



## A FALA PÚBLICA E A PALAVRA ESCRITA

ASPECTOS DA INTERVENÇÃO MILITAR EM TERRAS INDÍGENAS NO RIO IÇANA, NOROESTE AMAZÔNICO\*

FABIANE VINENTE DOS SANTOS\*\*

### RESUMO

Tomando como ponto de partida as reflexões de Veena Das, este artigo faz uma reflexão sobre as limitações do conceito de equidade de direitos em contextos culturais específicos e sobre as ambivalências da “fala pública” e da palavra escrita entre brancos e índios e sua relação com a categoria “evento crítico” como fio condutor para a análise das perspectivas diferenciadas envolvendo militares do Exército Brasileiro e índios koripako do alto rio Içana, Alto Rio Negro.

Palavras-chave: Koripako, alto rio Negro, evento crítico, militares, violência

### ABSTRACT

Departing from Veena Das's ideas, this article reflects about the limitations of the concept of equality of rights in specific cultural contexts and about the ambivalence of the public oral speech and the written word between the White and the Indians, and their relationship with the category of “critical event” as a gui-

deline for the analysis of the different perspectives involving the Brazilian Army military and the Koripako Indians from the upper Içana River, up above the Negro River.

Key-words: Koripako people, upper Negro River, critical event, military, violence.

### RESUMEN

Tomando como punto de partida las reflexiones de Veena Das, este artículo refleja las limitaciones del concepto de la igualdad de derechos en algunos contextos culturales específicos, y también las ambivalencias del “hablar en público” y de la palabra escrita cuando los testigos son personas blancas o indias, y su relación con la categoría “evento crítico” (situación crítica) como alambre conductor para el análisis de las perspectivas que tendrían los indios koripako Içana del Alto Río Negro, cuando sufren abuso de los militares del Ejército Brasileño.

Palabras-clave: Koripako, Alto Rio Negro, evento crítico, militares, violencia.

\* Esta versão é uma síntese do trabalho apresentado na 27ª Reunião Brasileira de Antropologia realizada entre os dias 1 a 4 de agosto de 2010, Belém, Pará, Brasil no GT 20 - Etnografias de Eventos Críticos e Conflitivos no Brasil plural. Agradeço aos comentários dos participantes, que foram muito úteis para o aprimoramento do texto.

\*\* Mestranda do PPGSCA da UFAM.

## SOBRE TESTEMUNHOS E CONFIS- SÕES

A noção de evento crítico foi utilizada por Veena Das ao referir-se a fatos ocorridos na história recente da Índia que promoveram rupturas importantes não apenas no plano cotidiano, mas que também alteraram as diretrizes que orientam as relações dos grupos envolvidos (siks, hindus e mulçumanos) com o Estado. Recusando a concepção de homogeneidade e privilegiando as discontinuidades que permeiam as identidades sociais, Das denuncia a debilidade de noções universalistas como a de direitos humanos no Estado Indiano, articulando dimensões tidas como irreconciliáveis como a individual e a coletiva, sem perder de vista o Estado e suas metodologias de ação pautadas por diretrizes e valores elaborados em níveis globais, demonstrando o quanto “valorizar indevidamente a comunidade como unidade orgânica e autêntica” pode ser prejudicial para a análise “já que esta também tem seus meios de opressão” (Peirano 1997). Provocado por Das, este escrito tenta refletir sobre os limites da noção de equidade de direitos em contextos culturais específicos utilizando a categoria evento crítico como fio condutor para a análise de uma situação envolvendo militares do exército brasileiro e índios koripako do alto rio Içana, Alto Rio Negro.

Categoria importante nesta discussão é a da “fala pública”, cuja compreensão aqui requer um mergulho breve no estatuto da confissão e do testemunho no Ocidente através dos escritos de Foucault (1976; 2002), que elabora sua “arqueologia” como recurso para obtenção da “verdade”, capilarizando-se em diversas disciplinas como a filosofia, direito, medicina e psicologia e atuando como base da ciência moderna por possibilitar a obtenção da “verdade científica neutra”. Uma ampla tradição de usos das confissões e testemunhos estabeleceu-se com consequências sociais importantes. Para citar alguns exemplos, o testemunho e a confissão nos inquéritos policiais constituem-se em peças-cha-

ve no trabalho da instituição jurídica e, se olharmos para práticas como as dos “grupos de autoajuda”, cuja metodologia passa pelo compartilhamento de experiências individuais através das narrativas de tom confessional, tem-se um quadro no qual a confissão e o testemunho assumem uma centralidade específica no mundo contemporâneo.

O aspecto político e social do testemunho ganha contornos diferenciados entre outros povos. Aqui me reportarei aos koripako<sup>1</sup>, que junto com os baniwa, habitam a calha do rio Içana e que por vezes aparecem na literatura etnográfica como constituindo um único grupo com estes e com vários traços em comum como a organização social formada por fratrias compostas de cinco a seis *sibs*, que funcionam como a base social e política da divisão econômica e do uso dos recursos. Journet (1988:48) estabelece, com alguma dificuldade, algumas diretrizes de pertencimento aos *sibs* como a referência territorial e a variante dialetal praticada. Além desta dificuldade inerente de categorização, a violência dos assassinatos, os deslocamentos forçados e a escravização dos indígenas ao longo dos séculos alteraram drasticamente a reconfiguração dos *sibs*, chamados de *inaiki* (“gente”) com a extinção de alguns e reconfiguração de outros. Ao listarem os *sibs*, os koripako quase sempre fazem referência ao desaparecimento de vários desses grupos – por deslocamentos forçados, epidemias ou escravização decorrente das políticas coloniais e, mais tarde, da inserção da região no capitalismo transnacional da economia extrativista do látex, processo abordado em várias pesquisas (Meira, 1996; Wright, 2002).

