



Aldeia *dos encantados*: intrusão cosmopolítica em uma assembleia indígena no Médio rio Purus (Amazonas, Brasil)

Mario Rique Fernandes¹

Recibido: 26 de noviembre de 2022 / Aceptado: 25 de abril de 2023

Resumo. Tendo como mote a descrição de uma assembleia indígena celebrada em uma região ameaçada pelo desmatamento ocasionado pelo avanço da fronteira agrícola na Amazônia central brasileira, faço uma reflexão acerca dos “vestígios e sinais de modos de vida passados carregados no presente”, ou aquilo que Anna Tsing *et al.* (2017) nomeiam como “fantasmas do antropoceno soprando sobre paisagens assombradas”. Como prestar atenção a esse palimpsesto de tempo/espaço presente nas paisagens quando nos propomos a seguir nossos interlocutores ao longo de suas redes terrestres? A história que trago aqui é fruto dessa experiência de participar de uma assembleia indígena acompanhando os Apurinã pelas águas barrentas do rio Purus e seus igarapés de água preta, deixando-os desdobrar ao longo desses deslocamentos o leque de controvérsias nos quais estão metidos.

Palavras-chave: política ameríndia; cosmopolítica; feitiçaria; rio Purus; apurinã.

[es] La aldea de *los encantados*: intrusión cosmopolítica en una asamblea indígena en el río Purús Medio (Amazonas, Brasil)

Resumen. Teniendo como lema la descripción de una asamblea indígena ubicada en una región amenazada por la deforestación causada por el avance de la frontera agrícola en la Amazonía central brasileña, reflexiono sobre las “huellas y signos de formas de vida pasadas llevadas al presente”, o lo que Anna Tsing *et al.* (2017) denominan como “fantasmas del Antropoceno soplando sobre paisajes embrujados”. ¿Cómo podemos prestar atención a este palimpsesto de tiempo/espacio presente en los paisajes cuando proponemos seguir a nuestros interlocutores a lo largo de sus redes terrestres? La historia que traigo aquí es el resultado de esa experiencia de participar en una asamblea indígena acompañando a los apurinã a través de las aguas fangosas del río Purús y sus arroyos de aguas negras, dejándoles desplegar la gama de controversias en las que están involucrados durante estos desplazamientos.

Palabras clave: política ameríndia; cosmopolítica; brujería; río Purús; apurinã.

[en] Enchanted Village: Cosmopolitical Intrusion in an Indigenous Assembly on the Middle Purus River (Amazonas, Brazil)

Abstract. Having as its motto the description of an indigenous assembly located in a region threatened by deforestation caused by the advance of the agricultural frontier in the central Brazilian Amazon, I reflect on the “traces and signs of past ways of life carried into the present”, or what Anna Tsing *et al.* (2017) name as “ghosts of the Anthropocene blowing over haunted landscapes”. How can we pay attention to this palimpsest of time/space present in landscapes when we propose to follow our interlocutors along their terrestrial networks? The story I bring here is the result of that experience of participating in an indigenous assembly accompanying the Apurinã through the muddy waters of the

¹ Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Amazonas (PPGAS/UFAM). riquemario@gmail.com.

Purus River and its blackwater streams, letting them unfold the range of controversies in which they are involved during these displacements.

Keywords: amerindian politics; cosmopolitics; withcraft; Purus River; Apurinã.

Sumario. 1. Prólogo. 2. Guerra de mundos. 3. Aterrizando. 4. Reunião de caciques. 5. Prévia 1: A aldeia São Benedito. 6. Prévia 2: As assembleias indígenas no Médio Purus. 7. Quando coisas acontecem. 8. “Por trás das cortinas”. 9. Considerações finais. 10. Referências.

Cómo citar: Fernandes, Mario Rique. 2023. “Aldeia dos encantados: intrusão cosmopolítica em uma assembleia indígena no Médio rio Purus (Amazonas, Brasil)”. *Revista Española de Antropología Americana* 53 (2): 315-333.

1. Prólogo

Ao longo de minha pesquisa de doutorado levei um bom tempo para entender como os Apurinã herdaram as ruínas deixadas pelos seringais que ocuparam e governaram por cerca de um século (de meados de 1880 a meados de 1980) a região do Médio rio Purus, no sul do Estado do Amazonas. Afinal, estamos tratando de um território que conta com a presença de um mosaico de Terras Indígenas (TIs) que juntas somam quase um milhão de hectares de florestas nativas e conservadas. Embora o legado deixado pela “economia da borracha” na Amazônia — do “tempo dos seringais”, nos termos apurinã — tenha sido a manutenção da floresta em pé, trabalho com a hipótese de que o trauma dos episódios de violência e genocídio perpetrados sobre os indígenas no passado continuam a assombrar a floresta no presente. Evidentemente, como o leitor já deve ter percebido, o argumento possui um caráter especulativo. O objetivo, portanto, não é comprovar empiricamente os fenômenos que se desdobram ao longo desta narrativa, mas descrevê-los e contextualizá-los — o mais empiricamente possível. A ideia é que o próprio exercício etnográfico sirva como argumento — talvez não passe de uma anedota — sem maiores pretensões teóricas, a não ser o de ampliar nosso entendimento acerca da cosmopolítica apurinã, levando a sério a presença desses seres “*encantados*” na vida cotidiana e na ação política desse povo.

A história que trago aqui visa assim descrever uma experiência vivida durante uma assembleia indígena, organizada e promovida pelos próprios indígenas Apurinã e Jamamadi. Foi realizada no mês de maio de 2019. Na ocasião, cerca de quatrocentos pessoas, a grande maioria delas indígenas, reuniram-se durante quatro dias em uma aldeia dentro de uma área retomada e reivindicada para ser demarcada oficialmente como uma TI. Na pauta da assembleia, além das eleições que iriam definir a próxima equipe que coordenaria a Organização dos Povos Indígenas Apurinã e Jamamadi (Opiaj), eram contemplados temas como “soberania territorial”, “autogovernança” e “sustentabilidade”. Um inesperado desaparecimento de uma pessoa no último dia da reunião e os desdobramentos ontológicos posteriores permitiu transformar essa experiência em uma reflexão acerca da emergência desses *earth-beings* (“*entes-terra*” ou “*terrentes*”) nos discursos e nas práticas políticas dos Apurinã (Coelho de Sousa *et al.* 2017; de la Cadena 2020).

A proposta não é discorrer sobre os temas debatidos durante a assembleia. O interesse aqui é mais na forma que no conteúdo, mais na contextualização e na *descrição* das infraestruturas e dos deslocamentos (como se vai de um lugar a outro, como que materialmente são dados todos os passos que o levam de um lugar a outro) do que

no conteúdo da assembleia. Em outras palavras, o essencial nesse exercício não é falar sobre o “movimento indígena”, mas seguir o movimento dos indígenas dentro do movimento indígena. A primeira parte do texto busca contextualizar o clima político vivido pelos Apurinã nos dias que antecederam a assembleia a partir da minha chegada ao local. A segunda parte, que descreve como se deu a morte de um indivíduo no final do encontro, é antecedida por algumas observações sobre o que significa participar de uma assembleia indígena em uma aldeia no meio da floresta amazônica. A terceira parte trata dos desdobramentos e das controvérsias suscitadas em relação à essa morte e tece algumas reflexões especulativas (cosmopolíticas) acerca dessa experiência.

2. Guerra de mundos

Este é o mapa dos povos e das TIs localizadas na bacia do rio Purus (Figura 1). O Purus nasce nos Andes peruanos e adentra o território brasileiro, atravessando os estados do Acre e do Amazonas, até se encontrar com o rio Solimões. Este mapa é interessante porque mostra de forma evidente uma concentração de povos e TIs no que a etnologia brasileira convencionou chamar de “Médio Purus Indígena”. Basicamente a paisagem do Médio Purus se configura a partir de um corredor de povos falantes da língua Arawa, estendendo-se ao longo do interflúvio Juruá-Purus, na margem esquerda do rio; e de um corredor de coletivos falantes da língua Apurinã, da família Arawak, que se situa numa espécie de paralelo ao sul do anterior, ao longo do interflúvio Purus-Madeira, em sua margem direita (Aparício 2011: 114).

