias em curso:

Em 1972, foi criada a Ufac – União Familiar Animadora Cristã por inspiração e com recursos dos salesianos. Entre 1972 e 74 foi presidida por Firminiano Alves Castro. Em 1975 a razão social mudou para Centro Social Educacional “Ufac”, registrada e presidida até 78 por Sebastião de Abreu, sucedido por Henrique Castro que permaneceu no cargo, reeleito, até 1984. A Ufac convidou as lideranças indígenas vizinhas de Taracuí, Iauareté, Içana e Pari Cachoeira para encaminharem à Funai uma proposta única de área indígena no alto rio Negro em 1978. Dissensões internas ocorridas entre lideranças de comunidades durante o processo de negociação com a Funai e a indisposição com os salesianos em consequência das denúncias de Álvaro Sampaio no IV Tribunal Russel, causaram uma divisão nessa “frente” de comunidades. A comunidade Pari Cachoeira passou a lutar de forma separada pela demarcação de uma área específica. 1984 a Ufac, que não contava mais com a confiança das lideranças indígenas devido aos seus vínculos com os salesianos, deixa de existir formalmente devido a problemas administrativos (prestação de contas, registros irregulares etc). Em 26/12/84 as comunidades do rio Tiquié formam uma nova entidade, a Ucirt, e escolhem seu primeiro presidente, Benedito Fernandes Machado, apesar da oposição dos salesianos. Iniciam um trabalho de reuniões da juventude das aldeias para a retomada das tradições culturais, e recebem forte oposição por parte dos missionários. Os salesianos tentavam contrabalançar sua presença no interior da comunidade indígena através do Clube de Mães, organização de mulheres de diversas aldeias para produção de artesanato. A partir de 1984 a Ucirt começa a atuar na organização da exploração do garimpo do Irá, Serra do Traíra (...). A Ucirt recebeu verba de agências financiadora européias em 1988 com a qual adquiriu um caminhão e um barco de mais 30 toneladas e com motor de 52 HP e que atualmente faz a linha Pari Cachoeira/Taracuí/São Gabriel da Cachoeira transportando mercadorias dos índios e abastecendo a cooperativa existente na aldeia base (Pari Cachoeira). Além de quatro outros barcos menores” (Ricardo *et al.*: CEDI, p. 104).

Trata-se de uma súmula historicamente referenciada a partir de 1972, um ano após a Declaração de Barbados, onde os antropólogos depois de um amplo debate sobre a situação dos povos indígenas Latino-Americanos declararam que: “É necessário ter em mente que a

libertação das populações indígenas ou é realizada por elas mesmas ou não é libertação” (Suess: 1980, p.25). Talvez os jovens líderes do Triângulo Tukano não conhecessem tal referência, mas para eles que estavam em confronto pouco saber valia, o importante mesmo era o controle legítimo da situação a exigir do Estado Nacional o cumprimento dos seus deveres em atenção às comunidades indígenas amparados nos princípios e normas das Convenções e Tratados Internacionais do qual o Brasil é signatário. Seguindo a cronologia dos fatos apresentados deparamo-nos com a “ira santa” dos Salesianos manifestada em forma de vingança contra o Movimento Indígena em formação, final dos anos 80, por motivo da denúncia crime peticionada no IV Tribunal Russel por Álvaro Tukano, ferindo de morte os Salesianos junto às agências financiadoras de suas obras missionárias. A vingança dos religiosos contra os Tukano foi muito bem trabalhada estrategicamente pelas lideranças indígenas tanto que a partir de 1984, a direção da Associação da União da Comunidade Indígena do Rio Tiquié (UCIRT), legitimamente eleita, tomou a dianteira do Movimento em defesa da demarcação do seu território. Essas e outras iniciativas amparadas por Assembleias Indígenas local legitimavam os Tukano para o enfrentamento e as devidas tratativas com o poderio militar, visto que: “Desde 1986 o Conselho de Segurança Nacional (CSN) escolheu a região de Pari-Cachoeira no alto rio Negro, habitat imemorial dos índios das família linguística Tukano e Maku, como campo de experimentação da política indigenista de assimilação econômica e de redução territorial do projeto de ocupação econômica e militar da fronteira norte-amazônica, chamado Projeto Calha Norte (PCN)” (Bucchillet In: CEDI: 1991, P. 107). A bem da verdade, a emergência do Movimento Indígena capitaneado pelos Tukano na fronteira serviu também de pretexto para sustentação do Regime contra o comunismo, que segundo eles, espalhava-se pela América Latina, justificando, dessa feita, o processo de militarização da Amazônia.

Nesse jogo pesado, os Tukano ainda que seja de forma enviesada apanhando de ambos os lados, emplacaram um grande tento para o Movimento Indígena, não só regional, mas nacional, com a criação e fundação da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, fato ocorrido antes da Constituição de 1988. Para dar sustentação ao nosso trabalho contamos com a colaboração do Carlos e Benedito Machado que permitiram acessar na íntegra a Ata da fundação da Federação da Organização Indígena do Alto Rio Negro – como a FOIRN foi registrada em cartório inicialmente. Em examiná-la é importante destacar a grandeza do evento, registrando a presença dos militares de alta patente do governo de então articulados com o capital privado da época para o cumprimento de um pauta difusa focada numa promessa de desenvolvimento regional centrada na prospecção mineral nas terras indígenas em conluio com a militarização da Amazônia orientada por uma política assimilacionista e de integração dos povos

indígenas o que desacreditava o cumprimento da demarcação dos território indígenas e o processo de governança desses povos assentado na sua autodeterminação. De qualquer forma fazemos questão de registrar o fato como plataforma do Movimento Indígena que se estendeu por todo o Rio Negro, agregando mais de 90 associações indígenas dos 23 povos dessa área cultural Rio Negro, vejamos:

Aos 30 dias do mês de abril de 1987, às 08:00h no Ginásio Coberto das Missões Salesianas, São Gabriel da Cachoeira, município de São Gabriel da Cachoeira, Estado do Amazonas, Brasil, no terceiro dia da II Assembleia dos Povos Indígenas do Alto Rio Negro, sob a Coordenação da Comissão Organizadora, presidida pelo Sr. Benedito Fernandes Machado se reuniram em Assembleia Geral 450 (quatrocentos e cinquenta) indígenas, Tukano, de Dessana, Tariano, Pira-Tapuia, Wanana, Arapaço, Tuyuca, Bará, Kubeu, Tanimuka, Makuna, Barasana, Karapanã, Baniwa, Kuripaco, Baré, Yanomami, Miriti-Tapuia, Wereke, Maku, Tatuyo, Siriano e Yuruti, habitantes do Alto Rio Negro com propósito de constituírem uma Sociedade Federal Indígena nos termos da legislação vigente, para reivindicação e fortalecimento de Movimento dos Povos indígenas do Alto Rio Negro. Estiveram presentes ao evento os membros da Comissão Organizadora, Idealizadores fundadores: Sr. Benedito Fernandes, Sr. Pedro Fernandes Machado – tukano, Sr. Carlos Antônio Fernandes Machado – tukano, Sr. Álvaro Fernandes Sampaio – tukano, Sr. Manoel Fernandes Moura – tukano, Sr. Júlio Góes - yanomami e o Sr. Francisco Apolinário – baniwa. Estiveram também presentes os convidados representantes da presidência da FUNAI/ BSB, Sr. Marcelo Cutelo; Surpreendente da 5ª Região da FUNAI/Manaus, Sr. Sebastião Amâncio da Costa; Superintendente de Assuntos Fundiários da FUNAI/ BSB, Engenheiro Daniel Marques de Souza; o representante do Conselho de Segurança Nacional – CSN/BSB, Tem. Cel. Roberto Luiz Teixeira Lopes, o representante do Comando Militar da Amazônia/Manaus, Major Francisco de Assis, Abraão, o representante do Projeto Norte – PCN/BSB, Sr. Moraes de Lins; o representante da Diocese do Rio Negro/SGC, Dom Miguel Alagna; o representante do SNI foi anunciado, mas, não foi apresentado; a ativistas ecológica e advogada de organizações do meio ambiente, Sra. Sônia Regina Brito Pereira; o pesquisador de plantas medicinais e ecologista/Manaus, Sr. Frederico Arruda; o Prefeito Municipal de São Gabriel da Cachoeira, Sr. Raimundo Quirino Calixto, o representante da empresa Mineradora Goldmazon/ Manaus, Sr. Elton Rohnelt; o representante da empresa Mineradora Paranapanema/Manaus, Sr. Nelson Dorneles; a representante e Coordenadora de Terras Indígenas do Ministério da Reforma Agrária/BSB, Sra. Ligia Simonian e o presidente União Nacional de Índios/BSB, Airton Krenak e lideranças indígenas.