A aparente naturalidade com que esses “desaparecimentos” – que contêm na verdade processos genocidas – são narrados, evidencia que, entre os koripako, a forma de lidar

1 Baniwa (no baixo e médio rio Içana e rio Aiary) e Koripako (no alto Içana) fazem parte do “sistema” cultural do Alto rio Negro e mantêm, ao longo de séculos, relações de comércio, aliança ou guerra com outros grupos, como atestam as fontes de história escrita e oral (Wright, 2005), habitando territórios na Venezuela e Colômbia e perfazendo uma população total de aproximadamente 15.000 pessoas (Weigel, 2000).

com o testemunho é diferente; poderíamos falar de uma ausência de “narrativas de vitimização”, o que não significa que tal memória não provoque sofrimentos, mas sim que não foi articulada na forma de um discurso de implicações políticas frente ao Estado<sup>2</sup>. A memória dos desaparecimentos não foi sepultada, mas ela não é enfatizada, ao contrário de outros casos como os judeus vítimas do Holocausto, cuja memória da tragédia constituiu-se em importante ferramenta política. A fala pública é evocada em contextos específicos de reforço da solidariedade coletiva.

O rio Içana foi evangelizado por uma missionária nova-iorquina chamada Sophie Muller, que em 1948 chegou ao Brasil vinda do Guainia (nome do rio Içana em terras colombianas), traduziu o Novo Testamento para o idioma koripako e converteu os povoados baniwa e koripako até voltar para a Colômbia como foragida das autoridades brasileiras da época. A atuação de Müller conseguiu grande aceitação em toda a bacia do Içana, e apesar de seu ataque sistemático às práticas xamânicas, ao uso do caxiri<sup>3</sup>, tabaco e ao catolicismo, conseguiu disseminar o evangelismo com ampla aceitação dos indígenas (Wright 1999; 2004 e 2005).

## O FALAR PARA OS KORIPAKO

Na língua koripako o verbo *-kaite*<sup>4</sup>, quando traduzido para o português, possui uma miríade de sentidos de acordo com o contexto: falar, informar, contar, avisar, aconselhar, apelar, convencer, admoestar,

---

2 A justificativa para a demarcação das terras indígenas em 1997, por exemplo, que poderia ser um momento para esta articulação política da memória dos massacres, ensejou outras estratégias, como o protagonismo político e a auto-determinação a partir do associativismo. Vale lembrar que os koripako mantêm uma participação política no movimento indígena organizado ainda muito recente e tímida.

3 Bebida feita de mandioca brava fermentada (*Manihot sculenta*).

4 Os verbos, então, são sufixos que dependerão do sufixo pronominal para fazerem sentido. “Eu falo” é “*nokaite*”. Para traduzir os verbos infinitivos em português utiliza-se a flexão com o sufixo da terceira pessoa masculina do singular: “Li” (Pronuncia-se “Ri”, como em “*carinho*”): *Likaite*.

argumentar, responder (a uma pergunta) reclamar, etc. A multiplicidade de sentidos dessa palavra pode ser explicada pelo peso que a palavra dita possui.

Os koripako configuram-se dentro do que Joanna Overing (1989), ao referir-se aos Cubeu e aos Piaroa, chamou de “estética da produção”: o papel central que a valorização da harmonia na vida comunitária possui para alguns povos amazônicos. Falar, aconselhar e convencer são ações importantes para manter a tranquilidade e o conforto psíquico, mas dentre os elementos disruptivos com potencial para destruir tal harmonia também figurariam ações relacionadas com a fala como a fofoca e as acusações de feitiçaria.

O potencial das palavras possui ainda relações profundas com a religiosidade. A conversão maciça ao evangelismo na década de 50, como lembra Wright (2004), pode ser em grande parte atribuída ao papel que a “palavra de Deus” (*Deo Iako*), ou seja, a tradução da bíblia para a língua indígena por Sophie Muller<sup>5</sup>, exerceu: enfim os koripako podiam contar com um instrumento que lhes auxiliasse a lidar com os desafios estabelecidos pelo contato e que, de várias formas, ancorava-se com sua própria visão de mundo. Xavier (2008) acertadamente denomina “religião social” a forma como estes vivenciam a experiência cristã: além de ser orientada fundamentalmente pela cosmologia e visão de mundo dos indígenas, é partilhada como um valor comunitário, inclusive em suas sanções, só fazendo sentido no quadro de referências coletivo, que a distancia das noções individualistas de conversão pessoal estabelecidas pela ética protestante ocidental.

A forma tímida como os koripako costumam se relacionar com os brancos é notória no Alto Rio Negro. O retraimento face à chegada de estranhos nos povoados, com

---

5 No alto e médio Içana a influencia de Sophie Muller é muito presente e alguns povoados são enfáticos na recusa de práticas xamânicas. Outros, notadamente no médio, graças a projetos auto-geridos de valorização cultural nos últimos anos, concebem tais práticas positivamente.

mulheres e crianças escondendo-se para observar de uma distância segura os recém-chegados virou uma cena comum e os koripako atribuem tal comportamento ao seu fraco domínio do português. Com efeito, ao contrário de outras áreas como àquelas próximas às missões católicas, nas quais houve um grande investimento na escolarização formal por parte destas e onde as pessoas dominam além de sua língua o português, no alto Içana o uso do *Ialanai Iako* (“língua do branco” que pode ser o português ou o espanhol) é circunstancial e, na maioria das vezes, são os homens que se aventuram nos centros urbanos de São Gabriel e Manaus (Brasil) ou Mitú (Colômbia) que podem entregar-se a diálogos mais espontâneos com os forasteiros. Entre as mulheres, as prerrogativas sociais que franqueiam aos homens a atribuição de negociar com as demais alteridades (brancos ou não humanos) deixam poucas oportunidades para o uso de uma língua que não seja a sua própria, tornando seu domínio do *Ialanai Iako* ainda mais restrito.