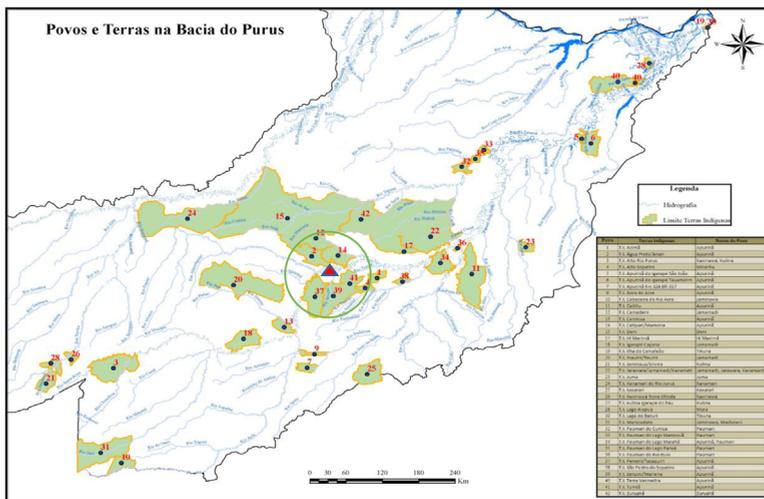


Figura 1. Mapa da bacia do rio Purus em território brasileiro, com destaque para a concentração de Povos e Terras Indígenas (TIs) em seu médio curso. O triângulo em vermelho destaca a localização da cidade de Pauini, cercada por um Complexo de TIs Apurinã (circunferência). A aldeia São Benedito localiza-se em área não demarcada na margem esquerda do Purus (para quem desce o rio) entre as TIs Inauini/Teuini (20) e Água Preta/Inari (2). A reunião de caciques foi realizada na TI Peneri/Tacaquiri (37).

Fonte: Projeto Rios e Redes/Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena da Universidade Federal do Amazonas (Neai/UFAM).

Situada no centro da floresta amazônica, na Amazônia Central, a bacia do Purus mantém-se até o momento resguardada dos grandes empreendimentos e infraestruturas estatais/privadas (hidroelétricas, estradas e rodovias, fazendas de gado, plantations, mineração etc.). A dificuldade de acesso e a existência desses corredores de Áreas Protegidas — envolvendo não só as TIs, mas também Unidades de Conservação de Uso Sustentável — fazem com que essa região seja uma das mais preservadas da Amazônia brasileira, contando com grandes maciços de florestas nativas de grande biodiversidade. No entanto, nos últimos anos a fronteira de expansão agrícola e pecuária na Amazônia Legal, conhecida como “arco do desmatamento”, adentrou o Estado do Acre e avança em direção ao sul do Amazonas, pelos municípios de Boca do Acre e Lábrea. O avanço desta “mancha do antropoceno” (Tsing 2020) — uma densa camada de dióxido de carbono e metano emitidos pela queima da floresta e pelos intestinos dos bois — é o pano de fundo, a atmosfera, que *assombra* essa história. Uma história que começa descrevendo o encontro (ou a guerra) entre dois mundos: o complexo de TIs de Pauini com esses monstros do Antropoceno.

3. Aterrizando

Foram praticamente 24 horas de viagem ininterrupta entre Manaus, a capital do Amazonas, até a cidade de Pauini (no sul do estado). Só no voo de Manaus a Rio Branco — contando com uma prolongada conexão em Brasília — foram cerca de dez horas. Em Rio Branco, mais cinco horas de carro pela rodovia BR-317, madrugada adentro, até a cidade de Boca do Acre. Na foz do rio que dá nome à cidade (rio Acre) embarquei em uma lancha antes do sol despontar atrás da verde mata. Mais seis horas navegando pelo Purus — um dos rios de planície mais compridos e sinuosos do mundo, que quando visto de cima, se configura como uma gigantesca cobra-d’água. Ao chegar no cais do porto de Pauini, segui para o hotel em frente à pista aeroviária que corta a cidade ao meio. Pauini localiza-se no sul do Estado do Amazonas, entre os municípios de Boca do Acre e Lábrea, a cerca de 900 km (em linha reta) da capital Manaus, e 2.155 km por via fluvial. Embora seja um município pertencente ao estado do Amazonas, a capital mais próxima é Rio Branco, no Estado do Acre.

Por não contar com rodovias que o conectem com o restante do país, o município “sofre” com o isolamento geográfico. Neste sentido, aquela esburacada pista para aviões de pequeno porte que atravessa o centro da cidade constitui um importante elo de conexão da população com o resto do mundo. Ali, em frente ao hotel, embarcam e desembarcam políticos, juizes, médicos, enfermeiros, bancários, professores, agentes funerários, enfim, toda sorte de agentes que prestam serviços essenciais à população que o município sozinho não tem condições de fazer. Para a população em geral, contudo, a principal via de acesso e de circulação é o rio Purus. Assim, o tempo de viagem varia bastante dependendo se é feita por terra ou pelos ares. Uma viagem de avião de Boca do Acre a Pauini leva apenas trinta minutos e uma hora até Rio Branco. Já para quem viaja pelo rio, os “expressos a jato” — lanchas com motores de alta potência — que fazem a linha Boca do Acre/Pauini podem levar de cinco a sete horas de viagem, ou até mais, dependendo da época do ano, das condições do rio e do motor do barco. Uma alternativa são os tradicionais barcos de madeira que transportam mercadorias vindos das capitais que abastecem a cidade, e que também

servem de transporte de passageiros. Estes são mais baratos, porém, a viagem é longa, podendo durar até três dias.

Se por um lado a ausência de rodovias dificulta a vida dos pauinienses, que se apertam como “sardinha em lata” nos “expressos a jato, por outra essa insularidade permitiu resguardar o município do influxo do Capital ávido em adquirir (mais) terras públicas para colocar suas cercas e implantar pastagens. Pauini possui uma temporalidade pacata, cuja dinâmica social em boa parte é determinada pelo compasso das cheias e vazantes das águas do rio Purus. De certa forma, a ausência de estradas permite que o rio continue comandando a vida, na feliz expressão de Leandro Tocantins. A população não índia do município é predominantemente de origem nordestina, descendentes de seringueiros, ex-seringueiros, soldados da borracha, seringalistas, comerciantes e trabalhadores que chegaram na região atraídos pelo “ouro negro”. Em outras palavras, pode-se afirmar que os moradores de Pauini habitam as “ruínas” deixadas pela máquina mercante dos seringais durante o século passado. A paisagem humana do rio e dos igarapés, suas construções, refletem essa história. Apesar de toda exploração e violência sobre os povos indígenas e sobre os retirantes sertanejos que se embrenharam nas matas para extrair a seringa e coletar a castanha que abastecia os mercados da Europa, a empresa seringalista criou uma sociedade nova no Purus. Mas seu principal legado, creio eu, foi a manutenção da floresta em pé.

Contudo, a realidade que circunda o município vem se transformando com a aproximação da fronteira agropecuária que nos últimos anos avançou a passos largos no sul do estado do Amazonas, e vem se constituindo como a principal fronteira de desmatamento da Amazônia Legal. Nos últimos anos a região tornou-se a maior produtora de gado do estado. Os maiores rebanhos estão nos municípios de Lábrea e Boca do Acre, que juntos somam mais de 510 mil cabeças. Esses dois municípios amazonenses fazem fronteira e possuem conexão rodoviária com as capitais dos estados do Acre (Rio Branco) e de Rondônia (Porto Velho). A rodovia que conecta Rio Branco a Boca do Acre (BR-317) é a mais importante para nós, pois ela atravessa duas TIs Apurinã em Boca do Acre, e é a partir dela que fazendeiros pecuaristas, com apoio do governo, vêm abrindo um ramal que visa conectá-la com a BR-230, conhecida como “Transamazônica”. E como veremos mais adiante, esse ramal transpassa os fundos do Complexo de TIs de Pauini, tornando-se um vetor de invasão e de preocupação para os indígenas.