À época discutia-se uma proposta de política de desenvolvimento regional sem nenhum planejamento objetivo, sem custo e orçamento e muito menos qualificação dos atores. A única política resultante foi o fortalecimento dos Pelotões Especiais de Fronteira que somam atualmente um número de sete com seu funcionamento com poucos recursos. A pauta como dissemos é difusa, mas é uma peça histórica e significativa para definição do Movimento Indígena no Brasil e, particularmente, no Amazonas:

A grande necessidade da Demarcação das terras indígenas em Áreas Contínuas, Organização dos povos indígenas e Conscientização dos Direitos Indígenas de Política Social, Econômica, Saúde, Educação, Valorização da Cultura Tradicional, Implantação e Gerenciamento de Tecnologia de Produção Agrosilvipastoris, da Exploração Sustentável dos Recursos naturais Renováveis, de Minerais e da Proteção do Meio Ambiente, onde atuam; O cultivo, a extração, a exploração e coleta de bens naturais renováveis nas atividades agrícolas pecuárias e piscícolas; Promover a extração a lava e a lapidação e comercialização de minérios; Apoio técnico e financeiro as atividades comunitárias de acordo com os planos de ação elaborados com finalidade de

assegurar as melhores condições possíveis de rentabilidade, qualidade e produtividade; Promover e/ou realizar a industrialização dos bens produzidos para estimular o aumento da mão-de-obra e rentabilidade das comunidades; Comprar os bens produzidos e/ou industrializados pela comunidades e terceiros, e comercializá-los no mercado nacional e/ou internacional, assegurando o escoamento da produção e a rentabilidade das comunidades; Promover e viabilizar juntos comunidades, atividade de lazer dos comunitários; Promover e viabilizar ações concretas juntos as entidades financeiras e governamentais para satisfazer as necessidades de habitação e revitalização da cultura tradicional, através de difusão nas atividades culturais, a nível nacional e internacional; Promoveram intercâmbio cultural, cooperação técnica econômica/financeira entre as atividades governamentais não governamentais nacionais e internacionais. As atividades agropecuárias, silvipastoris, piscicultura, avicultura a viabilização e exploração econômica de recursos naturais renováveis e não renováveis existente em Terra Indígenas da região, sobretudo no subsolo (cursos minerais), dependem de “variantes de vocação regional agropecuária ou extrativista” Todo esse movimento visa servir como condicionamento para ganhar espaço político, social, econômico e autodeterminação dos povos indígenas do Alto Rio Negro, a nível municipal, estadual nacional e internacional, a fim de garantir legalmente seus direitos e suas terras e tudo o que nela encerra para a posteridade dos povos indígena do Alto Rio Negro.

Ainda recorrendo a Ata de fundação da FOIRN, fonte histórica muito citada e tão pouco explorada quanto à correlação de força vivenciada no campo político relativo às reivindicações e conquistas do Movimento Indígena que se intensificou como grupo de pressão nas Comissões Temáticas da Assembleia Nacional Constituinte no ano de 1987. No término da Assembleia Indígena, o seu presidente e líder Tukano Benedito Fernandes Machado fez a seguinte declaração, exaltando seus companheiros de lutas numa perspectiva de se construir um Movimento Indígena Integrado fincado em suas tradições e articulado com a força da juventude, promovendo a conscientização, a união e a reivindicação visando à garantia dos direitos desses povos, em suma:

O trabalho que acabamos de concretizar é fruto de um difícil e árduo trabalho de longos anos, de mais de uma década e meia. O trabalho que teve início no seio da Comunidade Indígena de Pari-Cachoeira, através de seus líderes tradicionais, e de modo especial pela Diretoria da “União das Comunidades Indígenas do Rio Tiquié” - UCIRT de onde foi idealizado, amadurecido, debatido e difundido para toda região do Triângulo Tukano: Pari-Cachoeira, Taraquá e Iauareté e finalmente, para São Gabriel da Cachoeira, Rio Negro e aos irmãos Yanomamis, visando garantir os Direitos Indígenas, possibilitando a conscientização, a união, a reivindicação e fortalecimento do Movimento Integrado dos Povos Indígenas do Alto Rio Negro, do Município de São Gabriel da Cachoeira. Foi à Diretoria da UCIRT que articulou, negociou e preparou junto ao governo federal para viabilizar esse evento para a fundação da FOIRN.

Faremos um recorte para melhor compreender a inserção dos Movimentos Indígenas em seus diversos contextos. Nos anos 70 e 80 articulados com outras forças sociais organizadas que lutavam e lutam pela efetivação da demarcação de seus territórios e pela implementação de políticas públicas – saúde, educação, cultura e segurança contra o garimpo ilegal e outros intrusos que invadem o território desses povos. Em síntese, reivindicam-se políticas de sustentação

junto às comunidades com projetos e programas de etnodesenvolvimento, com escuta e participação das lideranças locais, respeitando suas práticas e a especificidade das culturas. O fato é que a conjuntura nacional mudou, assim como também os interesses e motivações dos parceiros internacionais mudaram, então é necessário repensar novas estratégias para vencer os desafios apresentados assegurando o cumprimento dos direitos fundamentais desses povos com dignidade da pessoa humana, vida comunitária, respeito às suas tradições e ancestralidades, sabe-se, contudo que:

A grande maioria das ONGs está mudando de nome para simplesmente terceiro setor (...). Um dos problemas dessas instituições é que seu impacto na realidade é lento e muito pontual e os problemas sociais são graves e necessitam respostas urgentes. Por isso as novas ONGs, de perfil mais agressivo, estruturadas com o apoio de grandes grupos ou companhias empresariais, atuando nas franjas da nova economia social, segundo regras e critérios de racionalidade de uma economia de mercado, ainda que sem fins lucrativos, tendem a predominar sobre as ONGs que trabalham com maior ênfase apenas na capacidade da sociedade para se organizar e defender seus interesses, na construção de novos atores sociais que representam distintos interesses e atuam em defesa da cidadania. Elas trabalham e produzem capitais sociais distintos (Gohn: 2000, p. 37).

