Saberes Enawene Nawe nas tramas do Estado.

A patrimonialização do ritual Yaokwa em contextos conflitivos

Nina Julieta Fontes Gomes

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de mestre em sociologia com concentração em antropologia.
Orientadora: Roberta Sampaio Guimarães

Rio de Janeiro
janeiro de 2025

Foi sangrenta

Foi sangrenta toda a terra do homem.
Tempo, edificações, rotas, chuva,
apagam as constelações do crime,
o certo é que um planeta tão pequeno
foi mil vezes coberto pelo sangue,
guerra ou vingança, armadilha ou batalha,
caíram homens, foram devorados,
depois o esquecimento foi limpando
cada metro quadrado: alguma vez
um vago monumento mentiroso,
às vezes uma cláusula de bronze,
depois conversações, nascimentos,
municipalidades, e o esquecimento.
Que artes temos para o extermínio
e que ciência para extirpar lembranças!
Está florido o que foi sangrento.
Preparar-se, rapazes,
para outra vez matar, morrer de novo,
e cobrir com flores o sangue.
— Pablo Neruda

CIP - Catalogação na Publicação

Fontes Gomes, Nina Julieta
F683s Saberes Enawene Nawe nas tramas do Estado: A patrimonialização do ritual Yaokwa em contextos conflitivos / Nina Julieta Fontes Gomes. -- Rio de Janeiro, 2025.
180 f.

Orientadora: Roberta Sampaio Guimarães.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, 2025.

1. Patrimonialização. 2. Povos Tradicionais. 3. Colonialismo. 4. Políticas Públicas. 5. Conflitos territoriais. I. Sampaio Guimarães, Roberta , orient. II. Título.

Elaborado pelo Sistema de Geração Automática da UFRJ com os dados fornecidos pelo(a) autor(a), sob a responsabilidade de Miguel Romeu Amorim Neto - CRB-7/6283.

"SABERES ENAWENE NAWE NAS TRAMAS DO ESTADO. A PATRIMONIALIZAÇÃO DO RITUAL YAOKWA EM CONTEXTOS CONFLITIVOS "

NINA JULIETA FONTES GOMES

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Sociologia (com concentração em Antropologia).

Aprovada por:

Profª. Drª. Roberta Sampaio Guimarães, Presidente, PPGSA/IFCS/UFRJ

Profª. Drª. Leticia Carvalho de Mesquita Ferreira, PPGSA/IFCS/UFRJ

Profª. Drª. Renata de Sá Gonçalves, UFF

Prof. Dr Fernando Rabossi, PPGSA/IFCS/UFRJ (Suplente)

Prof. Dr. João Paulo Macedo e Castro, UNIRIO (Suplente)

Rio de Janeiro
fevereiro/2025.

Resumo:

FONTES GOMES, Nina Julieta. *Saberes Enawene Nawe nas tramas do Estado: A patrimonialização do ritual Yaokwa em contextos conflitivos.* Dissertação (Mestrado em Sociologia) — Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2025.

A dissertação "Saberes Enawene Nawe nas Tramas do Estado: A Patrimonialização do Ritual Yaokwa em Contextos Conflitivos" investiga o processo de patrimonialização do ritual Yaokwa, uma prática cultural central dos Enawene Nawe, indígenas da Bacia do Juruena, em Mato Grosso. O estudo analisa como o Estado brasileiro interage com as culturas indígenas, tratando a patrimonialização como um mecanismo simbólico e material de reconhecimento em um contexto de vulnerabilidade histórica e social. A hipótese central é que, embora as políticas de patrimônio não sejam formalmente consideradas políticas de reparação, elas funcionam como instrumentos de reconhecimento para esses povos, mesmo em um cenário de escassez de políticas públicas reparatórias.

O ritual Yaokwa, declarado Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade pela UNESCO em 2011, é o único patrimônio brasileiro incluído na categoria que requer medidas urgentes de salvaguarda. A pesquisa destaca o processo burocrático e político de patrimonialização, incluindo as disputas entre diferentes atores sociais, como o Estado e a comunidade Enawene Nawe. Examina também as implicações desse processo para a gestão do patrimônio cultural, abordando questões como preservação, turismo, financiamento e os impactos das políticas públicas sobre as relações de poder entre o Estado e os povos indígenas.

A dissertação está organizada em três capítulos: O primeiro foca nas disputas políticas e territoriais do povo Enawene Nawe, abordando a criação de sua Terra Indígena e os conflitos jurídicos relacionados à posse da terra. O segundo analisa a trajetória do ritual Yaokwa, desde sua formalização como patrimônio até as controvérsias que surgiram, principalmente em relação à construção de hidrelétricas e à expansão agropecuária. O terceiro capítulo explora as políticas de salvaguarda e as políticas públicas de reparação, examinando como essas medidas se conectam com a memória, identidade e legitimação do povo Enawene Nawe, além de comparar as políticas brasileiras com ações de reparação realizadas em outros contextos.

A pesquisa busca lançar luz sobre as dinâmicas de poder e as complexidades da interação entre o Estado e os povos indígenas, destacando os desafios e as possibilidades que a patrimonialização oferece em um cenário de desigualdade e luta por reconhecimento.