O chamado “Ramal do Monte” começou a ser construído no final da década de 1980, pelo Incra — órgão do governo federal responsável pela reforma agrária no país —, no intuito de assentar famílias de pequenos agricultores na região. Não demorou muito para o projeto se convertesse em um caos fundiário e vetor de desmatamento. De acordo com uma página da Agência Brasil, o Projeto de Assentamento do Monte foi criado em 1994, com capacidade para mil famílias. À época o Incra havia assentado 600 famílias. Com a pressão dos pecuaristas de Boca do Acre — que chegaram na região nos anos 1970, após o asfaltamento parcial da BR-317 —, boa parte das terras do assentamento foram vendidas e concentradas nas mãos de latifundiários. O que antes eram florestas virgens, virou tudo fazendas e pastos.

Atualmente, quem viaja de Rio Branco até Boca do Acre pela BR-317 testemunha a marca da expansão da frente pecuarista no sul do Amazonas. Um cenário de devastação: grandes áreas de pastagens pontuadas aqui e ali por solitárias castanheiras, que já sequer fazem sentido. Florestas — ou melhor, manchas de capoeira rala —

somente são avistadas quando a estrada atravessa duas TIs Apurinã, que teimam em “obstaculizar” o fluxo diário de passageiros e mercadorias entre o município com a capital acreana. Para os habitantes de Boca do Acre a rodovia representa a principal via de acesso à Rio Branco que abastece o município diariamente de alimentos, verduras e combustível. A falta de acordo durante o processo de licenciamento ambiental da estrada entre o DNIT — órgão federal responsável pela construção de rodovias — e os indígenas de Boca do Acre fez com os trechos que passam dentro das suas TIs não fossem asfaltados (Candido Apurinã).

Quando faço esse percurso de táxi com moradores de Boca do Acre é comum ouvir comentários preconceituosos e discriminatórios contra os indígenas. Ainda não tive a oportunidade de visitar essas aldeias Apurinã em Boca do Acre, mas os relatos dos Apurinã de Pauini que tem parentes na região, bem como reportagens da mídia alternativa sobre o processo de licenciamento da rodovia e seus impactos na vida dos indígenas, apontam para uma realidade de escassez de água e alimentos nas comunidades que vivem próximas da rodovia. Segundo meus interlocutores em Pauini, após a chegada dos fazendeiros tudo “virou campo e fazenda”, igarapés secaram ou se contaminaram, os peixes ficaram escassos — algumas espécies, como a matrinxã, desapareceram; os parentes Apurinã que moram lá tornaram-se pequenos criadores de gado, e hoje “quebram castanha no pasto”.

4. Reunião de caciques

Depois de uma ducha gelada e de um merecido descanso, no fim da tarde segui para a base da Funai, onde se localiza a sede da Opiaj. Os Apurinã costumam ficar espalhados pelos bairros periféricos da cidade ou atracados em barcos na beira do rio. Na perspectiva indígena, a cidade é o “lugar onde moram os brancos” (*kariwa*, “branco”; *awapukuty*, “lugar de moradia”). Nas aldeias ou comunidades ribeirinhas, a cidade é a “rua”. Em geral quem vive na aldeia passa apenas alguns dias na “rua”, mas, tem se tornado frequente, famílias, que por razões diversas (trabalho, estudo dos filhos, tratamento de saúde, casamento com não indígenas) passaram a morar ou habitar permanentemente a cidade. Aqueles com mais condições (assalariados ou aposentados), investem em terrenos ou em barracos de madeira cobertos alumínio — no mesmo padrão das casas nas aldeias, porém, em condições mais precárias. Com isso as famílias garantem uma base para quando vão receber os seus salários ou benefícios governamentais, para os filhos que estudam na cidade e mesmo para os idosos em idade avançada.

Naquela tarde, estava ansioso para reencontrar os Apurinã, afinal havia mais de dois anos que não visitava a região. Regressava mais leve, com o doutorado defendido, pronto para prestar contas, discutir a tese, entregar o material que havíamos produzido. Mas antes de tudo, voltava para iniciar um novo ciclo de pesquisa. Tal como no doutorado, antes de colocar os pés nas aldeias teria que passar pela anuência do movimento indígena. E a melhor oportunidade para se fazer isso são as assembleias. Como ensina a experiência, não basta apenas apresentar a proposta da pesquisa à plenária. O pesquisador tem que *de fato* participar antes, durante e depois da assembleia — e se possível ajudar financeiramente. E ainda insistir para que o seu projeto seja incluído na apertada pauta desses encontros e rezar para que nenhum imprevisto aconteça. Justamente por isso eu havia planejado chegar uma semana antes, para me inteirar da situação e ajudar no que fosse preciso.

O antigo escritório da Funai havia se mudado para uma sede própria, uma casa de madeira com chão azulejado em um terreno sombreado por mangueiras e jambeiros. Mas naquela hora não havia mais ninguém por lá. Estavam todos reunidos na casa do Evangelista (*Makupanari*), conhecido como “chefe” ou “chefinho” pelos Apurinã. Evangelista é umas das jovens lideranças do movimento indígena do Médio Purus e que na época era o coordenador da base local da Funai. Naquela semana sua casa havia se tornado uma base da Opiaj para os últimos preparativos da assembleia. Quando entrei na casa de Makupanari encontrei uma turma de estudantes indígenas da Opiaj bastante envolvida nos trabalhos, de forma que minha chegada foi tratada sem muita surpresa. Cartolinas espalhadas no chão e nas paredes, tudo que havia sido feito e gasto pela organização nos últimos três anos traduzido em forma de tabelas, balanços, balancetes, mapas. Além das apresentações, havia toda a organização logística do encontro — cozinha, alimentação, acomodação, infraestrutura de saneamento, transporte de pessoas, transporte dos materiais e dos equipamentos. Afinal, seriam quatro dias de reunião e estimava-se a presença de quatrocentas pessoas. Moradores, lideranças e caciques de todas as aldeias do Complexo de TIs de Pauini (cf. Schiel e Smith 2008), além de pesquisadores e membros de instituições parceiras, iriam acampar ou estender suas redes no local.

Já era fim da tarde, a noite foi adentrando e os estudantes foram indo para suas casas. Fiquei por lá junto com o Wallace (coordenador da Opiaj) e a Chris (antropóloga que trabalhava assessorando a Opiaj). O chefe chegou bastante cansado, tinha passado o dia na aldeia São Benedito, onde seria realizada a assembleia, instalando os canos dos banheiros e das pias de asseio. Jantamos as sobras do almoço: linguiça acebolada, feijão, farinha e pimenta baniwa. Tomamos umas cervejas para comemorar o reencontro. Notei que o Wallace estava muito ansioso e perguntei a razão da sua ansiedade durante o jantar — enquanto ia garfando nacos de linguiça um atrás do outro. Estavam trabalhando muito nas últimas semanas, disse-me, comendo mal e virando noites, de tal forma que a solução foi trazer o escritório da Opiaj para dentro de casa.