Voltamos aos ensinamentos do mestre Bobbio quanto à “cultura política” das lideranças dos Movimentos Indígenas, no plural. Tal ensinamento resulta da *práxis* que nada mais é do que uma militância reflexiva capaz de fazer, pensar e decidir coletivamente em defesa do bem viver dos povos indígenas. Essa discussão decorre de ampla mobilização, inicialmente marcada pela construção do consenso nas Assembleias, quando possível, em não havendo o voto tem sido a grande arma. Todo debate configurado como “questão indígena” é pautado nos valores coletivos, comunitários, participativo, pluriétnicos, público e aberto. No entanto, a partir do momento que as novas ONGs, de perfil mais agressivo, estruturadas com o apoio de grandes grupos ou companhias empresariais, atuando nas franjas da nova economia social, segundo regras e critérios de racionalidade de uma economia de mercado, ainda que sem fins lucrativos capturam a causa e vinculam à determinado partido, religião, governo e/ou corporação nacional e/ou internacional, o Movimento Indígena ganha uma nova versão no campo do neoliberalismo centrado no modelo de associativismo concorrente fechado e representativo orientado por uma cultura política de resultado conceituada nos seguintes termos categóricos: “Chamamos ‘*associação*’ um relação social fechada para fora ou cujo regulamento limita a participação quando a observação de sua ordem está garantida pelo comportamento de determinada pessoa, destinado particularmente a esse propósito: de um *dirigente* (presidente) e, eventualmente, um *quadro administrativo* que, dado o caso, têm também em condições normais, o poder de representação. (Weber: 1991. p. 30).

Parece-nos que foi esse o salto que ocorreu no Rio Negro, historicamente referenciado no Estado Novo, quando a ditadura Vargas patrocinava o avanço da Missão Católica Salesiana contra as organizações indígenas da região, promovendo a redução de suas culturas. Com o definhamento da Missão, acelerado pela criação e fundação da FOIRN nos estertores da Ditadura, o Movimento Indígena do Rio Negro procura se afirmar com autonomia buscando novos parceiros para efetivação da sua agenda de luta capitaneado pela demarcação contínua do seu território, articulado com os programas de etnodesenvolvimento, não mais sob a mira da militarização da Amazônia, como propagava o Projeto Calha Norte, enquanto instrumentos de combate do Conselho de Segurança Nacional.

A participação das lideranças indígenas do Rio Negro no ano 1987, nas Comissões e Audiência no plenário da Assembleia Nacional Constituinte, no Congresso Nacional, ampliou ainda mais o seu campo gravitacional atraindo novos parceiros. É nessa circunstância que a FOIRN, nacionalmente, se credencia e se legitima como porta-voz das comunidades. Promulgada a Constituição Federal, no dia 5 de outubro de 1988, a luta ganha novos horizontes na perspectiva da efetivação da Democracia no Brasil. No entanto, os recursos eram diminutos, não só para as políticas sociais, mas, principalmente em se tratando da demarcação dos territórios indígenas. Vencida a década de 80, a próxima continuava na mesma situação e descaso. Com a fundação do Instituto Socioambiental (ISA), o sucessor do Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), em alinhamento com as agências internacionais sobre a questão socioambiental/climática conectada com os povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais, a FOIRN passou a participar da agenda do ambientalismo global com a coordenação e supervisão do ISA que:

(..) originou-se num duplo movimento tanto de autonomia do Programa Povos Indígena no Brasil/PIB do Cedi/SP, coordenado por Carlos Alberto Ricardo, como fusão com o Núcleo de Direitos Indígenas/NDI, coordenado por Márcio Santilli, de Brasília. Resultou da iniciativa de vários profissionais e militantes dotados de larga experiência nas arenas indigenista e ecologista. É uma ONG de porte considerável, em termos do volume de recursos materiais, humanos e financeiros que mobiliza. Sua capacidade de captação de recursos (no país e no exterior, públicos e privados) vem aumentando cada vez mais desde a sua fundação. A sua receita total cresceu em mais de 50% desde a sua criação (...). Em poucos anos de existência (1994-2001), o ISA montou um leque amplo e diversificado de colaboradores e financiadores, composto por 70, entidades; congregou aproximadamente 150 especialistas, mais ou menos permanentes, de áreas diversas em torno de 80 (Peres: 2013, pp. 155-156).

Notícia agenciada na página da FOIRN de 17 de dezembro de 2025, informa sobre aprovação do planejamento estratégico da agência indígena para o período de 2026 a 2028 pelo Conselho de Lideranças dessa organização. O planejamento orienta as ações dessa federação e de seus departamentos para os próximos anos, reafirmando o compromisso com a defesa dos

direitos indígenas, a autonomia das organizações e o fortalecimento dos territórios do Rio Negro. Os recursos para os projetos das Associações contempladas resultam do Fundo Indígena Rio Negro (FIRN), que desde sua criação em 2021 já investiu mais de R\$ 3,4 milhões em 40 projetos, beneficiando diretamente cerca de 15 mil indígenas. Esses investimentos têm fortalecido a produção de alimentos saudáveis, a conservação de áreas de floresta e a valorização da cultura indígena. O FIRN conta com uma Equipe de Gestão Executiva que é responsável pela gestão operacional, administrativa e financeira do fundo e pela execução das deliberações do Comitê Gestor. Ela é subdividida em Coordenação, Gerência Administrativa e Financeira, Gerência de Operação e Monitoramento e Comunicação. O Fundo Indígena é financiado principalmente pela Iniciativa Norueguesa Internacional para o Clima e Florestas, por meio do Programa Norueguês para Povos Indígenas, coordenado pela Embaixada Real da Noruega. Esta parceria estratégica destaca o reconhecimento internacional da gestão indígena dos territórios e a importância do fortalecimento da autonomia dos povos originários. Atualmente, o FIRN está em diálogo com potenciais parceiros, como a Fundação Interamericana, para viabilizar iniciativas de demanda espontânea, além de buscar ativamente novos apoios para expandir sua capacidade. O ISA tem sido um parceiro essencial na fase inicial de implementação do FIRN. Embora diga não fazer mais parte da equipe executiva do fundo, o ISA continua colaborando estrategicamente com a FOIRN. No momento, o FIRN estuda formas de cooperação que incluam a capacitação das associações em elaboração de projetos e gestão de recursos. A Fundação Ford também contribuiu pontualmente com o FIRN por meio de apoio via ISA⁷

Enfim, o Movimento Indígena do Rio Negro sob a coordenação da FOIRN/ISA é um contraponto as ONGs que trabalham com maior ênfase apenas na capacidade da sociedade para se organizar e defender seus interesses, na construção de novos atores sociais que representam distintos interesses e atuam em defesa da cidadania. Essas ONGs diferente do associativismo neoliberal caracterizado por seu comprometimento com o Estado do bem-estar-social, trabalham e produzem capitais sociais distintos, segundo os ensinamentos proferida pela professora, Pós-Doutorado em Sociologia pela New School University - New.York, Maria da Glória Gohn.

⁷Essas e outras informações estão nos “Manuais do Firn” no seguinte link: <https://firn.foirn.org.br/>.



Fonte; <https://eenohiepole.wordpress.com/2021/11/26/organizacao-baniwa-e-koripako-nadzoeri-dialogo-dos-estudantes-com-secretario-executivo-geral/>

A distinção desse associativismo no território ancestral dos Aruak -Tariano, Baniwa, Koripako, Werekena e Baré – que se espalhou por todo o Rio Negro tem seu epicentro cosmológico no Alto Rio Içana sob a salvaguarda dos Koripako/Baniwa, representando a maior população indígena dessa área cultural loteada pelos missionários católicos e protestantes de diversas tendências do cristianismo pós-reforma, refletindo ou não nas ações do Movimento Indígena como nos informa um dos líderes Baniwa: “Os Koripako crentes são um tanto quanto ausentes ou indiferentes em relação a pauta do Movimento Indígena do Içana”. Mas, nesse campo do associativismo concorrente, fechado e burocrático, pautado nos interesses difuso paroquial, os Koripako do Alto Içana responderam positivamente depois da fundação das primeiras Associações em 1992, criando a sua organização estatutária em 1999, com registro no Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica datada de 2010. O que se sabe, é que na FOIRN encontram-se cadastradas 11 Organizações/Associações indígenas conforme consta também no Etnozoneamento cartográfico de distribuição de Associações e Comunidades do Rio Içana.