Palavras-chave: Patrimonialização; “Povos Tradicionais”; Tradição colonial; Gestão tutelar; Conflitos territoriais; Políticas Públicas.

Abstract:

The dissertation “Enawene Nawe Knowledge in the State’s Web: The Heritagization of the Yaokwa Ritual in Conflictual Contexts” investigates the heritagization process of the Yaokwa ritual, a central cultural practice of the Enawene Nawe people, located in the Juruena river side in Mato Grosso. The study analyzes how the Brazilian state interacts with Indigenous cultures, treating heritagization as both a symbolic and material recognition mechanism within a context of historical and social vulnerability. The central hypothesis is that, although heritage policies are not formally considered reparative policies, they function as recognition instruments for these people, even in a context of scarce public reparative policies.

The Yaokwa ritual, declared Intangible Cultural Heritage of Humanity by UNESCO in 2011, is the only Brazilian heritage in the category requiring urgent safeguarding measures. The research highlights the bureaucratic and political process of heritagization, including the disputes between various social actors, such as the state and the Enawene Nawe. It also examines the implications of this process for heritage management, addressing issues such as preservation, tourism, funding, and the impacts of public policies on the power relations between the state and Indigenous peoples.

The dissertation is organized into three chapters: The first focuses on the political and territorial disputes of the Enawene Nawe people, discussing the creation of their Indigenous Land and the legal conflicts related to land ownership. The second analyzes the trajectory of the Yaokwa ritual, from its formal recognition as heritage to the controversies that arose, particularly regarding the construction of hydroelectric plants and the expansion of agriculture. The third chapter explores safeguarding policies and public reparative policies, examining how these measures relate to memory, identity, and legitimacy for the Enawene Nawe people, and comparing Brazilian policies with reparative actions taken in other contexts.

The research aims to shed light on the power dynamics and complexities of the interaction between the state and Indigenous peoples, highlighting the challenges and possibilities that heritagization offers in a scenario of inequality and the struggle for recognition.

Keywords: Heritage-making; Traditional Peoples and Communities; Colonialism; Tutelary management; Territorial conflicts; Public policies.

Agradecimentos

Agradeço à CAPES pela bolsa de estudos que possibilitou minha pesquisa e ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Sociologia (PPGSA) do IFCS por todo o apoio durante o mestrado.

Aos professores da pós-graduação e da graduação do IFSC, que acompanharam minha trajetória acadêmica com muito carinho e dedicação. Agradeço especialmente à minha orientadora, Roberta, pela paciência e atenção ao longo de todo o processo.

Aos meus colegas de pós-graduação, pelo apoio, pelos debates e pelas conversas que enriqueceram minha experiência acadêmica.

Aos meus amigos do IFCS, especialmente Pedro, Luísa, Nina e Carol, que foram fundamentais no meu dia a dia acadêmico. Agradeço à Luiza, minha grande amiga e vascaína, como eu, que me acompanhou em todos os jogos do Vasco, momentos que foram uma das poucas oportunidades de lazer e descanso durante esse processo. E à Júlia, mesmo à distância, em São Paulo, pelas visitas e hospedagens, sempre me apoiando com tanto carinho.

Agradeço também aos meus colegas e amigos do NESP, Nina, Sylvia e Vitor, pelo apoio e pelas conversas.

À minha madrinha Suzana, que sempre se mostrou interessada no meu trabalho e esteve sempre disponível para me ouvir, me apoiando em todas as etapas dessa jornada.

À minha família, em especial ao meu pai, Renato, à minha mãe, Kássia, e à minha irmã, Paloma, por sempre me incentivarem a estudar. E à minha família do Rio, Daisy, Mário e Antares, por sempre me acolheram de braços abertos quando precisei.

E, por fim, agradeço à Universidade Pública, que torna tudo isso possível.

Sumário

— INTRODUÇÃO — *11*

Yaokwa, de Ritual para Manutenção da Ordem Social e Cósmica a Patrimônio Cultural Imaterial *11*

Yaokwa — dos Enawene Nawe ao IPHAN e UNESCO **23**

Políticas de Patrimônio e Reparação: A Tutela Estatal e as Relações de Poder Desiguais **25**

Patrimônio Imaterial e Políticas Públicas no Brasil **32**

Memória, Identidade e Políticas Públicas **36**

— CAPÍTULO 1 — *40*

Do Mito à Terra: a luta entre pertencimento ancestral e legitimidade jurídica *40*

Nos chamaram de Salomã, nos reconheceram como Enawene Nawe **43**

Conflitos Ecológicos e Impactos na Biodiversidade **44**

A Criação da Terra Indígena Enawene Nawe e o Pedido de Indenização pelos Proprietários de Terras 50

Conflitos políticos contemporâneos **64**

Contexto local: 66

Desdobramentos dos conflitos abordados: 74

Considerações antropológicas **77**

— CAPÍTULO 2 — *80*

Patrimonialização do Ritual Yaokwa: a Tutela Estatal na Gestão Indígena *80*

Trajetória burocrática da patrimonialização do Yaokwa **81**

Contexto Internacional e Nacional: 82

Pedido de Registro do Ritual Yaokwa **84**

Análise e Formalização: 88

Reconhecimento e Salvaguarda 95

Revalidação da Salvaguarda e acontecimentos políticos recentes **98**

Controvérsias 101

Impactos e Disputas na Construção de Usinas e Expansão Agropecuária **104**

— CAPÍTULO 3 — *111*

Políticas de Salvaguarda e Reparação para Povos Indígenas *111*

Políticas Públicas de Patrimônio: A Memória e a Reparação como Instrumentos de Legitimidade **114**