A palavra dita possui um valor diferente daquele atribuído pela confissão foucaultiana: a utilização do que podemos chamar de “palavra pública” só encontra sentido na contribuição para o equilíbrio social, enquanto a confissão ocidental pretende exatamente uma suposta neutralidade. Poderia arriscar dizer que o fraco domínio do português deixaria os koripako, em seu modo de ver as coisas, mais vulneráveis frente aos brancos e mais propensos a desentendimentos com estes, uma vez que não contariam com a principal forma de mediação que fundamenta as relações sociais, no caso, a fala pública.

A alteridade do Ialanai (o “Branco”) é quase sempre tida como perigosa: este não está submetido às mesmas limitações e fragilidades comuns aos koripako, não tem necessidade de jejuns especiais, de couvade e não é acometido facilmente por ataques mágicos de humanos ou não humanos. Outro atributo importante dos Ialanai é a sua riqueza:

criados junto com os koripako na cachoeira de Uapuí (o umbigo do mundo), no rio Aia-ry, foram agraciados por Amaru, a primeira mulher, que de acordo com o mito de criação fugiu para o sul (de onde vêm os Ialanai) levando as flautas sagradas e a capacidade de produzir mercadorias (Xavier, 2008).

## A PRESENÇA MILITAR

Como observa Wright (2005), a presença militar no Alto rio Negro inaugura-se ainda no século XVIII, com a entrada das chamadas “tropas de resgate” cujo objetivo era a obtenção de escravos indígenas. Após a derrota dos Manao e seus aliados, os Mayapena do médio rio Negro pelos portugueses (1723-1727) o caminho para os escravagistas ficou aberto e o período que se seguiu foi de intensa atividade dos traficantes que trocavam escravos por machados, anzóis, miçangas e estimulavam a guerra entre grupos indígenas com o objetivo de obterem mais escravos para levar ao Pará e a Manaus (Barra), o que é confirmado por relatos como o do naturalista Alexandre Von Humboldt, que assinala a maior intensidade das tropas a partir de 1737. Nesse período, paralelamente às tropas do governo, estavam em ação os missionários católicos que através dos “descimentos” de indígenas atingiam também a um número considerado de pessoas, modificando permanentemente a dinâmica populacional local.

No Içana, Wright (2002; p. 435) mostra que a guerra foi a mais marcante forma de contato com os brancos. Foram provavelmente os militares os primeiros a ter contato com os índios baniwa, inicialmente pelas tropas de resgate na primeira metade do século XVIII e a partir do século XIX pelos contatos intermitentes com grupos militares em São Gabriel, Marabitanas e Cucui. Entretanto, pode-se dizer que a militarização sistemática da fronteira só começa realmente no século XX, sob os auspícios do Estado Brasileiro republicano consolidado, ainda no período da ditadura militar.

A ocupação da fronteira por unidades militares a partir da década de 70 revela a maneira como a Amazônia e seus povos são representados dentro da ideologia militar e do próprio Estado nacional. A região aparece como caracterizada pelo pensamento militar por algumas constantes que acabaram sendo adotadas como pressupostos até por setores da academia e pelas políticas públicas, dentre as quais se destacam as imagens mais usuais como o “vazio demográfico”, a de *man’s land* dominado pelo signo da natureza (foco de doenças endêmicas), a magnitude (associada à ideia de maior floresta do mundo) e a riquezas incomensuráveis (madeira, minérios etc), que seriam as principais motivações das nações “desenvolvidas” quando se preocupam com os destinos da região. Pouca atenção é dada ao aspecto humano dos povos que habitam a região e as ações do Estado caracterizam-se ainda em grande parte pelo “campanhismo”, ou seja, ações pontuais e de notabilidade tão grande quanto a sua efemeridade.

Como consequência desse sistema de representações, a Amazônia aparece ainda hoje para o Estado brasileiro como alvo de ações “civilizatórias” com pouco ou nenhum comprometimento em garantir o bem-estar das pessoas de forma contínua e estruturada, relegando-as dessa forma ao papel de “parte do cenário natural” e, portanto, sem necessidade dos serviços públicos mais fundamentais que são oferecidos em grande parte da região esporadicamente e de forma descontínua e descoordenada por diferentes agências. A presença do Estado se dá de forma mais efetiva nos grandes centros urbanos e em algumas localidades mais populosas. A Amazônia é vista eternamente como uma “questão militar”.

A década de 70 do século XX representou no alto rio Negro e em várias áreas amazônicas o ápice desse pensamento com a implantação do PIN (Plano de Integração Nacional) pelo governo ditatorial. Em 1986 o Projeto Calha Norte (PCN)<sup>6</sup>, que se cons-

tituuiu numa grande ofensiva técnica e estrutural em nome da segurança nacional, construindo quartéis e provendo os pontos mais extremos das fronteiras com unidades militares, os PEFs (Pelotões Especiais de Fronteira). Alvo de investimentos militares intensos desde então, o Alto rio Negro atualmente conta com várias bases militares: o Hospital Geral de Guarnição (HGGu), Comando de Fronteira do Rio Negro (CFRN), o Batalhão de Engenharia e Construção (BEC), a Brigada Ararigbóia, o 5º. Batalhão de Infantaria da Selva, com sete Pelotões Especiais de Fronteira (PEFs).

Os PEFs são unidades táticas do Exército Brasileiro com contingente variável entre 35 a 66 homens, instalados em posições consideradas estratégicas na chamada “faixa de fronteira”, definida pela Lei n.º 6.634, de 02/05/1979, que estabelece como área de segurança nacional a faixa interna de 150 quilômetros de largura, paralela à linha divisória terrestre do território nacional. Os PEFs do Alto rio Negro estão localizados em Pari-Cachoeira, Iauaretê e Tiquié, (áreas de grupos Tukano), em Querari, (área Cubeo), Tunuí e São Joaquim (área baniwa-koripako), Maturacá (na área Yanomami) e Cucuí.