Mas, na genealogia das lutas do Movimento Indígena do Rio Negro, o Içana se destaca também por meio da Associação das Comunidades Indígenas do Rio Içana (ACIRI), criada em 1987, antes da FORIN, antagonizando inicialmente com as lideranças do Triângulo Tukano da UCIRT, posicionando-se: “Contra a presença de empresa mineradoras, contra a criação das Colônia Indígena e contra a política governamental, em especial do CSN com seu PCN, para as áreas indígenas da região reconhecida por 70 comunidades...” (Cedi: 1991, p. 105). Atualmente a ACIRI chama-se Organização das Comunidades Indígena do Distrito de Assunção do Içana (OCIDAI).

A sustentação da nossa hipótese quanto à ausência, indiferença e o imobilismo dos Koripako relativo ao Movimento Indígena da região, não se explica por si mesma e/ou por razões religiosas, mas, sobretudo, pela concepção implementada de uma política associativista de mercado, acrítica marcada por emaranhadas obrigações legais e burocrática quanto à concepção, elaboração e gestão de projetos, considerando ainda que a associação/organização representa formalmente dezenas de comunidades que reivindicam dos governos políticas públicas e às vezes os projetos, quando aprovados na alçada do FIRN, com os poucos recursos destinados, não atendem as demandas das comunidades. Ademais, o trabalho que tem para monitorar ou aferir a consecução dos objetivos, metas e valores de um projeto de 50 e/ou de 100 mil reais, que são as categorias de valores do Fundo, exige o mesmo trabalho de um montante de 1 milhão de reais, são estas explicações que os consultores da FOIRN/ISA mostram-nos sobre a malha burocrática em que se encontra o associativismo indígena do Rio Negro: “Por outro lado, os desafios para atender a uma série de burocracias exigidas na lei para manter uma associação regularizada e funcionando ativamente no mercado de projetos são de dimensões abissais e acabam colocando as associações indígenas num emaranhado de obrigações e infindáveis trâmites (Vieira e Soares. In: Povos Indígena no Brasil 2017/2022: 2023, p. 224).

Por todos esses vícios de percursos, as lideranças indígenas do Içana podem sentir-se reféns dos trâmites burocráticos como “um bêbado perdido em sua própria casa” na busca vacilante por uma saída. Nessa situação de “dimensões abissais” em que os Baniwa/Koripako e o Movimento Indígena do Rio Negro se encontram referente à proposta de realização de uma plenária plurinacional em defesa da unidade política Aruak numa dimensão transfronteiriça orientada por valores fundantes e por estratégias de cooperação, solidariedade, reciprocidade, corresponsabilidade e comunhão participativa, parece cada vez mais distante sua efetivação. O evento poderia ser feito conforme fora aventado através dos Países signatários do Tratado de Cooperação Amazônica, em atenção ao Movimento Indígenas Koripako/Baniwa do Estado brasileiro em articulação com as demais lideranças Aruak dos demais Países fronteiriços membros do Tratado de Cooperação, contemplando diversas questões como Educação, Saúde, Esporte, Segurança alimentar, Religiosidade, sendo formatado conjuntamente um Programa de etnodesenvolvimento, discutido e aprovado entre os atores indígenas Aruak da tríplice fronteira amparado tanto pelos Países protagonistas como também pelas Nações Unidas valendo-se dos ditames da Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas. As lideranças manifestam clareza em suas propostas faltando-lhes os atores qualificados para promover o intenso diálogo entre as partes seguido dos meios necessários, desatados dos trâmites viciados, para a consumação dos objetivos projetados numa perspectiva socialmente justa e participativa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O núcleo gerador de nossa proposta é a “guerra santa” travada entre Católicos e Protestantes no Alto Rio Içana, fronteira Brasil/Colômbia/Venezuela, no final da década de 40, quando as frentes missionárias expansionistas deslocam seus combatentes para lugares estratégicos na Amazônia transnacional, com suas armas letais, capazes de abater as culturas dos povos originários em nome de um processo civilizatório colonial sob controle e mando das agências missionárias articuladas com determinadas forças de Estado e/ou Mercado, buscando ideologicamente apagar ou reduzir suas tradições e ancestralidade com a queima das Malocas e/ou demonizando valores e ritos religiosos praticados por xamãs ou profetas Koripako/Baniwa.

Trata-se de um recorte específico da expansão do cristianismo na Amazônia brasileira em pleno século XX após a segunda guerra mundial. Do lado do Brasil, a Missão Católica Salesiana, com o patrocínio do Governo Federal, desloca-se de Manaus para o município de São Gabriel em 1915, estruturando suas bases missionárias com construções de alvenarias de grande porte, graças a exploração do trabalho indígena, a começar pela sede do município de São Gabriel da Cachoeira e depois em 1923 na comunidade de Taracuá, no Rio Uaupés e demais áreas estratégicas. Para fazer frente ao avanço do Protestantismo no Rio Içana, a Missão, em 1953, resolveu construir sua fortaleza em Assunção do Içana como estratégia para combater a missionária estadunidense Sophie Muller, da Missão Novas Tribos, vindo da Colômbia.

Depois da conversão dos Koripako/Baniwa ao Protestantismo, os Salesianos com apoio das agências do Estado brasileiro, alegando se tratar de uma questão de segurança nacional conseguiram direcionar o aparato repressivo do Estado contra a missionária Sophie Muller fazendo com que fugisse do Brasil para Colômbia, onde a Missão Novas Tribos estava baseada. Mas, depois da fuga concebida e pensada, os Koripako por meio do seu protagonismo assumiram a direção do campo religioso mobilizando às comunidades para programação da Igreja Bíblica Unida juntos aos crentes, como faziam anteriormente ordenado por suas tradições, dessa vez, também articulavam-se com os demais evangélicos localizados no território colombiano, viajando ao encontro deles para receberem as devidas orientações da “Dona Sofia” como eles chamavam a missionária; quando não, recebiam e recebem no território brasileiros as delegações vindas da Colômbia e Venezuela.

Uma das características desse processo que destacamos na pesquisa é a alfabetização e o domínio da língua materna como condição para a direção dos trabalhos estritamente focados no fundamentalismo protestante. Por outro lado, os Salesianos através dos internatos obrigavam os jovens indígenas a falar e escrever em português. Os Koripako, em particular, se apropriaram dessa ferramenta para se projetar no universo social. Fato relevante que os pesquisadores

Koripako registram em suas monografias, dissertações e teses. Visto que as ordens reguladoras dos ritos e eventos da Igreja eram todas direcionadas por meio de escritas produzidas por Muller para o devido cumprimento dos dirigentes eclesiásticos. Mas, é relevante também que se afirme sobre a eficácia da comunicação oral sendo mais rápida e intensiva entre os comunitários, propagando-se muito mais além dos que os panfletos da “Dona Sofia”.