Tempo como uma forma de gerenciamento colonial **115**

A temporalidade da "communitas" nos Enawene Nawe 116

A Construção de Políticas Públicas Indigenistas no Contexto Nacional **123**

As Políticas Reparatórias para Povos Originários: Trajetória das Políticas Públicas de Reparação no Brasil para Povos Indígenas **126**

Comparação com as ações reparatórias realizadas em outros contextos **128**

O reconhecimento como forma de proteção e subsistência para os Enawene Nawe **135**

Preenchendo Lacunas e Conectando Pontos 145

Últimos apontamentos **148**
Descrição da Terra Indígena Enawene Nawe **156**
GLOSSÁRIO ***159***
Referências Bibliográficas: ***172***

— INTRODUÇÃO —

Yaokwa, de Ritual para Manutenção da Ordem Social e Cósmica a Patrimônio Cultural Imaterial

Esta pesquisa tem como ponto de partida a análise dos patrimônios registrados pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN, com ênfase no processo de patrimonialização do ritual Yaokwa. Durante minha investigação sobre os processos patrimoniais nacionais, encontrei no site da instituição a categoria de *patrimônio imaterial que requer medidas urgentes de salvaguarda,* na qual o Yaokwa estava listado como único exemplo. Essa peculiaridade despertou meu interesse, focalizando assim no estudo do processo de patrimonialização desse ritual. Os bens culturais imateriais incluem práticas sociais, saberes, celebrações, expressões artísticas e locais que representam a vida em sociedade, visto que em 1988 a Constituição Federal ampliou a concepção de patrimônio cultural para incluir bens materiais e imateriais, reconhecendo-os como referências dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira.[1] Assim, Patrimônio Imaterial é uma política estatal com vários elementos passíveis de serem patrimonializados; entretanto, o patrimônio que necessita de medidas de salvaguarda agrega uma nova camada de significados e sua própria trilha burocrática, que é justamente o que eu busco trabalhar aqui.

Minha principal questão de pesquisa é compreender a patrimonialização de um ritual indígena a partir de uma análise sobre as relações de tutela e, no caso específico do Yaokwa, refletir se as políticas de patrimônio e salvaguarda atuam de maneira similar às políticas de reparação — apesar de não serem explicitamente concebidas como tal. Para essa análise, entendo o Estado como um campo de relações de poder manifestadas através de suas instituições, ao destacar que essas políticas, mesmo sob o manto da preservação cultural, podem também ser vistas como formas de reconhecimento simbólico e material para grupos historicamente marginalizados.

Para tanto, a trajetória textual desta pesquisa inicia-se na escolha do tema e delimitação do objeto, e segue com a análise do caso do ritual Yaokwa, que não só consolida

[1] Patrimônios Imateriais são caracterizados pelo IPHAN como as práticas culturais, saberes, ofícios, celebrações e formas de expressão transmitidas de geração a geração, criando identidade e continuidade nas comunidades. A Constituição de 1988 ampliou a noção de patrimônio para incluir bens imateriais. A UNESCO define patrimônio imaterial como práticas e expressões reconhecidas pelas comunidades como parte de seu patrimônio cultural. No Brasil, o Decreto nº 3.551/2000 criou o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI) e o Registro de Bens Culturais Imateriais. Em 2004, o Departamento do Patrimônio Imaterial (DPI) foi estabelecido, e em 2010, o Decreto nº 7.387 criou o Inventário Nacional da Diversidade Linguística (INDL) para valorizar línguas e identidades culturais. http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/234

teoricamente meus argumentos, mas também traz uma dimensão prática e concreta ao debate sobre a patrimonialização e a salvaguarda cultural no Brasil.

Meu primeiro passo foi investigar o processo de patrimonialização, o que me levou à instituição requerente: a organização não governamental Operação Amazônia Nativa - OPAN. A partir daí, mergulhei nos dossiês e percebi as burocracias necessárias para alcançar um consenso entre os Enawene Nawe, o Estado brasileiro e a UNESCO. Neste processo, O IPHAN e a OPAN atuaram como mediadores ao conectar o grupo indígena ao Estado brasileiro e este à comunidade internacional. Deste modo, quero destacar como a narrativa e o modo como o processo é apresentado são importantes, visto que a esfera pública é um campo em disputa constante, no qual as histórias são moldadas para ancorar políticas públicas específicas. Assim, no contexto da minha busca pelos documentos de registro do Yaokwa como patrimônio imaterial, a plataforma SEI! facilitou a localização e o acesso aos documentos relacionados a esse processo.[2]