Mas não era só a organização da assembleia que estava tirando o seu sono, senão o fato de que a plenária iria definir quem iria coordenar a Opiaj nos próximos quatro anos. Embora a reeleição da sua chapa fosse a grande favorita, cogitava-se uma segunda chapa para disputar a eleição. Tratava-se de um grupo de lideranças mais velhas, que ajudaram a criar a Opiaj e já haviam estado à frente da coordenação algumas vezes, e agora estavam querendo voltar. Corria a boca pequena que estavam fazendo campanha na cidade e nas aldeias — e nas redes sociais —, questionando a parceria da organização com o IIEB — o Instituto Internacional de Educação do Brasil² — dizendo que depois dessa parceria “os coordenadores da Opiaj só ficavam viajando”. Foi impossível não deixar de comparar a situação com o clima das eleições presidenciais que há poucos meses havia colocado um candidato da extrema-direita na presidência do País. Dois cabeças do grupo de “oposição” haviam manifestado publicamente, nas redes sociais, apoio durante a campanha ao então candidato Bolsonaro, notoriamente contrário à causa indígena, o que gerou um profundo mal-estar dentro do movimento.

² O IIEB é uma organização não governamental que se destaca no cenário nacional por dedicar-se a formar e capacitar pessoas e fortalecer organizações comunitárias indígenas em temas relacionados ao meio ambiente, desenvolvimento e sustentabilidade.

Além de criticar as parcerias com o IIEB, a oposição defendia a necessidade de buscar alianças com instâncias governamentais — municipais, estaduais e federais. Aliás, a oposição tinha como principal carta na manga a recente criação de uma “Secretaria Municipal de Assuntos Indígenas”, uma articulação feita com a prefeita de Pauini, que estava sendo muito criticada, por ter sido feita nos bastidores, sem ter sido levada para discutir com o movimento, nem com a gerência da Funai e da Opiaj. A oposição argumentava que o objetivo da secretaria era buscar parcerias na prefeitura e em Brasília — ele chegou a apoiar publicamente o presidente Bolsonaro —, buscando recursos para trabalhar com os indígenas. Argumentava que as comunidades estavam muito dependentes do Bolsa Família (programa de transferência do governo), e que era preciso mudar a estratégia para alavancar as políticas, criando suas próprias associações para elaborar projetos e acessar os recursos. Contudo, a criação dessa Secretaria estava gerando muita controvérsia. Para a maioria das pessoas a criação dessa secretaria era uma grande incógnita que teria que ser mais bem esclarecida durante a assembleia “do jeito Apurinã de fazer política, olhando na cara”, como diz o Wallace.

Ainda não sabíamos de fato como essa chapa iria se comportar ou se iria mesmo pleitear uma candidatura. O que estava em jogo na disputa era a própria continuidade dos projetos com o IIEB. Wallace e seus parceiros teriam que convencer a plenária de que essas alianças tinham dado bons frutos e resultados, que haviam feito uma gestão democrática e lícita. Caso a plenária decidisse trocar de coordenação, a nova gerência iria pegar os projetos em andamento, teria que se afinar com a assessoria do IIEB começando praticamente do zero, como também poderia dar prioridade a outras parcerias. As cartas estavam postas na mesa.

Após o jantar, o chefe da Funai disse que iria no dia seguinte a uma reunião de caciques na TI Peneri-Tacaquiri. Perguntei se poderia participar. Respondeu-me que estava indo como ex-morador da TI (por conta do trabalho, ele mora permanentemente na cidade) e que eu poderia ir caso tivesse vaga na lancha da Funai. Uma das características marcantes da organização social dos Apurinã sempre foi a autonomia política e autossuficiência econômica das aldeias. Encontros como esse, por iniciativa dos próprios indígenas, para debater ações coletivas de gestão territorial da TI, era algo que eu ainda não tinha visto. Faltavam seis dias para a assembleia começar e não poderia perder essa oportunidade de estar nessa reunião para rever amigos e me inteirar dos acontecimentos.

Foi no último instante que confirmaram a vaga na lancha. Saímos da cidade por volta das 13h, subindo o Purus por mais ou menos uma hora até a boca do igarapé Tacaquiri, e o adentramos por mais quinze minutos até chegar no local onde uma criança descascava raízes de mandioca no pequeno tablado de madeira que servia como ancoradouro. Duas canoas nos aguardavam para nos levar até a aldeia “Cachoeira”. Demoramos mais quatro horas subindo o igarapé de águas cor pretas, singrando igapós, canais e “furos” próximos às copas da floresta alagada. Já era fim de tarde quando aportamos na aldeia. Moradores de outros locais da TI também chegavam, alguns pelo igarapé, outros pelos caminhos na floresta que interligam as aldeias. Era a hora do futebol no campo de terra batida da aldeia. Partidas disputadas — jogos de aldeia contra aldeia a coisa é mais séria! Após o futebol, um merecido banho de igarapé no lusco fusco da noite.

A reunião começaria na manhã do dia seguinte, mas depois do jantar lideranças e caciques se reuniram na casa do professor da aldeia para definir a pauta do

encontro. Sentados no chão assoalhado de madeira formavam uma grande roda. Folhas de coca (*badô*) rodavam de mãos em mãos em pequenas cestas de palha. Essas folhas, misturadas com as lascas de um cipó (*itixi mitari*) de gosto amargo e “temperadas” com as cinzas adocicadas da casca do tronco de uma espécie de cacau nativo (*meruri*), compõem o que na língua apurinã chama-se de *katsupari* (Figura 2). Reunir uma turma para “mascar *katsupari*”, contar piadas e conversar sobre assuntos sérios é o modo preferido dos Apurinã de fazer política³. Essas substâncias nativas, sempre acompanhadas de tabaco (*awiri* ou *rapé*) “ativam” as conversas e as histórias que podem se estender durante horas ou até mesmo dias. Decisões coletivas costumam ser mediadas pelo uso do *katsupari* — era “mascando” que os seus antepassados tomavam decisões importantes, como guerrear, mudar de aldeia etc.



Figura 2. Ingredientes do *katsupari* prontos para serem utilizados. Substâncias agenciadoras da prática cosmopolítica apurinã (foto autor).

O clima era de introspecção. Os participantes sentados no chão pareciam ruminar pensamentos, talvez cansados de um longo dia de viagem. Como logo fiquei sabendo, o que havia motivado a reunião era um tanto inquietante e assustador. Uma área com cerca de mil hectares havia sido invadida e desmatada nas cabeceiras dos igarapés Peneri, Tacaquiri e Clariã. Igarapés como esses que dão nome às TIs são imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários ao bem-estar e à reprodução física e cultural dos indígenas. De fato, constituem artérias vitais para os indígenas nas aldeias, principalmente, como fontes de água para beber e cozinhar, tomar banho, além, obviamente, de serem habitat de peixes, animais de caça e frutas nativas que garantem a sustentabilidade das aldeias. Como vimos no caso das TIs de Boca do Acre, sem a floresta os igarapés secam e toda uma trama ecológica envolvendo uma infinidade de organismos e seres não humanos desaparecem.

³ As folhas de coca (*badô*) e tabaco (*awiri*), bem como o próprio cipó (*itixi mitari*) são cultivadas pelos Apurinã nos roçados ou nas beiras de caminhos. Tradicionalmente utilizadas para fins medicinais e religiosos/xamânicos, o uso dessas substâncias se popularizou entre os jovens e lideranças do movimento indígena no tempo da luta pela demarcação das TIs.

A situação de vulnerabilidade era grande tendo em vista se tratar dos fundos da TI, longe das aldeias, mas acessível para os fazendeiros de Boca do Acre pelo “Ramal do Monte”. Os caciques estavam preocupados, e se mobilizando. Em janeiro de 2018, mais de quarenta moradores da TI fizeram uma expedição de dez dias até o local da invasão para tirar fotos e pontos de GPS. Em seguida, foram a Brasília para encaminhar a denúncia e articular ações de vigilância na sede da Funai, no Ministério Público, no ICMBio e no Ibama. A denúncia culminou com investigação pela Polícia Federal e a ordem de prisão de policiais militares, superintendentes locais do Ibama e de um grande pecuarista de Boca do Acre, envolvidos com o crime ambiental.