Porém, para explicar e compreender esse estado de guerra vivenciado no Alto Rio Içana pelos Koripako focamos nossa pesquisa e estudo no processo de conversão. Não mais sob a perspectiva dos missionários, mas, sob a concepção e estratégias dos próprios atores indígenas considerando suas condições materiais e suas relações imbricadas na economia regida pela força do Barracão e do Regatão ordenada pelo sistema de Aviamento, onde as trocas e valores são controlados pelos truculentos “coronéis de barrancos” por explorar o trabalho dos indígenas na extração dos recursos naturais dando-lhe riqueza, satisfação, prazeres e gozo bem diferente do estado em que se encontravam os Koripako.

Passado mais de 70 anos de sua Conversão os Koripako enfrentam os desafios pela continuidade da Igreja dos crentes quanto à participação dos rapazes e moças letrados com titulação acadêmica que se manifestam criticamente em relação ao resgate da cultura e seus valores e ritos ancestrais, promovendo dessa feita, o intensivo diálogo com a tradição principalmente em caso de doença, quando o paciente recorre à proteção de seus ancestrais. Também entre eles o acesso à *Internet* abriu um novo campo de informação das mais variadas, principalmente entre os jovens, sendo muito mais sedutora do que o rádio. Registram-se também outros atores presentes no cenário econômico das comunidades com a presença de novas agências gestoras. Esses e outros desafios se multiplicam quando focamos na questão do funcionamento da Igreja, em se tratando da legalidade da instituição para captação e gestão financeira. Por exemplo, o que fazer com o dízimo? Onde depositar? A quem confiar, entre e outros questionamentos afins referente ao financeiro.

A guerra de propaganda entre os missionários foi um fato. Mas, o domínio do território foi e tem sido dos Koripako, que estrategicamente decidem o que e como fazer assumindo a direção local da sua Igreja, considerando ainda que tantos missionários quanto os extrativistas e militares representam o mundo dos brancos – são reconhecidos como patrões – e, para enfrentá-los, os Koripako/Baniwa assumiram o protagonismo das lutas contra os brancos orientados por duas soluções estratégicas que se sustentam no controle e mando de seu Campo Religioso: “A primeira fornece um modelo de estratégias políticas constituído por precedentes históricos e adaptáveis às circunstâncias atuais; a segunda, milenarismo e messianismo, tenta reestruturar a

sociedade segundo um modelo ritual/mítico que possibilita aos messianistas assumir o controle do tempo cósmico e ter um papel ativo na criação de seu próprio destino (Wright: 2002 p. 463).

No curso dessas ações, contrários à prática da aculturação, integração e o assimilacionismo cultural que nega o conflito, a relação e o contraditório resolvemos escolher como ferramenta de trabalho a prática dialética filtrada conceitualmente nas relações e fricções interétnicas capazes de nos qualificar para compreender a intensividade do acontecer dos Koripako tanto quanto ao cristianismo como em relação ao mundo que os cerca. Nessa conjuntura relacional os Koripako embora sejam da família Aruak fazem questão também de não ser chamado genericamente de Baniwa, manifestando sua identidade Koripako amparada no campo religioso dos evangélicos, bem como na ética protestante a se diferenciar dos Baniwa Católicos, não mais de uma forma intolerante quando condenavam os diferentes por não serem seguidores do evangelismo disseminado no Içana por Sophie Muller.

A dissertação está centrada em quatro capítulos, sendo o último voltado para o Movimento Indígena, chamando para análise a compreensão desse fenômeno, sobretudo, a partir da década de 70, em pleno jugo da ditadura militar, com representação na região da própria Missão Salesiana e das Forças Armadas, sendo que a partir da década de 80 registram-se também a presença dos agentes do Conselho de Segurança Nacional mediado pelo Projeto Calha Norte que visava à militarização da Amazônia a começar pela segurança das fronteiras em conluio com as corporações mineradoras como podemos conferir na Assembleia de fundação da FOIRN.

Foi nesse contexto que iniciaram as primeiras Assembleias Indígenas reivindicando a demarcação das terras indígenas. Por um lado, algumas dessas lideranças influenciadas por agentes do governo federal passaram a defender na área do Triângulo Tukano a demarcação de forma descontínua, contrariando a reivindicação da maioria, é o caso da Associação das Comunidades Indígenas do Rio Içana, que 1987, antes da criação da FOIRN, já se posicionava a favor da demarcação da área contínua articuladas de políticas públicas em atenção à população local.

À época a Missão Salesiana estava para os indígenas como o ISA atualmente está para a Associação/Organização indígena do território do Rio Negro. O diferencial está na “cultura política” nos termos conceituais segundo Norberto Bobbio e nas tratativas juntos aos povos indígenas. Esse diferencial vale tanto para diferenciar o ISA dos Salesianos como também em relação ao ativismo do Movimento Indígena aberto, participativo, crítico e politicamente reivindicativo a exigir do Estado e de seus governantes o cumprimento do seu dever Constitucional. Bem diferente do Associativismo produtivista, concorrencial, burocrático, representativo

conectado com as regras do mercado; enquadrando de certa forma essas Organizações/Associações num emaranhado de normas, balancetes, relatórios e petições a serem correspondidos.

Nessa conjuntura é importante analisarmos “a indiferença de algumas lideranças” frente a esse modelo neoliberal de Associativismo Indígena com determinadas justificativas recorrendo à religião, escolarização e até mesmo questão de gênero, esquecendo de discutir frontalmente o modelo em voga centrado na racionalidade instrumental da produção e circulação orientada pelos mercados nacional e internacional identificados com o produtivismo social.

Não sabemos se é possível conter esse avanço, mas, pelo menos que seja discutido e esclarecido seus contornos quanto às variações de um novo tempo presente e futuro relativo às comunidades no curso da história, vislumbrando, quem sabe, as condições necessárias para construção do bem viver economicamente sustentável e socialmente justo no Território Indígena Alto Rio Negro.

A questão da sustentabilidade enquanto o bem viver das comunidades contempla sem dúvida as tradições e a ancestralidade como ação orgânica e estruturante das culturas econômicas desses povos do Rio Negro. Nesta perspectiva não estamos sozinhos nesse debate, o Dr. Robin Wright, em sua obra de tamanha envergadura a respeito dos *Mysteries of the Jaguar Shamans of the Northwest Amazon* (2013) chama-nos atenção para essa intensidade das ações e por isso somos levados a compartilhar com propósito de ampliar o debate com outras matrizes de culturas políticas contrapondo-se a compreensão da equipe do ISA sobre os "projetos sustentáveis" a significar tudo o que pudesse ser comercializado.