*Keradarho* (nome koripako de São Joaquim), distante 360 quilômetros em linha reta da sede do município, São Gabriel da Cachoeira, além de *Makaloanan e Warirambá*, os demais povoados do qual trato aqui, localizam-se no alto rio Içana, do lado brasileiro; o primeiro conta com uma população de aproximadamente 350 pessoas e, apesar de ser território tradicional do sib *Komadaa Minanai* (Filhos do Pato), abriga famílias de diferentes grupos e foi o local de implantação de um dos primeiros PEFs instalados na

posição de Motivos no. 018/85 da Secretaria-Geral do Conselho de Segurança Nacional da Presidência da República que cria um Grupo de Trabalho Interministerial destinado a subsidiar a ação governamental na “região ao norte das calhas dos Rios Solimões e Amazonas”, a fim de proporcionar meios para a superação das “grandes dificuldades impostas pelo meio ambiente ao desenvolvimento”, promovendo a sua “efetiva integração no contexto nacional”. Embora esse GTI no ato de sua criação fosse coordenado por vários órgãos, suas ações acabaram por configurá-lo como um projeto militar (Oliveira Filho, 1990).

6 O Projeto Calha Norte (PCN) tem sua origem na Ex-

região, em 1988.

A presença do Pelotão garante em Keradarho alguns equipamentos sociais importantes como duas escolas, uma municipal, que atende às crianças do pré-escolar e as turmas de 1<sup>a</sup>. a 4<sup>a</sup>. séries do ensino fundamental, e uma estadual, mantida a partir de um convênio entre a Secretaria Estadual de Educação com o Comando Militar, que fornece ensino de alfabetização, de 5<sup>a</sup>. a 8<sup>a</sup>. série e um curso de ensino médio, recém-implantado, com dois professores oriundos de outras regiões do alto rio Negro e por mulheres de militares do Pelotão. A presença do quartel também garante que mensalmente a aeronave que abastece o pelotão com víveres e combustível seja utilizada para transporte de civis em direção à sede do município e vice-versa.

## O “PROBLEMA”

São Joaquim localiza-se no alto curso do rio Içana e os únicos modos de chegar até lá é pelo rio ou por uma das aeronaves militares que mensalmente abastece os pelotões com víveres e combustível. Para iniciar o campo optei pela primeira opção, que daria a oportunidade de parar em alguns povoados para conversar sobre a pesquisa e nos informar sobre os acontecimentos. Ao parar em *Heerikanan*, povoado há alguns quilômetros de Keradarho, uma reunião foi marcada pelas lideranças para a apresentação da pesquisa para a comunidade, como parte do processo de obtenção do consentimento esclarecido. Mais tarde soube que na verdade os koripako queriam minha opinião sobre algumas questões “legais”, dentre elas um certo “problema” ocorrido em Keradarho. Eles queriam saber objetivamente se o Exército tinha poder para “prender” os indígenas. Após muita discussão em koripako, na qual pareciam debater o que poderiam ou não me contar, surgiu a seguinte versão: alguns jovens indígenas haviam “agarrado” (estuprado) uma menina e o comandante anterior do Pelotão de São Joaquim teria mandado prendê-los. Em vis-

ta disso, eles questionavam a validade de tal prisão.

Apesar de saber pouco, tentei explicar-lhes que embora o que os meninos tinham feito fosse errado e contra a lei, não era atribuição do Exército prender civis nessas circunstâncias e que para apuração caberia ao órgão indigenista (FUNAI) e às lideranças. Mais tarde uma das lideranças da área me disse que eles reconheciam a culpa dos jovens no “problema”, mas que não concordavam com a maneira arbitrária com a qual eles tinham sido presos

Já em São Joaquim a reação das pessoas quando eu falava sobre a pesquisa e buscava autorização para permanecer era muito vaga, até que no dia seguinte à minha chegada recebi a visita de um dos líderes indígenas que tinha sido incumbido pelos demais a falar sobre o “problema” comigo. Com o passar dos dias fui procurada por outras pessoas, mas foi somente durante a conversa “oficial” com seu Antonino<sup>7</sup> que tive um vislumbre da estória toda. A conversa deu-se pela tarde, num horário em que a aldeia fica quase deserta, com a maioria das pessoas trabalhando nas roças. Apesar da aparência de espontaneidade, seu tom de voz e o cuidado com que abordava o assunto não deixavam dúvidas de que o tema era polêmico e sua abordagem com uma estranha não era fácil. A conversa quase secreta com seu Antonino deu o tom das demais que eu teria com moradores do povoado durante minha permanência em campo em ocasiões intempestivas como no caminho para o porto durante meus banhos diários ou quando eu saía para lavar roupa e era inesperadamente abordada por algum morador.

As informações colhidas forneceram um quadro do fato que também foi relatado em documentação a qual eu tive acesso posteriormente na Federação indígena e no Procedimento Administrativo (P.A.) registrado sob o número 1.13.000.001698/2008-32 na 6a. Câmara do Ministério Público Federal do

<sup>7</sup> Pseudônimo, como os demais que aparecem ao longo do texto.

Amazonas<sup>8</sup>. Uma análise desse material e de outros relacionados e reunidos ao longo da pesquisa será feita a seguir.