Esse já era o terceiro encontro de caciques desde a invasão. Em dezembro de 2018, o Ibama realizou na TI um curso de formação de Agentes Ambientais. Após o curso, as aldeias se dividiram em três grupos e cada qual construiu uma base de vigilância no alto dos igarapés, em locais estratégicos próximos às cabeceiras dos igarapés. Um dos objetivos desse encontro de caciques era fazer uma avaliação da construção dessas bases e discutir os próximos passos. Tal como o diagnóstico de uma doença nos faz refletir sobre nós, sobre a vida, sobre o nosso corpo, a invasão da TI levantava a ameaça da perda do solo comum (Costa 2020: 113). Isso provocou reflexões e ações até então inéditas entre os indígenas desde que comecei a trabalhar na região. Nos três dias de reunião debateu-se de forma aberta e franca não só a questão da invasão, mas a situação da saúde, da educação, da produção e organização interna das aldeias. “Autonomia”, “sustentabilidade”, “soberania territorial” e “autogovernança apurinã”, tornaram-se palavras de ordem no vocabulário das lideranças.

Havia ali uma situação parecida com a “*escrita dos cahiers de doléances*”, mencionado por Latour (2020: 78), meses antes do levante revolucionário de 1789, em que vilas, cidades, estados e corporações, “a pedido de um rei desesperado [...] foram capazes de descrever seus meios de vida de forma bastante precisa”. Vendo o “furacão” se aproximar percebe-se a precisão desses povos em identificar aquilo que lhes é mais valioso, aquilo que lhes garante a subsistência “no sentido terrivelmente preciso de evitar a fome” (Latour *op. cit.*).

Os ventos já não eram mais os mesmos de quando eu fazia doutorado há quatro anos. A sensação é que havíamos retrocedido aos anos 1980/90, quando os Apurinã, divididos e espalhados pela floresta, resolveram se unir e lutar pela demarcação das TIs, garantindo a preservação da floresta e dos seus terrenos de vida. A reunião era apenas a prévia da assembleia. Como suspeitava, realmente muita coisa havia acontecido nos dois anos que passei escrevendo a tese no conforto de casa. Como vimos, as notícias nessa chegada não eram das mais animadoras, mas servem para ilustrar a atmosfera política que se respirava durante aqueles dias.

Dei-me conta que os Apurinã estavam sendo atacados e ameaçados por uma quadrilha de agentes poderosos e abastados — grileiros, pecuaristas, policiais, políticos. Este ataque provocou uma série de reações que repercutiu na mídia e nos corredores de Brasília, chegando até aquela reunião de caciques para discutir estratégias de defesa do território. O avanço indiscriminado da fronteira agropecuária no sul do Amazonas certamente abria um novo tempo para os indígenas de Pauini. Uma guerra de mundos: de um lado, o arco do desmatamento com todo seu aparato sociotécnico — tratores, motosserras, estradas, picapes S10, bois, cavalos, capins, picanhas, leis, títulos de propriedade, feiras agrícolas, músicas sertanejas etc. De outro, as TIs, uma imensa barreira verde de mais de um milhão de hectares de florestas nativas legalmente protegidas, impedindo a passagem da boiada.

5. Prévia 1: A aldeia São Benedito

Poderia falar aqui sobre os dias que se passaram após os três dias de reunião na TI Peneri/Tacaquiri e contar todas as dificuldades e aventuras para conseguir chegar na aldeia São Benedito no dia da assembleia. Mas irei pular essa parte da história e tentar ir mais direto ao ponto. Para isso, é preciso começar falando da aldeia São Benedito, local de realização da assembleia.

O Canacuri se localiza acima do rio Pauini, um dos maiores afluentes da margem esquerda do rio Purus. No tempo do seringal, a região foi tomada por hordas de coletores de borracha, ganhando fama pela brutalidade abatida sobre o povo Jamamadi que por ali vivia. O interflúvio entre os dois rios — extensas florestas de terra firme nativas “desabitadas” — é conhecido pelas histórias de encontros com Mapinguaris, esses seres fantásticamente reais que assombram índios e castanheiros desde tempos remotos⁴. Sabe-se também que em meados do século passado, no “tempo dos seringais”, esse igarapé era “morada de pajé forte”, entre os quais, as famílias de Manoel Capira e seu Benedito — este último que deu nome à aldeia. Contam os Apurinã que nessa época a região foi palco de conflitos com seringueiros não indígenas, que ocupavam o rio Pauini. Seu Benedito permaneceu no Canacuri até o fim da vida, junto com a esposa e um irmão.

Mas o pessoal dos Capira se mudou do local e subiu o rio Purus até uma “colocação” de seringa com o curioso nome de “Cú do Mundo”. Ali, no “cú do mundo”, foram vitimados por uma epidemia de sarampo, que matou muita gente. Os que sobreviveram atravessaram o rio Purus e formaram uma aldeia no igarapé Peneri em região longínqua — a antiga “Aldeia Jagunço”. Ali viveram “Manoel Capira” e o famoso guerreiro “Mulato”. Foi nessa aldeia também que nasceu Rivaldo, pai do Evangelista (chefe da Funai) que, no começo da década de 1980, foi para Rio Branco e foi um dos primeiros Apurinã da região a participar do movimento indígena então incipiente. Morto depois de ser mordido por uma cobra, Rivaldo é lembrado dentro e fora da região. Na época ele procurou reunir famílias no “Jagunço”, onde funcionou, também, um projeto de produção de borracha. Após sua morte, os antigos moradores abandonaram o local e foram morar na beira do rio Purus, no que hoje são as aldeias Jagunço 2 e Boa União. Em 2008, Divaldo, irmão de Rivaldo e atual cacique da aldeia São Benedito, buscando estar mais próximo da cidade, saiu do Jagunço 2 e foi morar em uma comunidade ribeirinha na boca do Canacuri. Alguns anos depois abriu uma colocação no local onde morava seu Benedito, subindo o igarapé, a cerca de uma hora da beira do Purus. Com o tempo a colocação de Divaldo foi crescendo até se estabelecer como uma aldeia e como uma área reivindicada para demarcação.

Deste modo, a escolha dessa aldeia para a realização da assembleia da Opij tinha um viés político — demarcação já! —, mas também prático e logístico, já que no ano anterior tinha acontecido ali a assembleia da Focimp — a Federação das Organizações Indígenas do Médio Purus — reunindo centenas de lideranças e representantes indígenas de todas as aldeias do Médio Purus. Não participei dessa assembleia, mas ela costuma ser lembrada pelos problemas logísticos que ocorreram durante o encon-

⁴ Mapinguari é um ser de hábito solitário que habita as áreas remotas das florestas de terra firme. Há muitas histórias de Mapinguari nas aldeias e comunidades ribeirinhas do Purus dignas de realismo fantástico. Gente que o viu ou o ouviu durante expedições de caça, cortando seringa ou quebrando castanha. Dizem que ele é parecido com um tatu-canastra gigante, com dois a três metros de altura. E que quando anda na floresta faz muito barulho podendo-se escutá-lo longe.

tro. Faltou água e comida. Pessoas passaram mal; surtos de diarreia e vômitos. Uma colega do IIEB que participou, voltou a Brasília com uma infecção séria no intestino e chegou a ficar internada no hospital. Isso explica em parte a intensa movimentação e inquietação nos bastidores da Funai local e da Opiaj nos dias que antecederam a assembleia.