Contrários a esta visão mercadológica, com admirável autonomia registramos o feito da comunidade de Ukuki, no Rio Aiary, que avançou e construiu uma casa grande de rituais, inaugurada em 2008, chamada Nakuliakaruda-pani (Casa da Adoração/Casa de Dança), sem qualquer financiamento, mas apenas pela vontade da comunidade. Foi uma demonstração extraordinária do compromisso da comunidade com a continuidade de suas tradições e ancestralidade imbricado com a economia da cultura. Nesse avanço das ações comunitárias registra-se a participação de um jovem “Hohodene de Ukuki, Isaias Fonte, que escreveu um breve ensaio sobre o significado cultural das tradições de dança, que é uma reflexão valiosa sobre as danças, os instrumentos e os festivais celebrados na comunidade de Ukuki. Nakuliakarudapani - a Casa da Adoração- ” (Wright: 2013, p.10 – Tradução nossa). Tudo isso feito coletivamente com autonomia e determinação à revelia dos editais do ISA provocando na comunidade uma alegria e satisfação incomparável como fora narrado pelos agentes. O contraponto está posto, o debate e as análises serão trabalhadas no horizonte do etnodesenvolvimento comunitário, participativo,

social, centrado numa visão “amarrada” enquanto partes envolventes a sustentar uma unidade na prática junto às comunidades participantes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERT**, Bruce. Associações indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia brasileira. In: INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Povos indígenas no Brasil 1996/2000. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000.
- ALBERT**, Bruce; **RAMOS**, Alcida Rita. Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico. São Paulo: Editora UNESP; Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- ALTHUSSER**, Louis. Sobre o trabalho teórico. Portugal: Editorial Presença; Brasil: Martins Fontes, 1978.
- AMAZONAS**, Lourenço da Silva Araújo. Dicionário topográfico, histórico, descritivo da comarca do Alto Amazonas. Manaus: Grafima, 1984. Edição fac-similar de 1952.
- ARANHA**, Bento de Figueiredo Tenreiro. As explorações e os explorados do rio Uaupés. Arquivo do Amazonas, Manaus, v. 3, 23 jan. 1907.
- ARANTES**, Antonio Augusto et al. “Pais, padrinhos e o Espírito Santo: um reestudo do compadrio”. In.: Colcha de retalho: estudos sobre a família no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- ATA** das reuniões dos sacerdotes (15 a 19 de janeiro) de 1956. In: Actas das Reuniões Salesianas.
- ATHIAS**, Renato (org.). Reconhecimento dos rios Içana, Ayari e Uaupés: apontamentos linguísticos e fotografias de Curt Nimuendajú. Rio de Janeiro: Museu do Índio; Recife: Editora UFPE, 2015.
- AVE-LALLEMANT**, Robert. No Rio Amazonas (1859). Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980.
- BALDUS**, Herbert. Ensaios de etnologia brasileira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979.
- BANIWA**, Gersem. Intelectuais indígenas abraçam a antropologia. Ela ainda será a mesma? Anuário Antropológico, Brasília, v. 48, n. 1, p. 45-52, jan./abr. 2023.
- BARROS**, Maria Cândida Drumond Mendes. Linguística missionária: Summer Institute of Linguistics. Campinas, 1993. Mimeo.
- BECKER**, Bertha K. Geopolítica da Amazônia: a nova fronteira de recursos. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- BOBBIO**, Norberto. Dicionário de política. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1986.
- BONFIL BATALLA**, Guillermo. La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. Anuário Antropológico 86, Brasília: UNB, 1986.

- BOURDIEU, Pierre.** A distinção: crítica social do julgamento. São Paulo; Porto Alegre: Zouk, 2007.
- BOURDIEU, Pierre.** O senso prático. Petrópolis: Vozes, 2009.
- BOURDIEU, Pierre.** Coisas ditas. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- BOURDIEU, Pierre (coord.).** A miséria do mundo. Petrópolis: Vozes, 1997.
- BOURDIEU, Pierre.** Singular e o plural: trabalhar com Bourdieu. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.
- BOURDIEU, Pierre.** A economia das trocas simbólicas. São Paulo: Perspectiva, 1982.
- BOURDIEU, Pierre.** Questões de sociologia. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.
- BOURDIEU, Pierre.** Ofício de sociólogo: metodologia da pesquisa na sociologia ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.
- BOURDIEU, Pierre.** O poder simbólico. Lisboa: Edições 70, 2011.
- BOURDIEU, Pierre.** Razões práticas: sobre a teoria da ação. Campinas: Papirus, 1996.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues.** Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- BRASIL.** Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2008.
- BRUNO, Ana Carla dos Santos.** Multilinguismo no Alto Rio Negro: uma interação entre língua, cultura e sociedade. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; FARIAS JÚNIOR, Emmanuel de Almeida (org.). Mobilizações étnicas e transformações sociais no Rio Negro. Manaus: UEA Edições, 2010.
- BUCHILLET, Dominique.** Pari Cachoeira: o laboratório Tukano do Projeto Calha Norte. In: **CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO (CEDI).** São Paulo: CEDI, 1991.
- BURGOA, Ramiro Reinaga.** Ideologia y raza em América Latina. Bolívia: Ediciones Futuro, 1972.
- CAPREDON, Elise.** Derrota interna, sucesso exterior: a patrimonialização do xamanismo entre os Baniwa (Alto Rio Negro – Amazonas). Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, v. 24, n. 51, p. 105-134, maio/ago. 2018.
- CARTA DE MANAUS:** biodiversidade e direito de propriedade intelectual, proteção e garantia do conhecimento tradicional. 1ª Conferência de Pajés do Amazonas. Manaus: FEPI; SEBRAE; INPA; FIOCRUZ, 2002.
- CARVALHO, João Renôr Ferreira.** Momentos de história da Amazônia. Imperatriz: Ética, 1998.

CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO (CEDI). São Paulo: CEDI, 1991.

CLASTRES, Pierre. A sociedade contra o Estado. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

CLIFFORD, James. A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.

CUNHA, Manuela Carneiro da. História dos índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

DANIEL, João (Pe.). Tesouro descoberto no Rio Amazonas. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1976. v. 95, t. 1.

DAVIS, Shelton H. Vítimas do milagre: o desenvolvimento e os índios do Brasil. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

D'AVERSA, Miguel. Resumo histórico da fundação das casas da inspetoria salesiana missionária da Amazônia: comemorando 80 anos da fundação da primeira casa: 24 de maio de 1915. 1996.

DREHER, Martin. História dos protestantes na Amazônia. In: HOORNAERT, Eduardo (org.). História da Igreja na Amazônia. Petrópolis: Vozes, 1992.

DURHAM, Eunice R. A dinâmica cultural: ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

EAGLETON, Terry. A ideia de cultura. São Paulo: Editora UNESP, 2011.

ELIADE, Mircea. O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ENCONTRO COM A (REVISTA) CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA. In.: “Antropologia ou a teoria do bombardeio de Berlim.” Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979. v. 12. P.81.

FALCON, Francisco José C. A época pombalina: política econômica e monarquia ilustrada. São Paulo: Ática, 1982.

FERNANDES, Florestan. Investigação etnológica no Brasil e outros ensaios. Petrópolis: Vozes, 1975.

FERNANDES, Rubem César. Um exército de anjos: as razões da Missão Novas Tribos. (Acervo ISA), 1980.

FERREIRA, Alexandre Rodrigues. Viagem filosófica ao Rio Negro. Círculo do Livro, (s.d.).

FIRTH, Raymond. Nós, os Tikopias: um estudo sociológico do parentesco na Polinésia **primitiva**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

FIRTH, Raymond. Elementos de organização social. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

FOUCAULT, Michel. Microfísica do poder. Rio de Janeiro: Graal, (s.d.).