Segundo o dossiê redigido pela OPAN,[3] o Yaokwa é um ritual anual para a manutenção da ordem cósmica e social do povo Enawene Nawe, que vive na bacia do Rio Juruena, ao sul da Amazônia, e ocorre no período de seca para honrar os espíritos Yakairiti. O Yaokwa integra a biodiversidade local a uma cosmologia simbólica própria, ao integrar as esferas, social, cultural e a natureza. — Em 2011, o ritual foi inscrito na Lista de Patrimônio Cultural Imaterial que Necessita de Salvaguarda Urgente da UNESCO. — Durante sete meses, os clãs do povo Enawene Nawe alternam responsabilidades: um grupo pesca enquanto outro prepara oferendas e realiza música e dança. O ritual envolve alimentos, artesanato, construção de casas e barragens de pesca. As práticas do Yaokwa e a biodiversidade local são parte de um ecossistema ameaçado por desmatamento, mineração, poluição, atividades pecuárias extensivas e outras práticas invasivas. Por cumprir uma série de requisitos próprios aos procedimentos patrimoniais, que serão abordados no decorrer do texto, o Yaokwa foi escolhido para estudo e registro pelo IPHAN.

Deste modo, para além de todos os temas que serão abordados, busco principalmente entender como a tradição tutelar do Estado brasileiro no manejo dos povos indígenas molda o acesso às políticas assistencialistas através, por exemplo, de organizações que se

[2] O SEI! (Sistema Eletrônico de Informações) é uma ferramenta destinada à produção, edição e assinatura de documentos, bem como ao trâmite de processos por meio de uma plataforma virtual. Sua implantação é uma exigência legal e obrigatória em toda a administração pública. O IPHAN aderiu ao SEI! no final de 2015 e, desde então, vem capacitando seus servidores, ajustando rotinas de trabalho e processos institucionais, visando a plena implantação do sistema em todas as unidades até meados de 2017. Desenvolvido pelo Tribunal Regional Federal da 4ª Região (TRF4) e cedido gratuitamente às instituições públicas por meio do Processo Eletrônico Nacional (PEN).
[3] Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossie_Yaokwa.pdf.pdf (consultado em 30 de ago. de 24)

identificam como indigenistas — como é o caso do pedido de inscrição na lista de patrimônio pela OPAN do Yaokwa. Neste percurso pretendo aprofundar a justificativa para a salvaguarda urgente do ritual, analisando os critérios estabelecidos pela UNESCO e o IPHAN para o reconhecimento de patrimônios imateriais. Discutirei como o Yaokwa atende a esses critérios, em especial aqueles que se referem a exigências e ideais de "coesão social, a identidade cultural e sustentabilidade ecológica da região", visto que é a Convenção da UNESCO para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial que estabelece critérios específicos para a inscrição de elementos na Lista de Salvaguarda Urgente, como evidenciado pelo relatório de 2013 sobre o ritual. Os principais critérios incluem a comprovação da importância cultural do elemento para aquele grupo social específico, sua fragilidade ou risco de desaparecimento, e a existência de um plano de salvaguarda detalhado que envolve a participação ativa do grupo social relacionado. Esse relatório de 2013 destacou também a necessidade de fortalecer a proteção do território e dos recursos dos Enawene Nawe, além de integrar plenamente aspectos culturais do ritual, refletindo a interdependência entre o ambiente e a prática cultural. Por fim, o Comitê incentivou o Estado brasileiro a melhorar as medidas de salvaguarda e a engajar a comunidade de forma mais abrangente no planejamento e implementação das ações propostas. (UNESCO; ITH/13/8.COM/6. b, 2013).[4] A necessidade de medidas urgentes de salvaguarda foi contextualizada no dossiê pelas ameaças ambientais e sociais enfrentadas pela comunidade, como o desmatamento e a construção de usinas hidrelétricas, que comprometem a continuidade do ritual e a preservação da biodiversidade local.

Dessa forma, também analisarei as disputas simbólicas e a construção de narrativas em torno do processo de patrimonialização. Assim, gostaria de trazer no presente texto uma análise das formas que diferentes agentes — incluindo o povo Enawene Nawe, o IPHAN, a OPAN e a UNESCO — negociam e moldam as narrativas em torno do ritual, e como essa política de salvaguarda se insere dentro da tradição burocrática de ação tutelar do Estado brasileiro na gestão dos povos indígenas. Assim, um marco importante para esse debate no contexto brasileiro é a criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), que, em 1937, marcou o início da proteção sistemática do patrimônio cultural no

[4] CONVENTION FOR THE SAFEGUARDING OF THE INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE. Intergovernmental Committee for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. Examination of the report of Brazil on the current status of an element inscribed on the List of Intangible Cultural Heritage in Need of Urgent Safeguarding. 8th session, Baku, Azerbaijan, 2 to 7 December 2013. ITH/13/8.COM/6. b, Paris, 7 October 2013. Disponível em: http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=en&pg=625. Acesso em: 31 ago. 2024.

país com o Decreto-lei nº 25/1937, o que estabeleceu a base legal para a tutela estatal sobre bens culturais arquitetônicos e naturais.[5]