6. Prévia 2. As assembleias indígenas no Médio Purus

A Opiaj é a associação dos povos Apurinã e Jamamadi do município de Pauini. Foi criada, em 2004, junto com a Opiajbam — a organização dos Apurinã e Jamamadi de Boca do Acre —, no processo de luta por indenizações durante a pavimentação da BR-317 (Link 2016: 310). Em 2019, a organização representava politicamente 37 aldeias do complexo de sete terras indígenas demarcadas e três reivindicadas. Embora os Jamamadi estejam incluídos dentro da organização, os Apurinã detêm predomínio absoluto, tanto em termos quantitativos, quanto de expressão política. O coletivo Jamamadi é composto por cerca de 400 indígenas que habitam uma única e grande aldeia no alto rio Teuini — TI Inauini/Teuini. Essa aliança com os Apurinã foi estratégica para eles, eis que vivem em uma situação de isolamento maior, casando-se entre si e falantes de sua própria língua — poucos indivíduos dominam o português. Isso os torna muito mais vulneráveis em sua relação com o mundo dos brancos, o que não é o caso dos Apurinã, que possuem a fama de “índios aculturados” dentro do movimento indígena. Dentro da organização, são contemplados pelos projetos e reivindicações do movimento nas áreas de educação, saúde, gestão territorial etc. Para os Apurinã essa aliança também é estratégica. Os Jamamadi agregam à organização a imagem do “índio tradicional” que vive “na sua cultura”.

Essas assembleias, pois, são momentos únicos pois é quando toda essa diversidade de pessoas e aldeias espalhadas pelo Médio rio Purus se agrega num único lugar fazendo com que o “movimento indígena” ganhe corpo, tome forma e concreitude. As assembleias são dos e para os indígenas. Ali é quando a “indigenização” da modernidade entra em curso. Ali a FUNAI e as instituições parceiras são apenas coadjuvantes. Uma hipótese interessante é que ao reunir uma grande quantidade de indígenas em um só lugar — algo que no passado só acontecia durante suas “festas tradicionais” — essas assembleias se tornaram espaços de performances rituais, fazendo funcionar, digamos assim, a máquina cosmopolítica do movimento indígena.

Se por um lado ela segue os protocolos de uma assembleia não indígena — pautas, atas, relatorias, moderadores, plenárias, apresentações de Power Point, mesas temáticas etc. —, a “forma” é preenchida pela cosmopolítica indígena. Trata-se do momento de fazer ou desfazer alianças, distinguir amigos e inimigos, de destacar as lideranças; de trocar conhecimentos, palavras, objetos; de rever parentes distantes e colocar o assunto em dia; de apresentar a “cultura”, danças e músicas cerimoniais; de namorar; enfim, de festejar. Enquanto acontece a assembleia, o *katsupari* e o rapé, estão rodando nas mesas e no auditório pontuado aqui e ali pelas penas coloridas dos cocares indígenas. A política indígena é *substancializada*. E, por fim, como toda festa/rito indígena, essas reuniões não são apenas diplomáticas, mas também espaços agonísticos, há combates, há guerra, predação... coisas acontecem nessas reuniões.

Além disso, não estamos tratando de assembleias em prédios e auditórios climatizados artificialmente. A instituição da política indígena se faz ao ar livre, pé no

chão, na poeira, no barro, sujeita às picadas de *carapanã* (mosquitos), ao tempo, ao calor, às chuvas e trovoadas. A política apurinã, utilizando outro termo do Latour, é *aterrada*. Não há escapismos aqui (Figura 3).



Figura 3. Assembleia da Focimp em Lábrea, TI Caititu, maio/2014 (foto autor).

7. Quando coisas acontecem

Após as infelizes ocorrências na assembleia da Focimp realizada no ano anterior, a assembleia da Opiaj aconteceu sem maiores transtornos. Não faltou alimento e nem água para as quatrocentas pessoas que estiveram presentes durante os quatro dias de debates, apresentações, consultas e eleições.

Até mesmo as querelas e controvérsias nas redes sociais e nas aldeias que antecederam o encontro, envolvendo a disputa pela coordenação da Opiaj, não ter grandes implicações no transcorrer da assembleia. Na verdade, a Opiaj nunca havia estado tão bem assessorada depois da pareceria com o IIEB. E isso ficou evidente pela reação de aprovação da plenária durante as apresentações da coordenação candidata à reeleição, de tudo aquilo que havia sido feito e gasto no âmbito dos projetos gestados. Mesmo a prestação de contas da organização — que era um dos maiores temores da coordenação — ocorreu sem maiores questionamentos e foi aprovada por unanimidade. Diante de uma coordenação empoderada, segura e motivada ficou bem mais difícil para a chapa de oposição dispor a sua candidatura. Além disso, os integrantes dessa chapa estiveram longe de convencer a plenária sobre suas reais intenções quando questionados sobre a criação da “secretaria de assuntos indígenas”, sem passar pelo crivo da organização. Como era de se esperar, após uma performance invejável, Wallace saiu mais forte do que nunca e foi reeleito por unanimidade como coordenador-executivo da Opiaj. Tudo parecia fluir naturalmente, até a última noite.

Após os agradecimentos finais, como é de costume, os pajés/cantores entoaram cantos e dançaram no terreiro acompanhados pela plenária. Todos estavam cansados de quatro dias de apresentações e debates, mas satisfeitos com tudo que havia sido alcançado. No dia seguinte, a aldeia voltaria à normalidade. Aquele agregado de pessoas dali a pouco iria se diluir como uma nuvem. Era hora de comemorar. Depois

do jantar, de um banho no igarapé e de um rápido descanso, a poeira do chão batido de terra do auditório começou a levantar com casais dançando forró eletrônico. Eu estava bem cansado; minhas últimas noites tinham sido mal dormidas por conta da ansiedade da minha apresentação na assembleia, com a qual buscava a anuência para iniciar uma pesquisa de pós-doutorado. Além disso, as fortes chuvas durante as madrugadas haviam encharcado minha pequena barraca por dentro. O forró tocou até o dia raiar. Por conta do som alto e do barulho, não consegui dormir essa noite, apenas tirar alguns cochilos.

O dia amanheceu nesse clima de ressaca de festa e de assembleia. Quando despertei e abri minha barraca (eram umas sete horas da manhã) os alojamentos apinhados de redes já estavam vazios. Vi pessoas saindo apressadas para atravessar o igarapé e pegar uma trilha enlameada em direção à beira do Purus (cerca de quarenta minutos de caminhada), onde um barco grande nos aguardava para nos levar à cidade de Pauini. Disseram que o barco estava pronto para partir. Sem entender direito o que estava acontecendo desarme a barraca às pressas, imaginando o que poderia acontecer se perdesse o barco novamente, como havia acontecido na ida — mas isso é outra história. Com medo de perder o barco, chegando na trilha, o jeito foi tirar as botas e meter o pé na lama. Quando chegamos no final do caminho, felizmente o barco ainda estava lá. Porém, para chegar até ele havia um longo e tortuoso labirinto de tábuas e troncos escorregadiços sobre uma lama profunda e movediça característica das margens do Purus em tempos de “vazante”. Qualquer escorregão ali era no mínimo se atolar até a cintura.

Havia muita gente ainda para embarcar e uma profusão de canoas em volta do barco, famílias se preparando para voltar para suas aldeias. Mas havia também um movimento diferente, uma tensão no ar: *algo tinha acontecido*. Avistei alguns jovens inquietos sem camisa mergulhando no rio, como se estivessem buscando algo. Ao embarcar soube do acontecido. Um rapaz que estava em uma das canoas havia sumido repentinamente. Era um jovem não indígena, morador de uma comunidade ribeirinha do Purus que tinha ido para a assembleia só para participar da festa na noite anterior. As buscas foram em vão. O rapaz havia desaparecido na correnteza do rio. Disseram que estava sentado na beirada da canoa e do nada caiu no rio e desapareceu. O corpo só foi encontrado muitas horas depois rio abaixo. Embora o tivessem visto bebendo na festa, no momento da ocorrência, dizem, ele estava são e consciente. Porque não conseguiu voltar à superfície é um mistério.