- GAL**, Susan; **IRVINE**, Judith. Language ideologies and linguistic differentiation. In: **KROSKRITY**, Paul V. (ed.). Regimes of language: ideologies, politics, and identities. New Mexico: School of American Research Press, 1999.
- GALLOIS**, Dominique Tilkin; **GRUPIONI**, Luís Donizete Benzi. O índio na Missão Novas Tribos. São Paulo: Departamento de Antropologia, USP, 1995.
- GALVÃO**, Eduardo. Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- GALVÃO**, Eduardo. Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas. São Paulo: Editora Nacional; Brasília, DF1976.
- GOHN**, Maria Gloria. 500 anos de lutas sociais no Brasil: movimentos sociais, ONGs e terceiro setor. Mediações, Londrina, v. 5, n. 1, p. 11-40, jan./jun. 2000.
- GÓMEZ**, Ambrosio Velasco. Prólogo. In: **VILLALOBOS**, Raúl Trejo; **FRAUSTO**, Obed (org.). Filosofía de los pueblos originarios/Philosophy of the Indigenous Peoples. México: Bajo Tierra A. C., 2022.
- GONÇALVES**, Artur Garcia. Estudo lexicográfico da língua medzeniakonai: proposta de um dicionário bilíngue e bidialetal Baniwa/Koripako–Português. Brasília, 2023. Mimeo.
- GOODLAND**, R.; **IRWIN**, Howard. A selva amazônica: do inferno verde ao deserto vermelho? São Paulo: Itatiaia; Editora da Universidade de São Paulo, 1975.
- GRUPPI**, Luciano. O conceito de hegemonia. Rio de Janeiro: Graal, 1978.
- HOORNAART**, Eduardo (org.). História da Igreja na Amazônia. Petrópolis: Vozes, 1992.
- HOORNAART**, Eduardo. História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo. Petrópolis: Vozes, 1977.
- JOURNET**, Nicolas. Los Curripacos del rio Isana: economía y sociedad. Revista Colombiana de Antropología, v. 23, 1980/1981.
- KIRK**, G. S.; **RAVEN**, J. E. Os filósofos pré-socráticos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1979.
- KOCH-GRÜNBERG**, Theodor. Dois anos entre os indígenas: viagens no noroeste do Brasil (1903-1905). Manaus: EDUA; FSDB, 2005.
- KOCH-GRÜNBERG**, Theodor. Dois anos entre os indígenas: viagens no noroeste do Brasil (1903-1905). Manaus: CEDEM, 1995. (Série História, n. 1). Mimeo.
- LAS CASAS**, Bartolomeu de. O paraíso destruído: brevíssima relação da destruição das Índias. Porto Alegre: L&PM, 1984.
- LE GOFF**, Jacques. História e memória. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.

- LUCIANO**, Gersem dos Santos. Educação para manejo e domesticação do mundo entre a escola ideal e a escola real: os dilemas da escola indígena no Alto Rio Negro. Brasília, 2011. Mimeo.
- LUCIANO**, Mário G. Os impactos da evangelização entre os Koripako nas comunidades do Alto Rio Içana. Letras Indígenas, São Carlos, v. 22, 2023.
- MANDÚ**, Esly Camico. Liderança política dos Koripako: desafios e perspectivas. São Gabriel da Cachoeira: PPGSCA-UFAM, 2025. Mimeo.
- MARX**, Karl. A ideologia alemã. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MARX**. A questão judaica: Editora Moraes, (s.d.).
- MARX**. O capital: crítica da economia política. São Paulo: Abril Cultural, 1984. v. 1-2.
- MARX**. Formações econômicas pré-capitalistas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2019.
- MARX**. O capital: crítica da economia política. São Paulo: Abril Cultural, 1983. v. 1.
- MARX**. Para a crítica da economia política. São Paulo: Abril Cultural, 1982.
- MARX**. ENGELS, Friedrich. História. São Paulo: Ática, 1984.
- MARX**. ENGELS, Friedrich. Obras escolhidas. São Paulo: Alfa-Ômega, [s.d.]. v. 2.
- MAUSS**, Marcel. Manual de etnografia. Santos: Martins Fontes, [s.d.].
- MEIRA**, Márcio. A persistência do aviamento. São Carlos: Ed. UFSCar, 2018.
- MICELI**, Sergio (Org.). A força do sentido. In: BOURDIEU, Pierre. A economia das trocas simbólicas. São Paulo: Perspectiva, 1982.
- MISSÕES SALESIANAS DO AMAZONAS**. Rio de Janeiro: 1950.
- MONTERO**, Paula (org.). Deus na aldeia. São Paulo: Globo, 2006.
- MULLER**, Sofia. Su voz retumba en la selva.: Editorial Desafío, 2013.
- MUSEU NACIONAL DE ETNOLOGIA; ASSÍRIO & ALVIM**. Cartas do Sertão de Curt Nimuendaju para Carlos Estevão de Oliveira: Guide Artes Gráficas, 2000.
- NABUCO**, Joaquim. O direito do Brasil. São Paulo: Instituto Progresso Editorial, 1949.
- NETO**, Carlos de Araújo Moreira. Índios da Amazônia, de maioria a minoria (1750-1850). Petrópolis: Vozes, 1988.
- NETTO**, Rodrigo de Sá. O partido da fé capitalista: organizações religiosas e o imperialismo norte-americano na segunda metade do século XX. Niterói: UFF, 2022. Mimeo.
- NOVAES**, Sylvia Caiuby. Jogo de espelhos: imagem da representação de si através dos outros. São Paulo: Editora da USP, 1993.
- OIBI**. Documento final aprovado na XII Assembleia Geral Ordinária da OIBI. 13 nov. 2014.
- OLIVEIRA**, Adélia Engrácia. Depoimentos Baniwa sobre as relações entre índios e civilizados no Rio Negro. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém, n. 72, 1979.

OLIVEIRA, Ana Guita. Missionários e índios do alto rio Negro. In: CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO (CEDI). Povos indígenas no Brasil/83. São Paulo: CEDI, 1984.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Fricção interétnica. In: FUNDAÇÃO GETULIO VARGAS. Dicionário de ciências sociais.: FGV, Disponível em: <https://jpoantropologia.com.br/wp-content/uploads/2024/06/JPOC-friccao-interetnica.pdf>.

OLIVEIRA, João Pacheco de. “O nosso governo”: os Ticunas e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero, 1988.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Sobre índios, macacos, peixes, narrativas e memórias na Amazônia contemporânea. *Etnográfica*, v. 4, n. 2, 2000.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. Do índio ao bugre. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. Identidade, etnia, estrutura social. São Paulo: Pioneira, 1976.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. O trabalho do antropólogo. Brasília, DF: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP, 1998.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. Os diários e suas margens: viagem dos territórios Terêna e Tükúna. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 2002.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. O índio e o mundo dos brancos: uma interpretação sociológica da situação dos Tukúna. São Paulo: [s.n.], 1972.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. A sociologia do Brasil indígena. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília, DF: Editora UnB, 1978.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. Urbanização e tribalismo: a integração dos índios Terena numa sociedade de classe. Rio de Janeiro: [s.n.], 1968.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. O movimento dos conceitos na antropologia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 36, 1993.

ORTIZ, Renato (org.). Pierre Bourdieu: sociologia. São Paulo: [s.n.], 1983.

PERES, Sydnei. A política da identidade: associativismo e movimento indígena no Rio Negro. Manaus: Valer, 2013.

PINTO, Márnio Teixeira. História e cosmologia de um contato: a atração dos Arara. In:

POUTIGNAT, Philippe; **STREIFF-FENART**, Jocelyne. Teorias da etnicidade. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 2011.

RAMIREZ, Henri. Dicionário da língua Baniwa. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 2001.

RAMOS, Ademir. Pensamento intempestivo contra a exploração da Amazônia. Manaus: 2025.