## UM EVENTO CRÍTICO NO RIO IÇANA

No dia 29 de setembro de 2007 fora realizada em Keradarho uma grande festa envolvendo torneio de futebol – uma das paixões dos koripako, com a participação de várias comunidades do quadrante do alto Içana. Por volta das 23 horas, um grupo de cinco militares pertencentes ao PEF desceu o pequeno desnível de areia que separa a aldeia do pelotão e começou a perguntar por alguns dos jovens indígenas. A lista nas mãos do Sargento que liderava a patrulha indicava o nome, mas como ele não conhecia as pessoas, a solução era fazer com que o primeiro “capturado” indicasse as casas dos demais. Alguns foram pegos no terreiro, outros dentro de suas casas. Os militares, armados de fuzis e com uniforme de campanha efetuaram revistas na casa e nos moradores e em seguida os acusados eram levados para a sede do Pelotão, onde eram colocados de joelhos com as mãos na cabeça e em seguida obrigados a deitar no chão.

Uma segunda patrulha que havia sido enviada para as aldeias vizinhas de Warirambá e Makaloanan retornou trazendo mais alguns suspeitos que foram interrogados e liberados sem maiores transtornos no dia seguinte. Dias depois foram novamente intimados a ir ao quartel gravar em vídeo suas “confissões” sobre um suposto consumo de entorpecente. Essa é a versão do Exército para os fatos, como se pode conferir pela leitura do Informe Nr. 178-S/2-CFRN e 5º. BIS de 23 de junho de 2008, que sintetiza as oitivas dos envolvidos, quatro militares: dois sargentos, um cabo e um soldado, três membros da comunidade e um dos acusados<sup>9</sup>.

8 Os P.A.s são a etapa preliminar que pode ou não demandar uma investigação formal. A função de investigação do Ministério Público está fundamentada no Artigo 11 da Lei Complementar n. 75/93 e nos artigos 127 e 129, III, da Constituição Federal.

9 Também faz parte desta peça o já citado Informe Nr. 178-S/2-CFRN e 5º. BIS de 23 de junho de 2008.

A partir daí tem-se outra versão dos fatos, dada pelos indígenas presos naquela noite e disponibilizada em cartas de próprio punho e num relatório, anexados a um documento de denúncia ao Ministério Público através de carta de 17 de março de 2008, expedida pela Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – FOIRN [17]. Acompanham o documento da FOIRN seis cartas de próprio punho redigidas por cinco dos alegados doze jovens koripako presos entre os dias 29 e 30 de setembro de 2007, nas quais são relatadas a invasão das residências pelos militares da “patrulha” que realizou a prisão dos rapazes, ameaças, coação e várias formas de humilhação e um relatório elaborado pelos indígenas e datado de 31 de setembro de 2007 (dois dias depois da soltura dos rapazes). O relato possui os contornos de um “drama social”, como o chamaria Turner e, em seus próprios termos não figura como uma denúncia criminal, mas como um pedido de respeito aos líderes de cada povoado, que os indígenas revelam não terem sido avisados da ação militar.

O relato também revela que a turma dos que foram apreendidos depois, na comunidade de Warirambá, teriam sido colocados juntos numa gaiola de felinos de grande porte que o quartel possuía<sup>10</sup>. Os relatos nas cartas dos presos confirmam esses detalhes e citam inclusive que o confinamento durante muitas horas, somado ao pânico pela situação, teria provocado descontrole fisiológico e alguns deles teriam urinado dentro da gaiola e no pátio, ganhando banhos de água gelada então.

Outra ordem de informações do relatório não se refere aos prisioneiros, mas ao relato transcrito de um idoso de 95 anos, Márcio Mandu, morador de São Joaquim que foi acusado de ter traficado drogas, aparentemente tendo sido confundido com um morador de Makaloanan também chamado

10 Alguns Pelotões e quartéis da Amazônia conseguem capturar felinos de grande porte como onças pintadas que, quando conseguem sobreviver em cativeiro, são mantidas como mascotes da tropa ou remetidas para o zoológico do Centro de Guerra na Selva (CIGS), em Manaus.

Márcio. Seu Márcio encerra sua carta com um pedido de apuração de responsabilidades por parte da comunidade, reforçando o caráter conciliatório do documento: “Esperamos que a comunidade continue tendo o bom relacionamento como PEF. Só não queremos que fatos iguais a esses ocorram novamente. Queremos que busquem meios pra que isso não ocorra”.

Outros documentos encontrados na 6a. Câmara dizem respeito à resposta do Comando de Fronteira Rio Negro (CFRN) ao MPF e compõem o Ofício n. 067-S2 de 25/11/2008, na qual consta vários depoimentos colhidos entre os dias 20 e 22 pelos próprios militares entre os participantes da “patrulha” (quatro militares, sendo dois sargentos, um soldado e um cabo) e entre “testemunhas” koripako, seis moradores das comunidades de Keradarho, Makaloanan e Warirambá, dos quais somente dois deles haviam sido parte do grupo detido. Dada a riqueza de detalhes dessas peças, achei por bem comparar e ordenar algumas constantes nas falas dos quatro militares ouvidos.

Algumas informações divergem absurdamente de um relato para o outro como a composição da patrulha que efetuou as prisões em Warirambá e a presença ou não dos pais dos acusados acompanhando as prisões. Em outros pontos há unanimidade sob a informação dada, mesmo quando esta contesta veementemente a versão dos presos (como o uso de violência, coação e o uso de uma gaiola de felinos para prender os acusados).

Outros pontos chegam a ser anedóticos da forma como os militares por vezes transpõem para as relações civis a terminologia da caserna. Em seu depoimento o Soldado Geraldo, ao ser indagado se a revista das residências dos acusados tinha contado com autorização destes, respondeu que sim, relevando, porém, mas adiante, que antes de cada revista uma ordem de comando era dada em cada uma das portas abordadas: “Exército Brasileiro, saia com as mãos na cabeça!!” e a revista se daria após a saída dos moradores nestas condições, mas sempre, para o militar,

“autorizando” a revista.