No dia seguinte essa história deu no que falar. A aldeia São Benedito havia dormido em alerta após receber uma ligação dos familiares do jovem, ameaçando-os. Por sorte ficou só na ameaça. Parece que os familiares da vítima se conformaram com a explicação de que havia sido um acidente e ficou por isso mesmo. Haveria um culpado? Os moradores da aldeia? A Opiaj? O jovem estava bêbado no momento do acidente? Impossível saber diante da efemeridade e das circunstâncias.

De volta à cidade, conversando com os Apurinã sobre o ocorrido, fiquei sabendo que coisas estranhas haviam ocorrido naquela última noite. De fato, o fim da assembleia havia transformado a atmosfera do lugar. O clima era de festa, mas também de fim de encontro. A noite estava escura e havia poucas luzes, mal dando para identificar o rosto das pessoas. Uma das cozinheiras passou mal após o jantar e foi socorrida às pressas pela equipe da saúde indígena que estava de plantão. Dizem que de repente baixou sua pressão e que quase ela morre. Mas o interessante foi ouvir os comentários nas aldeias dias depois da assembleia. Escutei queixas dos efeitos colaterais que um evento dessa envergadura é capaz de deixar nos corpos das pessoas — febres, resfriados, diarreia, dores

musculares, de coluna. Alguns desses sintomas que geralmente aparecem sem uma razão explicativa eram compreendidos na chave da feitiçaria; afinal, pajés estavam ali presentes. Nesta chave explicativa, o inesperado acidente com o rapaz na canoa e o mal-estar da cozinheira não tinham sido por acaso.

Lembremos que a aldeia era o local onde seu Benedito morou boa parte de sua vida, tendo sido “enterrado” ali. Seu Benedito era um xamã muito poderoso e temido na região, tanto pelos Apurinã, quanto por não indígenas. Dizem que era daqueles pajés que gostava de “matar por brincadeira”. Quando o pajé é ruim, uma comida sovina, ou uma menina bonita eram motivos para matar, jogar “arabani”⁵, pedra (Schiel 2004). Segundo alguns pajés com quem conversei, a “zoada”, ou seja, o barulho da festa na última noite, assim como uma “despedida malfeita” durante o fechamento da assembleia, poderia ter sido a causa do acidente do rapaz na canoa. Já a cozinheira, dizem, havia “sovinado” comida naquela noite. Mesquinhar comida é um pecado capital nas aldeias. O indivíduo que tenha obtido uma boa pescaria ou caçado uma presa grande deve “vizinhar” — ou seja, compartilhar — a carne com seus afins e consanguíneos da aldeia — vende-la para a sogra, nem pensar! E parece que foi isso que houve na cozinha da assembleia. Disse-me que a cozinheira havia esquecido de deixar a comida para o velho Benedito no varandado da casa onde funcionava a cozinha. “Todo cuidado é pouco no São Benedito”, disse-me um cacique. Há pajés que são mais ou menos sociáveis. Benedito, dizem as estórias, era maldoso com quem errava com ele (Figura 4).



Figura 4. Feitiçaria. Foto autor.

8. “Por trás das cortinas”

Embora pareça trivial e soe como uma anedota, esse episódio revelou algo do qual não havia me dado conta até então: não estávamos sozinhos naquele encontro. Uma outra anedota de campo pode ajudar a esclarecer essa afirmação. Durante minha

⁵ A palavra “arabani” (pedras que fazem adoecer as pessoas), de origem Jamamadi, é hoje corrente na região e é utilizada tanto por brancos, como por índios (Schiel 2004). Um pajé/xamã pode ter uma ou mais pedras (substâncias) em seu corpo que são transmitidas (ou introduzidas) por pajés mais experientes ao longo da vida. Podem ser utilizadas tanto como feitiço para adoecer, quanto para curar pessoas vítimas de feitiço.

pesquisa de campo no doutorado adquiri o hábito de escutar música no celular com fone de ouvido durante as longas viagens de barco ou canoa pelo rio. E naqueles dias de campo estava ouvindo uma música de Chico Buarque, chamada “*Vida*”, cujos primeiros versos dizem assim: “*sei que além das cortinas são palcos azuis, e infinitas cortinas com palcos atrás*”.

Por coincidência ou não, essa música sincronizava com a experiência que eu estava vivendo naquele momento. Talvez essa anedota seja uma forma poética de dizer: por trás dos palcos da assembleia havia infinitas cortinas com palcos atrás. Seu Camilo Matoma, um dos pajés vivos mais antigos da região e uma das pessoas mais incríveis que conheci na vida (Figura 5a). Dizia durante as nossas conversas que costumava visitar seus parentes “encantados” toda noite do outro lado do rio. Aliás, seu Camilo dizia que tinha sido “formado” como pajé (*mẽēty*) pelo tio Benedito, tendo recebido dele uma pedra de arabani. E me garantia que era para lá, junto com os “encantados”, que ele iria morar quando se “encantasse” (Figura 5b)⁶. Seu Camilo mora em uma aldeia apurinã ribeirinha, a cerca de uma hora de lancha da boca do Canacuri. A região em que ele apontava referindo-se à aldeia dos encantados localiza-se na margem esquerda do Purus, abrangendo a região do Canacuri e do Lago da Vitória (*Tsapuko*), onde hoje se encontra a aldeia Xamakeri. Os nomes de seu Benedito e Manoel Capira apareciam com certa frequência nas suas histórias durante as oficinas sobre os cantos apurinã que eu tive oportunidade de coordenar na época do doutorado (Fernandes e Silva 2018; Fernandes 2018).



Figura 5. a) Seu Camilo Matoma, “cantador de histórias”. Segundo ele os “pajés não morrem, se encantam” (foto autor); b) Ilustração representando uma aldeia “encantada” (Francisco Apurinã, em Fernandes e Silva Apurinã 2018).

Para mim, em particular, descrever essa história neste artigo abriu outra dimensão da terra que eu pisava. Por mais que eu tivesse passado os últimos sete anos da minha vida navegando pelo Purus, pelos igarapés, visitando castanhais, morando em aldeias, lendo teses e livros sobre os Apurinã, *descrever* essa experiência foi uma descoberta. É interessante que quando buscamos entrelaçar as linhas do texto da des-

⁶ As palavras *encantado* ou *encante* servem, no português regional, para denominar os seres ambíguos: animais e humanos ao mesmo tempo. Tradutores, como seu Camilo, utilizam a palavra *encantar* e *encantado* para se referir a mundos ou seres mais que humanos.

crição com as linhas de vida (Ingold 2018) no campo, coisas acontecem. A afirmação de Latour de que “a escrita é o laboratório do cientista social” (2012), parecer fazer todo sentido aqui. Porque é quando a gente se dispõe a tentar *descrever* ou “reagregar o social”, como formigas, abdicando-se do ponto de vista de Sirius, como sugere Latour (2020), olhando para o chão, como nos ensina Viveiros de Castro (2017), que esse tipo de descoberta ontológica, de “abertura de mundo”, pode (ou não) acontecer. É interessante notar como essas aberturas podem estar ali, bem debaixo do nariz, quando nos dispomos a acompanhar os indígenas ao longo de suas redes terrestres, atento às controvérsias às quais estão enredados.

Apontei uma delas nessa assembleia, o que talvez tenha sido suficiente para inverter a “Natureza” — esse conceito dos modernos tão arraigado em nós. No contexto descrito, o cenário deixa de ser um mero pano de fundo e se torna “ator-rede”. O chão da aldeia, o barro da floresta, o barranco do rio, o rio, a chuva, os trovões... não eram apenas objetos/artefatos ou fenômenos da “Natureza”. O desdobrar dessa controvérsia, digna de uma investigação policial, fez com que todo esse cenário repentinamente passasse a ter um fundo de humanidade, de agência (Figura 6).



Figura 6. a) Sombras no terreiro durante apresentação de *xingané* em uma assembleia da Opij na aldeia Mipiri, TI Água Preta/Inari; b) O terreiro da aldeia (foto autor).