Na antropologia, persiste uma tensão entre o valor da pesquisa de campo clássica (a ida ao campo nativo e o contato com a população estudada) e a pesquisa em arquivos. Arquivos são frequentemente considerados um campo secundário, menos autêntico quando comparados ao trabalho etnográfico direto (CUNHA, 2004). No estudo do Ritual Yaokwa, por exemplo, pode-se combinar tanto a análise de documentos arquivados quanto a observação direta do ritual. A interação entre esses métodos pode ampliar a compreensão, mas também suscitar debates sobre a validade e profundidade das informações obtidas. No contexto desta pesquisa, optei, no entanto, por seguir o caminho traçado pela documentação do processo de patrimonialização, priorizando uma antropologia que lida com o Estado e a política. Embora o objeto de estudo seja uma cultura indígena, minha abordagem se afasta da perspectiva tradicional da etnologia, pois meu interesse reside em mapear como o Estado brasileiro continua a "governar" os povos originários por meio de um vínculo de poder tutelar e uma herança burocrática colonial. Assim, embora a pesquisa em arquivos seja frequentemente criticada por sua natureza indireta, em comparação com a pesquisa de campo (CUNHA, 2004), considero-a a abordagem mais adequada, pois oferece um acesso mais concreto às relações de poder entre grupos politicamente desiguais. A análise crítica das fontes documentais permite ainda evidenciar como a organização e hierarquia dos arquivos influenciam a produção do conhecimento em uma esfera acadêmica.

Neste sentido, ao analisar o processo de patrimonialização do Yaokwa, busco reconhecer que os documentos relacionados a essa prática não são meros rastros materiais de processos estatais. Eles são, de fato, mediadores que moldam a forma como o ritual é interpretado, preservado e representado por órgãos oficiais como a UNESCO e o IPHAN. A análise antropológica desses documentos deve considerar como as estruturas burocráticas e institucionais influenciam a construção do conhecimento sobre o ritual e, por conseguinte, como elas moldam a sua preservação e apresentação cultural. Assim, a abordagem metodológica adotada na minha pesquisa envolve a compreensão desses documentos como artefatos que carregam e transmitem significados específicos, e como influenciam a patrimonialização do Yaokwa e refletem as dinâmicas de poder entre o Estado, as organizações e o povo Enawene Nawe. Ao escolher essa metodologia surge um

[5] CHUVA, Márcia. Patrimônio cultural no Brasil: proteção, salvaguarda e tutela. In: LIMA, Antonio Carlos de Souza (Org.). Tutela: formação de Estado e tradições de gestão no Brasil. 1. ed. Rio de Janeiro: E-papers, 2014.

questionamento: *Mas o que fazemos quando olhamos para esses papéis? Como procedemos para analisá-los antropologicamente?* Essas perguntas são feitas por Letícia Ferreira, ao argumentar que documentos burocráticos são mais do que simples fontes de informação; eles devem também ser analisados como artefatos etnográficos (2022). Tomando essas questões como ponto de partida, proponho desmembrar os documentos produzidos ao longo do processo de patrimonialização e analisá-los dentro de seus respectivos contextos. Assim, meu campo de pesquisa é constituído por documentos oficiais, relatórios de acervos, como os do Instituto Socioambiental (ISA), além de reportagens, notícias e outras publicações relacionadas.

Patrimônio como categoria antropológica e contextos conflitivos

Ao pensarmos o conceito de "patrimônio" como uma categoria a ser estudada antropologicamente, podemos começar por desconstruir a categoria — no sentido de desvelar as várias camadas que a constituem — para entender melhor como esses elementos operam em síntese. Para isso gostaria de trazer uma ideia que caminha nessa mesma direção, proposta pelo antropólogo José Reginaldo Gonçalves de *patrimônio como categoria de pensamento*, categoria que permite ampliar o entendimento acerca da vida social e cultural (Gonçalves, 2003).

Gonçalves propõe que a categoria "patrimônio" se localiza como uma categoria de importância para toda e qualquer coletividade humana. O autor introduz uma citação do Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa que delimita o conceito de "patrimônio" como um termo que abrange uma variedade de significados, — e é justamente este aspecto que quero explorar, de como a priori o termo patrimônio não se cristaliza em uma definição única generalizante, mas como o próprio conceito flutua entre diversas esferas. Este aspecto flutuante, que permite ao termo uma mística própria, é o ponto que quero construir no decorrer desta introdução teórica: de como o valor atribuído a um patrimônio muitas vezes aparenta emanar de sua natureza constitutiva, mas desvelando algumas de suas camadas, ele se apresenta também como um processo de construção e simbolização do elemento patrimonializado através de enquadramentos normativos e jurídicos.

Dessa maneira, retomando a discussão proposta por Gonçalves, de início o termo patrimônio remete à herança familiar, incorporando os bens materiais e imateriais que são transmitidos ao longo das gerações; esse âmbito se estende para o conjunto dos bens

familiares, englobando propriedades, tradições e outros elementos que compõem a identidade de uma família. Além disso, o termo também se estende ao campo artístico, ao denotar uma profusão e riqueza, especialmente quando relacionada a um vasto acervo de obras de arte. No contexto amplo, "patrimônio" refere-se a ativos de valor reconhecido formalmente e protegidos pelo processo de tombamento ou registro para conservação. Já no âmbito jurídico, por sua vez, o conceito se desdobra como o conjunto de ativos, direitos e obrigações com valor econômico significativo, os quais pertencem a uma pessoa ou empresa. A diversidade de significados do termo "patrimônio" reflete sua complexidade, porém a análise antropológica vai além: os patrimônios, que representam a história e a cultura de um grupo, carregam significados simbólicos ligados à experiência coletiva e à identidade cultural. Deste modo, um patrimônio não é apenas um objeto, mas um veículo de significados culturais moldados por contextos históricos e políticos específicos.