As discrepâncias maiores podem ser ilustradas pelo depoimento do Sargento Caldas, que cita como denunciante principal do alegado tráfico de drogas uma mãe da comunidade de São Joaquim, que teria sido agredida por seu filho adolescente quando este fazia uso de cocaína e que esta teria procurado a ele, que estava de guarda no dia, para pedir ajuda. Tal pedido de ajuda, no entanto, parece que foi ignorado pelo Sargento, que só mobilizou-se a partir de uma suposta segunda denúncia, a do sr. Carlos Santos, morador da comunidade de Warirambá, que depois de ser convidado a jantar no quartel [sic], teria conduzido os militares pelo rio, em sua canoa, até as casas dos acusados nesta comunidade, que fica alguns poucos quilômetros de São Joaquim pelo rio Içana. Apesar da forma vaga como o pedido de ajuda da suposta mãe foi descrito, essa informação figura no relatório que o Exército redigiu baseado nos depoimentos colhidos, dentre os quais os de seis civis, inclusive de uma das mães, apontada como a delatora, e que nega ter feito qualquer denúncia.

Não há espaço suficiente aqui para analisar todas os aspectos contraditórios dos depoimentos entre os próprios militares, entretanto, alguns aspectos serão destacados. À primeira vista a inclusão da informação do Sargento Caldas de que recebeu a denúncia primeiramente de uma mãe zelosa serve-se muito mais para fins de justificativa do que se deu posteriormente, afinal uma mãe aflita interessada em livrar os filhos das drogas teria muito mais peso que o ato solitário de um delator, talvez motivado por sentimentos não muito nobres contra os acusados. São várias e gritantes as divergências entre os depoimentos dos militares, mas o objetivo aqui não é apurar “a verdade” dos fatos, mesmo por crer que estes são extremamente voláteis nestas circunstâncias, mas refletir sobre os princípios que orientam as ações dos koripako e a dos militares e o porquê de passados dois anos daquele episódio funesto, as lideranças de São Joaquim, cujos filhos

não aparecem como autores de nenhuma das seis cartas escritas de próprio punho que acompanham o relatório, silenciam sobre o episódio ou quando muito falando através de sussurros em tardes desertas.

Quando visitei São Joaquim em 2009, pelo menos dois dos militares citados continuavam servindo no Pelotão. Meses depois da denúncia chegar ao Ministério Público um general vindo de Manaus visitou a aldeia e publicamente perguntou do líder da comunidade se havia algum problema no relacionamento entre a comunidade e o quartel. Ele respondeu que não.

## RELATIVISMO OU IGUALITARISMO JURÍDICO?

Entre os Koripako de Keradarho há um grande apreço pelas conquistas obtidas no trato com os Ialanai. A condenação do xamanismo e o envolvimento com a religião cristã imprimiram-lhes um sentido de evolução social muito semelhante ao preconizado pela ideologia militar. Esse sentido de elevação social proporciona às relações de Keradarho com os demais povoados situações inusitadas. Um exemplo disso foi a polêmica em torno da proposta da prefeitura municipal que há alguns anos implantou na região um projeto de “educação culturalmente diferenciada” que previa o ensino relacionado à pesquisa das chamadas “tradições culturais”. Os pastores indígenas de Keradarho foram incansáveis opositores da ideia de uma “escola indígena”, afirmando que queriam a educação do branco e que tal proposta iria fazê-los regredir ao “tempo em que moravam em malocas e tomavam caxiri”.

É possível a partir daí arriscar que uma das principais motivações para a permanência dos koripako próximo ao quartel é a tarefa árdua a que eles se dispuseram de lidar com os sempre perigosos e imprevisíveis Ialanai, tarefa esta que embora cobre um preço caro, os habilita como aqueles que estão “evoluindo” como cristãos e brasileiros. Seus líderes religiosos teriam tomado para si a missão de

domesticação dos ialanai em sua área, o que só é possível por conta de sua superioridade moral e retidão, além de levarem adiante a meta de aperfeiçoamento pessoal através da absorção do que os brancos lhes oferecem: escolas onde seus filhos aprendem o português e os valores do “mundo do branco”, tornando sua identidade como brasileiros algo incontestável.

Lembro que acima relatei que numa das comunidades anteriores a Keradarho o evento me foi narrado de forma totalmente diversa: ao invés de consumo de coca, o delito alegado foi violência sexual. Por que os koripako consideram que o estupro seria uma forma mais “aceitável” de crime que o consumo de drogas? A resposta pode estar no que me disse num ancião de Heerikanan que sempre começava nossos diálogos se desculpando por não saber muito o português: “três coisas os militares nos disseram quando chegaram (na década de 80): se quiserem ficar aqui vocês não podem ajudar guerrilheiro, não usar droga e falar português, porque antes a gente falava mais espanhol”. Aparentemente a violência sexual contra as garotas indígenas é vista como um problema que ofende aos koripako, enquanto que o consumo de drogas ofenderia a ideia de nacionalidade que foi estabelecida ao longo da história do pelotão, e, portanto colocaria em cheque a estabilidade das relações dos koripako com os *Ialanai*. Nada mais racional, então, que perguntar sobre a questão da legalidade das prisões sob termos que não os indispussem comigo, uma *Ialanai*.

Michel Taussig (1993), em seu experimento etnográfico sobre o “espaço de morte” no terror e na cura na região do rio Putumayo, Colômbia, traça um abissal e caórdico panorama do imaginário colonial a respeito dos índios – que oscila pendularmente entre a ferocidade, a periculosidade e o poder. Toda esta construção acaba por convergir a um ponto, não importa onde se originem seus fluxos: a promoção de um “reencantamento” das relações entre os homens a partir da colonização e a confirmação por esta

via do papel redentor da empresa colonial. Interpretando o evento crítico do alto Içana sob esse prisma encontro várias justificativas dentro do quadro de referências do militarismo para a ação dos militares: a ação de “fiscalização de ilícitos” nas fronteiras teria sido justificada e realizada “dentro dos procedimentos padrão” para os casos, conforme afirma o informe do Exército. O caráter humanitário da instituição revelada justamente na “benevolência” com que os indígenas teriam sido tratados, afinal, tudo não passou aparentemente de um “susto”, como as palmadas que uma criança levada pode receber dos pais quando faz alguma travessura. Ninguém saiu prejudicado e não se falou mais no assunto e a resposta do líder indígena à pergunta do general sobre problemas com o quartel foi a que nós vimos acima: “não”.