Arrisco-me ainda a dizer que um dos resultados dessa experiência foi ter aberto uma janela ontológica, cosmopolítica, na maneira de encarar o modo apurinã de fazer política. Nos termos do ativista e filósofo indígena Ailton Krenak, quando indagado a respeito do célebre encontro da União dos Povos da Floresta na década de 1980 no Brasil: “não houve movimento indígena, o que houve foi o índio que se movimentou” (Cohn 2015: 214). Apenas descrever o que acontece nesses espaços em termos de discursos e narrativas não é suficiente. Se o propósito é seguir o movimento, como tentei fazer nessas páginas, a atenção também tem que estar focada na infraestrutura, na paisagem, nos objetos e artefatos, como possíveis mediadores cosmopolíticos. Nos termos de Latour, seria olhar para o movimento indígena, antes de tudo, como uma cosmopolítica do “Terrestre”:

“Do solo, o Terrestre herda a materialidade, a heterogeneidade, a espessura, a poeira, o húmus, a sucessão de camadas, os estratos, a surpreendente complexidade [...]. A subversão das escalas e das fronteiras temporais ou espaciais é o que define o Terrestre. Essa potência age em toda parte e ao mesmo tempo, mas sua unidade, não sendo estatal, é política. Podemos mesmo dizer, de fato, que ela é atmosférica” (Latour 2020: 113).

Ainda hoje fico pensando ou tentando encontrar um significado a essa “intrusão do Terrestre” neste episódio da assembleia. Simples acaso ou feitiçaria? A meu ver, aqui, a questão vale mais que a resposta. Até porque pode nunca haver uma resposta ou podem ter várias respostas, a depender da perspectiva ou do “ponto de vista”.

Buscar uma resposta ao modo naturalista dos modernos (Descola) poderia ser uma forma, mas talvez não seria muito interessante. A ideia foi seguir os Apurinã e suas explicações, simplesmente. Na verdade, a ideia não é tentar convencer ninguém, somente descrever e apontar uma controvérsia digna de nota — ou de um artigo. Se fui convincente ou compreensível o leitor que pode julgar.

9. Considerações finais

Para finalizar, aventuro-me num exercício especulativo: e se fosse feitiçaria? Lembro-me de uma das primeiras coisas que seu Camilo me falou, em tom emocionado, quando o encontrei na sua aldeia dias depois da assembleia. Disse que conversava com os parentes encantados e estes andavam preocupados ou nervosos com a destruição da floresta. Via muito fogo nessas viagens e havia o perigo dos “fogos” se juntarem, o que seria uma catástrofe, “queimaria o mundo”. Vale lembrar que isso foi em junho de 2019. Não há como desvincular essa história, do contexto político que estávamos vivendo naquele momento no Brasil.

A ascensão e vitória nas urnas de um presidente de extrema-direita, totalmente desfavorável à pauta ambientalista e indígena (um inimigo assumido), teve implicações desastrosas não só para a nossa democracia, mas para o planeta, para a T/terra. Durante esses anos de fascismo no Brasil, o desmatamento da Amazônia aumentou em proporções talvez nunca antes vistas na história do país. Milhares de hectares de floresta viraram cinzas em incêndios de grande escala. Antes de a pandemia eclodir em 2020, já vivíamos o “pandemônio”. Não foi por acaso, portanto, que fiz questão de descrever como esse pandemônio reverberava na região no momento da assembleia (cf. “Encontro de caciques”).

Diante do pandemônio e de uma ameaça real e concreta de perderem o chão, isto é, seus meios de subsistência, os Apurinã estavam assustados, mas mobilizados, se movimentando. Minha ficção especulativa aponta para a hipótese de que esse “acontecimento” ou “feitiçaria” pode ser traduzido na chave cosmopolítica da filósofa belga Isabelle Stengers, que associa a “proposição cosmopolítica” ao personagem conceitual deleuziano do “idiota”. Segundo ela, o idiota

“[...] é aquele que sempre desacelera os outros, aquele que resiste à maneira como a situação é apresentada, cujas urgências mobilizam o pensamento ou a ação. E resiste não porque a apresentação seja falsa, não porque as urgências sejam mentirosas, mas porque “há algo mais importante”. Que não lhe perguntemos o quê. O idiota não responderá, ele não discutirá. O idiota faz presença, ou como diria Whitehead, ele coloca um interstício. Não se trata de interrogá-lo: ‘o que é mais importante?’ Ele não sabe” (Stengers 2018: 444).

Para Stengers, a figura do “idiota” não necessariamente é uma entidade que possui uma existência concreta, mas aquilo *intervém*. O idiota seria aquele que aponta a existência de mundos outros que se encontram ameaçados pela imposição de outro mundo. É um pajé ou encante, por exemplo, que se manifesta em uma assembleia abrindo um interstício, fazendo o público *hesitar* (no sentido de vacilar ou não ter certeza de) em relação ao que está sendo debatido. Talvez o que os Apurinã estejam

dizendo, diante das circunstâncias e das transformações ecológicas que estão experienciando, é que precisamos nos atentar a quem fala pelos mortos, por aqueles que já foram extintos.

10. Referências

- Aparicio, Miguel. 2011. “Panorama contemporâneo do Purus Indígena”, em *Álbum Purus*, Gilton Mendes dos Santos, coord., pp. 113-130. Manaus: EDUA.
- Coelho de Souza, Marcela *et al.* 2017. *Revista EntreTerras* 1 (1).
- Cohn, Sérgio, org. 2015. *Ailton Krenak (Encontros 50)*. Rio de Janeiro: Azougue.
- Costa, Alyne. 2020. “Aqui quem fala é da Terra”, em *Onde aterrar? Como se orientar politicamente no Antropoceno*, Bruno Latour, pp. 101-115. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- De la Cadena, Marisol. 2020. “Cosmopolítica en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la ‘política’”. *Tabula Rasa* 33: 273-311.
- Fernandes, Mario Rique. 2018. *O umbigo do mundo: a mitopoética dos índios Apurinã e o espírito ancestral da floresta*. Tese de doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas.
- Fernandes, Mario Rique e Francisco Marcelino da Silva Apurinã, orgs. 2018. *Músicas da floresta. Xikari Ithupakeri Pupykary Sakire*. Manaus: Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena/Neai/UFAM.
- Ingold, Tim. 2018. *Anthropology: Why it Matters*. Cambridge: Polity Press.
- Latour, Bruno. 2012. *Reagregando o social: uma introdução à Teoria do Ator-Rede*. Salvador: Edufba.
- . 2020. *Onde aterrar? Como se orientar politicamente no Antropoceno*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- Link, Rogério Sávio. 2016. *Vivendo entre mundos: o povo Apurinã e a última fronteira do Estado brasileiro nos séculos XIX e XX*. Tese de Doutorado em História. Porto Alegre: UFRGS/IFCH.
- Schiel, Juliana. 2004. *Tronco velho: histórias Apurinã*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Campinas: Unicamp/IFCH.
- Schiel, Juliana e Maira Smith. 2008. *Levantamento etnoecológico das Terras Indígenas do Complexo Médio Purus I: Peneri/Tacaquiri, Água Preta/Inari, Catipari/Mamoriá, Seruini/Mariênê e Tumiã*. Brasília: FUNAI/PPTAL/GIZ.
- Stengers, Isabelle. 2018. “A proposição cosmopolítica”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros* 69: 442-464.
- Tsing, Anna. 2020. “O Antropoceno mais que Humano”. *ILHA. Revista de Antropologia* 23 (1): 176-191.
- Tsing, Anna, Heather Swanson, Elaine Gan e Nils Bubandt. 2017. *Arts of Living on a Damaged Planet: Ghosts and Monsters of the Anthropocene*. Londres, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2017. “Os involuntários da pátria: elogio do subdesenvolvimento”. *Caderno de Leituras* 65: 1-9.