No caso da patrimonialização da cultura imaterial indígena no Brasil contemporâneo, em um cenário ainda marcado pelas ruínas do pós-colonialismo, a categoria envolve uma negociação entre preservação e representação, que frequentemente se inscreve em um campo de tensões e contradições. O processo de reconhecimento e valorização de tradições indígenas, quando mediado pelo Estado e pelas instituições culturais, não está isento de ambiguidade, o que reflete as dinâmicas históricas e de poder que moldaram a formação do país. Nesse sentido, o antropólogo Michael Taussig (1987), oferece uma reflexão sobre as formas de violência simbólica que perpassam as relações entre colonizadores e povos nativos, ao discutir o colonialismo como uma experiência vivida tanto pelos colonizadores quanto pelos colonizados.

Taussig analisa figuras como Roger Casement[6], que, em sua ambivalência em relação ao colonialismo, exemplifica as contradições morais e psicológicas que surgem nos encontros entre diferentes arranjos sociais e sistemas de poder. Esse debate sobre a psicologia do colonialismo e suas implicações para os indivíduos envolvidos se estende às representações da cultura indígena na atualidade, quando as imagens e símbolos das populações nativas são, por vezes, instrumentalizados para atender aos interesses do Estado

[6] Roger Casement (1864–1916) foi um diplomata irlandês a serviço da Coroa Britânica, conhecido por seu relatório sobre os abusos coloniais na região do Putumayo, na Amazônia, onde as empresas de extração de borracha exploravam brutalmente os trabalhadores nativos. Casement denunciou as atrocidades cometidas, revelando um sistema de tortura e exploração que se assemelhava a uma "cultura do terror". Seu relatório, publicado no parlamento britânico, teve um impacto significativo, mas Casement também enfrentou uma trajetória ambígua em relação ao colonialismo, passando a lutar pela independência da Irlanda e se aliando à Alemanha durante a Primeira Guerra Mundial, sendo executado por alta traição em 1916. No contexto da obra de Taussig, Casement é um exemplo de como a tortura e a violência colonial são mediadas através da narrativa e do testemunho, funcionando como uma resistência contra a opressão imposta pelo império.

ou da economia global, sem considerar sua significância particular para os próprios povos indígenas.

Nesse mesmo caminho reflexivo o filósofo Walter Benjamin, cuja crítica da cultura e da arte ressoa na obra de Taussig, também oferece uma chave interpretativa para compreender as imagens de resistência cultural que surgem nesse processo. Benjamin propõe uma "dialética no impasse", na qual a crítica não busca resolver as contradições, mas sim compreender as tensões históricas que emergem a partir delas. Essa crítica ao uso oficial das imagens, especialmente aquelas da cultura popular, pode ser aplicada à forma como as representações da cultura indígena são muitas vezes subjugadas a uma leitura única que não considera as múltiplas camadas de significado e resistência que essas imagens podem carregar. Ao discutir o papel subversivo das imagens populares, Benjamin sugere que elas têm o potencial de trazer a primeiro plano contradições obscurecidas pelas narrativas dominantes, o que, no contexto da patrimonialização, se traduz em uma crítica à apropriação e à simplificação da cultura indígena como, por exemplo, no patrimônio imaterial.

Esta pesquisa, portanto, propõe refletir sobre as formas como o processo de patrimonialização da cultura imaterial indígena no Brasil contemporâneo pode, por vezes, ser uma continuidade das estruturas coloniais ao representar essas culturas a partir de uma ótica externa e unidimensional. E é neste ponto que se insere o *protagonismo da classificação do contexto como conflitivo*, isto é, a noção de que a patrimonialização da cultura imaterial indígena no Brasil não é um processo linear ou consensual, mas sim um campo permeado por disputas, tensões e ambiguidades. A classificação de tal contexto como conflitivo traduz a própria dinâmica histórica do país, em que as políticas culturais de preservação e reconhecimento da diversidade indígena muitas vezes se veem imersas em um processo de legitimação que não leva em consideração as especificidades e as próprias demandas desses povos. O que deveria ser um ato de valorização cultural se torna, por vezes, uma reafirmação da subordinação dos grupos indígenas às normas e valores da sociedade majoritária. Se traduz também na percepção de que o colonialismo em contexto nacional não se limita a ser um passado histórico, mas constitui um presente estrutural. Essa influência é evidente tanto nas estruturas burocráticas brasileiras, moldadas nessa ordem, quanto na construção simbólica de cultura, nação e identidade.

Essas contradições estão intrinsecamente ligadas às heranças do colonialismo, que continuam a se manifestar nas práticas estatais, acadêmicas e até mesmo nas manifestações culturais que buscam representar os povos indígenas. Como já apontado por autores como

Taussig e Benjamin, as imagens, símbolos e práticas culturais não são neutros; elas carregam o peso de uma história de dominação, e sua apropriação pode ser uma forma de reinterpretação ou de violência simbólica. A patrimonialização ao preservar um bem também insere a prática ou o objeto em uma estrutura discursiva específica que passa a ser redefinida de acordo com certas diretrizes externas a do próprio bem em sua origem.