Não aparece nos relatos militares nenhuma menção à droga apreendida, e fora a denúncia de Carlos Santos e as “confissões”, obtidas de formas questionáveis, não há provas dos delitos alegados. Nenhuma diligência foi feita pelo Ministério Público e nem por nenhum outro órgão público a São Joaquim. O evento crítico no alto rio Içana poderia comportar a mesma discussão tão apaixonadamente abraçada por Geertz (2001) e Richard Rorty (2002) sobre o papel do relativismo etnográfico e as possibilidades da diversidade nas sociedades burguesas? Dificilmente.

Enquanto Geertz defende o relativismo como forma de compreensão intercultural, Rorty afirma que o igualitarismo jurídico das sociedades burguesas modernas (notadamente a norte-americana) supriria a demanda de diálogo, estabelecendo “condições iguais” para os “diferentes”. No evento crítico do alto Içana nem relativismo nem equidade jurídica transparecem, simplesmente por que não há Estado de direito nem diálogo cultural; todo o fato foi resolvido como uma questão “doméstica” e o único apelo para a legalidade foi feito pelos próprios indígenas que não obtiveram resposta, contudo.

O medo e a desconfiança, marcas das

relações coloniais, agudizaram-se a partir daquele dia, como mais um elemento da relação entre índios e militares. Um exemplo é o uso do telefone público do Ministério das Comunicações. Quando perguntei aos homens da aldeia se eles tinham alguma demanda que eu pudesse ajudar a encaminhar, os koripako sempre me falavam sobre o fornecimento de energia elétrica e sobre o orelhão. O telefone, instalado graças à antena de satélite do mesmo sistema Gesac<sup>11</sup> e embora fosse de uso aberto para os civis, foi instalado na área do PEF, o que inibia o uso pelos aldeões. Quando eu perguntava qual era o problema de usar o orelhão, só me diziam que não gostavam de ir ao Pelotão e sempre me pediam que escrevesse uma carta para que instalassem um orelhão na aldeia. Em geral eles preferiam utilizar para comunicação externa a radiofonia do pólo de saúde indígena, cuja frequência principal é boa parte do dia falada em baniwa e koripako.

O Exército não exagera quando diz que é a única instituição brasileira a “levar a sério” a Amazônia. Os investimentos em infra-estrutura para as unidades militares na região, além do aumento do contingente humano nos últimos anos, são realmente assombrosos. Entretanto é fato que os Pelotões dependem dos indígenas bem mais do que estes dependem dos Pelotões. Além da mão-de-obra barata, utilizada especialmente na abertura de áreas para pistas de pouso, micro-usinas elétricas e na construção dos pelotões, os soldados indígenas garantem para a inteligência militar o domínio da língua local, sem o qual eles pouco saberiam do que se passa na área, já que a radiofonia, como já foi dito, é boa parte do tempo operada na língua indígena. Quando as aeronaves com suprimento atrasam, as famílias militares e o próprio Pelotão eventualmente recorrem

11 O Gesac foi um programa articulado pelo Ministério das Comunicações para a inclusão digital através de terminais com conexão de internet via satélite em lugares de difícil acesso. Em São Joaquim, a antena conecta pontos de acesso e um orelhão público, instalado nas dependências do pelotão. Na Amazônia o Comando Militar da Amazônia é um dos parceiros do Gesac, abrigando os telecentros e fazendo parte de sua manutenção.

às trocas com o povoado para obter comida. Por outro lado, os indígenas vêm a presença do Pelotão como uma importante fonte de prestígio da aldeia frente às comunidades vizinhas e uma fonte de recursos do mundo dos brancos como gasolina, roupa e víveres, mas a relação está longe de se estabelecer sob bases simétricas ou simbióticas.

Se na década de 60 e 70 os grupos indígenas foram considerados um problema estritamente “militar”, consequência da ditadura instaurada no país, a década de 90 foi palco de grandes conquistas para os povos indígenas que viram a maior parte de suas terras reconhecidas e demarcadas. Algumas áreas como alto rio Negro, entretanto, guardam ainda componentes fortes da influência militar, onde o investimento em postos militares é notadamente mais acentuado que em outras áreas também fronteiriças, contexto no qual a ausência da noção de igualdade jurídica transforma indígenas em estrangeiros em sua própria terra.

Seu Márcio Mandu fala pouco o português e sua carta foi traduzida do koripako por uma das netas. Nela não aparecem cobranças legais, apenas o desejo de um pedido de desculpas – uma fala pública – que colocaria fim ao sentimento de agressão instaurado pelo evento do dia 29 de setembro de 2007:

[Os militares estavam] Procurando cocaína por engano, por outras pessoas. Esta surpresa que aconteceu na minha casa causou muitas preocupações como tristeza, desânimos na comunidade, até capaz de ficar adontado tanto de preocupação sobre este assunto que aconteceu dentro de minha casa. Ainda aguardo desculpa dos militares. Pelo contrário, eu Márcio Mandu Gregório, com muito carinho, eu desculpei a todos pelo que aconteceu comigo.

Os koripako tentaram num primeiro momento se comunicar com os Ialanai utilizando a linguagem favorita destes: a palavra escrita. A ineficácia dessa estratégia revelou-se quando os brancos insistem no uso da palavra pública através da chegada do General que pergunta publicamente se há algum

problema entre a comunidade e o Pelotão, ao que o líder indígena responde da única forma possível frente a esta situação de coação mascarada de diálogo, negando. Lembro o trecho do documento que afirma o desejo dos koripako em manter um bom relacionamento com o Exército. Esse desejo sobreviveria sem essa negativa, tendo em vista uma convivência tão estreita?