- REIS**, Arthur Cézar Ferreira. O seringalista e o seringueiro. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura, 1953.
- REIS**, Arthur Cézar Ferreira. A conquista espiritual da Amazônia. São Paulo: Escolas Profissionais Salesianas, [s.d.].
- RIBEIRO**, Berta G. Os índios das águas pretas: modo de produção e equipamento produtivo. São Paulo: EDUSP; Companhia das Letras, 1995.
- RIBEIRO**, Darcy. Os índios e a civilização. Petrópolis: Vozes, 1977.
- RIBEIRO**, Darcy. Ensaio insólitos. Porto Alegre: L&PM, 1979.
- RIBEIRO**, Darcy. Línguas e culturas indígenas do Brasil. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais, 1957.
- RIBEIRO**, Wallace Cabral. Religião, política e luta de classes: as reflexões de Friedrich Engels sobre o fenômeno religioso. Niterói: PPGS-UFF, 2020. Mimeo.
- RICARDO**, Carlos Alberto. Jogo duro na cabeça do cachorro. In: CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO (CEDI). Povos indígenas no Brasil 1978/88/89/90. São Paulo: CEDI, 1991.
- RICARDO**, Carlos Alberto et al. Registradas em cartório. In: CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO (CEDI). Povos indígenas no Brasil 1978/88/89/90. São Paulo: CEDI, 1991. p. 104.
- SAHLINS**, Marshall. Cultura e razão prática. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- SAHLINS**, Marshall. A interpretação da cultura. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- SAHLINS**, Marshall. O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção (parte I). Mana, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 41-73, 1997.
- SALGE**, Eliana C. Neves; **OLIVEIRA**, Guilherme S.; **SILVA**, Lorrane S. Saberes para a construção de pesquisa documental. Revista Prisma, Rio de Janeiro, [v.], [n.], [p. xx-yy], 2021.
- SAMPAIO**, Francisco Xavier Ribeiro de. As viagens do Ouvidor Sampaio (1774-1775): diário da viagem que em visita... Manaus: ACA – Fundo Editorial, 1985.
- SANTOS**, Antônio Nacílio Sousa et al. A cruz que apaga os rastros ancestrais: a conversão evangélica e o desfiguramento da identidade indígena no Brasil. Revista Aracê, São José dos Pinhais, v. 7, n. 2, p. 9747-9776, 2025.
- SÁ-SILVA**, Jackson R.; **ALMEIDA**, Cristóvão D.; **GUINDANI**, João F. Pesquisa documental: pistas teóricas e metodológicas. Revista de história & Ciências sociais. jul. 2009.
- SÁTYRO**, Natália G. Duarte; **D’ALBUQUERQUE**, Raquel Wanderley. O que é um caso e quais as suas potencialidades? Revista Sociedade e Cultura, v. 23, 2020.
- SCHADEN**, Egon. Aculturação indígena. São Paulo: Pioneira; Editora da USP, 1969.

- SCHEETS**, Dorien. Lenguaje como epistemología: el corpus del conocimiento. In: **VILLALOBOS**, Raúl Trejo; **FRAUSTO**, Obed (org.). *Filosofia de los pueblos originarios/Philosophy of the Indigenous Peoples*. México: Bajo Tierra A. C., 2022.
- SEEGER**, Anthony. *Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro: Campus, 1980.
- SILVA**, Marilene Corrêa da. *O país do Amazonas*. Manaus: UEA, 1996.
- SOUZA**, Márcio. *Amazônia indígena*. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 2015.
- SOUZA**, Márcio. IV Tribunal Russell sobre os direitos dos povos indígenas das Américas. In: *Revista Civilización: configuraciones de la diversidad*. México: Centro de Estudios Económicos y Sociales, (s.d.).
- STAVENHAGEN**, Rodolfo. O legado de Colombo (visto de baixo). *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 38, 1993.
- SUESS**, Paulo. *Em defesa dos povos indígenas: documentos e legislação*. São Paulo: Edições Loyola, 1980.
- SUESS**, Paulo. A caminhada do Conselho Indigenista Missionário/CIMI: 1972-1984. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 44, fasc. 175, set. 1984.
- TAUSSIG**, Michel. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. São Paulo: Paz e Terra, 1993.
- TEIXEIRA**, Carlos C. *Servidão humana na selva: o aviamento e o barracão nos seringais da Amazônia*. Manaus: Valer; EDUA, 2009.
- THIRY-CHERQUES**, H. Roberto. Pierre Bourdieu: a teoria na prática. *Revista de Administração Pública (RAP)*, Rio de Janeiro, v. 40, n. 1, p. 27-55, jan./fev. 2006.
- TILLY**, Charles. “Movimentos sociais como política” <<https://periodicos.unb.br/index.php/rbcp/article/view/1677/1475>>: Acesso 10 de janeiro 2026.
- TODOROV**, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1983.
- VIEIRA**, Renata Carolina Corrêa; **SOARES**, Renato Martelli. A base da FOIRN: associações indígenas e seus atuais desafios. In: **INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL**. [título da obra]. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2024.
- VILLALOBOS**, Raúl Trejo; **FRAUSTO**, Obed (org.). *Filosofia de los pueblos originarios/Philosophy of the Indigenous Peoples*. México: Bajo Tierra A. C., 2022.
- VIVEIROS DE CASTRO**, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- WEBER**, Max. *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

WEBER, Max. Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1991. v. 1.

WRIGHT, Robin M. Uma história de resistência: os heróis Baniwa e suas lutas. Revista de Antropologia da USP, São Paulo, v. 30/31/32, 1989.

WRIGHT, Robin M. (Org.). Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

WRIGHT, Robin M. “Os que vão nascer”: uma etnografia dos índios Baniwa.: Disponível em: <http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/TESES/MFN-485.pdf>.

WRIGHT, Robin M. “Capítulo 6: O tempo de Sophie” In.: História Indígena e do Indigenismo no Alto Rio Negro https://foirn.org.br/wp-content/uploads/2019/04/HISTORIA_INDIGENA_E_DO_INDIGENISMO_NO_AL.pdf

WRIGHT, Robin M. “Uma conspiração contra os civilizados”: história, política e ideologias dos movimentos milenaristas dos Arawak e Tukano do Noroeste da Amazônia. Anuário Antropológico, Brasília. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6435>

WRIGHT, Robin M. Ialanawinai: o branco na história e mito Baniwa. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida (org.). Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico. São Paulo: Editora UNESP; Imprensa Oficial do Estado, 2002.

WRIGHT, Robin M. Mysteries of the Jaguar Shamans of the Northwest Amazon. Lin-coln: University of Nebraska Press, 2013.

WRIGHT MILLS, C. A Imaginação sociológica. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1972.

XAVIER, Carlos Cesar Leal. Os Koripako do Alto Içana: etnografia de um grupo evangélico. Rio de Janeiro, 2013. Mimeo.

Sites e Endereços Eletrônicos

A SAGA de Sophia Müller na Amazônia. Disponível em: [URL]. < <https://www.maosdasdas.org.br/a-saga-de-sophia-muller-na-amazonia/#:~:text=Sjal%2C%20uma%20das%20maiores%20aldeias,uma%20pequena%20e%20insegura%20embarca%C3%A7%C3%A3o> >

Acesso em: 8 ago. 2025.

FUNDO indígena do Rio Negro é criado para atender organizações de base da FOIRN. [Título do site]. [ano]. Disponível em: <https://fundopodaali.org.br/fundo-indigena-do-rio-negro-e-criado-para-atender-organizacoes-de-base-da-foirn/> Acesso em: 14 jan. 2026.

NAÇÕES UNIDAS. Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas. [ano]. Disponível em: https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Declaracao_das_Nacoes_Unidas_sobre_os_Direitos_dos_Povos_Indigenas.pdf. Acesso em: 25 dez. 2025

POVOS INDÍGENAS NO BRASIL. Povo: Koripako. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Koripako> Acesso em: 26 dez. 2025>