Por essa razão, a classificação do processo como conflitivo também implica o reconhecimento das múltiplas camadas de poder que estão em disputa. São disputas entre povos indígenas e instâncias estatais, além de disputas internas dentro dos próprios grupos, onde diferentes vozes e "visões de mundo" podem entrar em colisão sobre o que deve ou não ser preservado e como isso deve ser feito. Além disso, as pressões externas – seja do mercado turístico, de organizações internacionais ou de movimentos culturais que buscam uma *autenticidade genérica*[7] – intensificam as disputas nesse campo e dificultam a construção de um modelo de patrimonialização que respeite a autonomia e a diversidade dos povos indígenas.

Assim, ao classificar o contexto como conflitivo, estamos também colocando em evidência as múltiplas perspectivas sobre o que significa preservar a cultura imaterial indígena em um Brasil ainda estruturado pelas marcas de sua herança colonial. Em última instância, essa classificação nos convida a refletir sobre o papel da patrimonialização como um mecanismo de preservação, e como uma ferramenta de reparação e reapropriação, na qual as imagens e símbolos da cultura indígena possam, como alternativa, ser entendidas de forma mais específica e contextual, rompendo com as narrativas que historicamente os reduziram a objetos de museu ou de exotismo.

Todavia, a patrimonialização da cultura imaterial indígena poderia ressoar como uma contradição dialética devido às tensões que surgem entre a preservação e a apropriação cultural, entre a representação e a vivência das tradições indígenas. A patrimonialização, ao buscar conservar e reconhecer elementos culturais como patrimônio imaterial, muitas vezes entra em conflito com a dinâmica dessas culturas, que não são estáticas, mas sim práticas vivas que se renovam constantemente dentro dos próprios contextos locais. A contradição dialética surge do fato de que, ao mesmo tempo em que a patrimonialização pode servir para

[7] Por "autenticidade genérica", entende-se uma concepção estereotipada e padronizada de autenticidade cultural, geralmente moldada por pressões externas, como o mercado turístico ou movimentos culturais. Essa ideia busca uma versão idealizada e facilmente reconhecível das culturas indígenas, desconsiderando suas dinâmicas internas, contradições e transformações próprias.

preservar e dar visibilidade a esses grupos, ela também pode contribuir para a manutenção de sua posição de marginalidade, institucionalização e até mesmo descontextualização. Assim, a preservação do Yaokwa como patrimônio coloca a noção de autenticidade em evidência, tratando-o como um objeto imutável. Essa abordagem desconsidera o fato de que qualquer grupo social apresenta o potencial de ser subversivo e dinâmico. As formas de ser dos povos originários não devem ser vistas como estáticas, mas como algo vivo, que se transforma de acordo com as prerrogativas e as necessidades próprias.

Nesse processo, a cosmovisão Enawene, ao ser definida e enquadrada dentro de um sistema de preservação, é muitas vezes reduzida a uma narrativa fixa e homogênea, que não reflete as múltiplas realidades e a pluralidade de experiências dentro desse grupo social. Essa reflexão se conecta diretamente à ideia benjaminiana de contradições e impasses, ao envolver a tensão entre o reconhecimento e a preservação da cultura indígena em um sistema que, por um lado, se propõe valorizar essas práticas, mas, por outro, corre o risco de reduzir sua dinâmica a uma autenticidade artificial — no sentido de uma categoria de "autêntico" delimitada por diretrizes externas. O processo de patrimonialização, no qual práticas e saberes indígenas são transformados em "patrimônios imateriais", cria um impasse similar à crítica de Benjamin (2021) ao progresso linear e ao fechamento do sentido: a tentativa de preservar algo que é dinâmico e vivo acaba, muitas vezes, por cristalizar esse algo em um estado fixo, como se fosse uma "imagem" que só pode ser vista de uma maneira, desconsiderando sua transformação contínua.

Essa ideia pode ser ampliada por uma analogia a metáfora benjaminiana do "Anjo da História": Como o anjo que observa o passado e não consegue interromper sua progressão. A patrimonialização da cultura indígena também é um olhar para o passado como algo a ser preservado e cristalizado, mas sem perceber que as culturas indígenas (como quaisquer outras) estão em constante movimento e transformação, assim como a história. A tentativa de preservá-la como patrimônio imutável, ao invés de reconhecê-la como uma prática viva, pode ser vista como uma forma de apropriação que busca controlar e institucionalizar algo que, por sua própria natureza, é fluido e subversivo. Ou seja, a contradição dialética nesse contexto reside no fato de que, embora a patrimonialização possa, de certa forma, proteger práticas originárias da extinção e dar-lhes visibilidade, ela também pode reforçar as dinâmicas de marginalização e reificação, tratando-a como algo congelado e imutável, em vez de reconhecer a pluralidade e a constante renovação orgânica das práticas e saberes. Isso gera uma tensão semelhante ao impasse que Benjamin descreve, onde a busca pela

preservação e reconhecimento, em vez de levar a uma resolução simples, destaca as contradições e limitações do próprio processo de patrimonialização. Em outras palavras, a patrimonialização muitas vezes captura uma visão estática do "objeto patrimônio", semelhante ao "olhar para o passado" do Anjo da História. A tensão entre a preservação e a transformação é o que cria a contradição dialética mencionada, onde o reconhecimento e a preservação cultural podem ser simultaneamente um meio de resistência e de subordinação, criando um impasse entre o que foi e o que está por vir.