Seria fácil dizer que evento crítico no rio Içana pautou-se por uma série de desencontros que inviabilizaram a ação da justiça e da cidadania: se por um lado os Koripako não estariam dispostos a pagar o preço de uma acusação oficial dos vizinhos militares, por outro a justiça não comporta o silêncio. Tal equação é equivocada, uma vez que houve uma tentativa de diálogo por parte dos indígenas. Eles escrevem cartas, fazem relatórios, se expõem, se arriscam por meio daquilo que aprenderam como sendo a forma preferida pelos brancos: o documento. Não encontraram resposta. Apenas o Exército enviou representantes.

Num contexto em que o Estado brasileiro faz-se quase ausente e o desrespeito à lei é tratado como assunto “doméstico” de determinada instituição, parece uma consequência quase natural que não haja outros arranjos possíveis que não o da banalização de determinadas formas de violência. O evento crítico no Rio Içana revela que o marco de relacionamento entre Estado e povos indígenas no Brasil necessita de mais reflexão sobre a assimetria de seus sujeitos. Embora seja um país democrático, as Forças Armadas no Brasil gozam de um estatuto diferenciado que suponho ser resquício dos vinte anos de regime de exceção capitaneado pelos militares a partir de 1964.

A despeito do que estabelece o artigo 6º. da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre a necessidade de consulta às comunidades atingidas por projetos e ações administrativas do poder público que incidam sobre suas áreas, da qual o Brasil é signatário, temos hoje uma legislação que ampara a instalação de unidades

militares em áreas indígenas à revelia de seus moradores (Decreto 4.412 de 2002 e Decreto 6.513 de 2008). Tal situação estabelece que a governança dos povos indígenas sobre suas terras parece ser cada vez mais estrangulada no Estado Brasileiro. Torço para que esta não seja uma tendência.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DAS, Veena. 1995. *Critical Events. An Anthropological Perspective on Contemporary India*. Delhi, Oxford University Press.

FOIRN. 2008. *Violência de militares contra indígenas no Rio Içana: Carta ao ministro da defesa Nelson Jobim e ao Ministério Público*. São Gabriel da Cachoeira Setembro.

FOUCAULT, Michel. 1976. *Histoire de la sexualité*, I. Paris, Gallimard.

FOUCAULT, Michel. 2002. *A verdade e as formas jurídicas*. 3ª ed. Rio de Janeiro, Nau Editora.

GEERTZ, Clifford. 2001. Anti-Anti relativismo. In: *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará.

GEERTZ, Clifford. 2001b. Cultura em pedaços: cultura e política no final de século. In: *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará.

JOURNET, Nicolas. 1988. *Les jardins de paix: Étude des structures sociales chez les Curripaco du Haut rio Negro*. Tese de Terceiro Ciclo. Paris: École des Hautes Études em Sciences Sociales.

MEIRA, Marcio 1996. Conferência: Uma nova história do rio Negro. *I Simpósio dos Povos Indígenas do rio Negro: Terra e Cultura*. Universidade do Amazonas/FOIRN, pp. 121-148.

OLIVEIRA, João Pacheco (org.). 1990. *Pro-*

*jeto Calha Norte: militares, índios e fronteiras*. (Antropologia e indigenismo, 1). Rio de Janeiro: UFRJ; PETI-Museu Nacional.

OVERING, Joanna. (1991) A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa. *Revista de Antropologia*, n. 34, p. 7-33

PEIRANO, Mariza (1997). G. Onde está a antropologia? *Mana*, 3(2). p. 67-102.

RAMIREZ, Henri. (2001). *Dicionário Baniwa*. Manaus, Editora da Universidade Federal do Amazonas.

RORTY, Richard. (2002). Sobre o etnocentrismo: uma réplica a Clifford Geertz. In: *Objetivismo, relativismo e verdade*. Escritos filosóficos I, Relume Dumará.

TAUSSIG, Michael. (1987). *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. Tradução Carlos Eugênio de Moura. São Paulo: Paz e Terra.

WRIGHT, Robin M. (2002). "Ialanawinai: o branco na história e mito baniwa". In: Bruce Albert e Alcida Rita Ramos (orgs). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Editora Unesp; Imprensa Oficial do Estado.

WRIGHT, Robin M. (2009). The Art of Being Crete: The Baniwa Protestant Ethic and the Spirit of Sustainable Development, *Identities*, Volume 16 (2), pp. 202 - 226.

WRIGHT, Robin M. (2009b). The Fruit of Knowledge and the Bodies of the Gods. In: WRIGHT, R.M., ed. The Religious Lives of Amazonian Plants. Special issue of the *Journal of the Society for the Study of Religion, Nature and Culture*. Vol. 3(1): 126-53.

WRIGHT, Robin. M. (1999). "O tempo de Sophie: história e cosmologia da conversão baniwa". In: Transformando os deuses: os

múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. Campinas: Editora da Unicamp.

WRIGHT, Robin. M. (2004). “As tradições proféticas e cosmologias ‘cristãs’ entre os baniwa”. In: *Transformando os deuses: igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil*. Vol 2. Campinas: Editora da Unicamp.

WRIGHT, Robin. M. (2005). *História indígena e do indigenismo no alto rio Negro*. São Paulo: Instituto Socioambiental: Mercado das Letras.

XAVIER, Carlos Cesar Leal. (2008). *A cidade grande de Naperikoli e os petroglifos do Içana – uma etnografia de signos baniwa*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro: Museu Nacional.

---

Recebido de 30 de Agosto de 2011

Aprovado em 08 de Novembro de 2011