No caso da patrimonialização da cultura imaterial indígena, isso significa que o processo de reconhecimento cultural pode, paradoxalmente, tanto reforçar quanto questionar as estruturas de poder que marginalizam essas culturas. Taussig, ao refletir sobre a experiência colonial e os traumas psicológicos causados pelo colonialismo, também aponta como as contradições da violência simbólica se manifestam nas representações culturais, especialmente nas imagens e figuras que os colonizadores impõem sobre os colonizados. Quando os povos indígenas se tornam objetos de patrimonialização, suas formas de ser podem ser reconfirmadas como "outros" dentro de uma lógica colonial que continua a definir o que é "autêntico" ou "legítimo". A própria ideia de preservar algo como patrimônio pode ser vista como uma extensão de uma lógica de dominação, que tenta encapsular e controlar as diversas expressões cosmológicas diferentes espalhadas pelo território nacional.

Deste modo a patrimonialização da cultura imaterial indígena ressoa como uma contradição dialética porque, ao mesmo tempo em que oferece uma oportunidade para o reconhecimento e valorização dos "saberes originários", também pode reforçar as mesmas estruturas de poder que buscam subjugá-las, reduzindo-as a objetos de consumo cultural e obscurecendo sua dinâmica interna de resistência e transformação. Esse processo nos mostra as tensões e ambiguidades entre a preservação e a subordinação, entre a autonomia cultural e a imposição externa, que é precisamente o cerne da contradição dialética que Benjamin e Taussig discutem em seus estudos sobre o colonialismo e as representações culturais.

O meu ponto de partida analítico, com base nas reflexões até aqui, é a percepção de que, embora as políticas de patrimônio e salvaguarda não sejam formalmente configuradas como políticas de reparação histórica, elas podem desempenhar um papel significativo como mecanismos de reconhecimento simbólico e material desses grupos. Esse reconhecimento, contudo, ocorre dentro de um campo permeado por desigualdades estruturais e dinâmicas de poder que, muitas vezes, complexificam a plena autonomia dos povos indígenas na condução de seus próprios processos culturais. Assim, a hipótese que norteia a minha investigação é

que essas políticas podem ser entendidas como uma forma de reparação "possível", na medida em que promovem visibilidade, legitimidade e, em alguns casos, recursos para práticas culturais que frequentemente foram desvalorizadas, desrespeitadas ou ameaçadas ao longo da história do Brasil.

Essa análise se insere em um cenário caracterizado pela escassez de políticas públicas específicas voltadas à reparação histórica para os povos indígenas. Apesar dos avanços em termos de reconhecimento formal, como o marco legal que estabelece os direitos territoriais indígenas na Constituição de 1988, ainda há uma ausência de medidas amplas e efetivas que tratem da reparação pelos impactos históricos e contemporâneos da colonização, da violência estrutural e das políticas de assimilação forçada. Assim, a patrimonialização de elementos culturais indígenas, como o ritual Yaokwa, pode ser interpretada como uma resposta parcial, — e possível, a essas lacunas, evidenciando a intersecção entre as agendas de preservação cultural e as demandas por justiça histórica.

No entanto, a pesquisa também problematiza as limitações e os paradoxos envolvidos nesse processo. A patrimonialização, enquanto instrumento de valorização cultural, muitas vezes implica a institucionalização de práticas que, originalmente, estavam inseridas em contextos dinâmicos e não mediáveis pelas categorias externas do Estado ou das organizações internacionais. Ao mesmo tempo em que oferece reconhecimento e visibilidade, ela pode gerar novas formas de controle e subordinação, reconfigurando os significados e usos dessas práticas para atender a interesses externos e globais.

Nesse sentido, a pesquisa busca evidenciar as tensões e os conflitos que emergem na interface entre o Estado e os povos indígenas, destacando as desigualdades estruturais que permeiam essas relações. Ao focalizar no Yaokwa, o estudo oferece um caso concreto para compreender como as políticas de patrimônio, ao operarem na interseção entre reconhecimento cultural e reparação histórica, revelam as contradições e os desafios enfrentados pelos povos indígenas na luta por autonomia, justiça e preservação de suas tradições.

Os conflitos enfrentados pelos Enawene Nawe podem ser analisados a partir de três dimensões principais: ecológicas, políticas e sociais. Cada uma delas apresenta intersecções entre as pressões externas e as dinâmicas internas desse povo, trazendo à vista como processos contemporâneos de desenvolvimento, governança e representação midiática moldam as condições de vida e a autonomia dos Enawenes.

A reconstrução de um imaginário social local sobre os conflitos indígenas na região do Rio Juruena é uma tarefa que busca entender a complexidade das interações entre o povo Enawene Nawe e o entorno, além de dar voz às narrativas frequentemente marginalizadas nos discursos dominantes, — ou pelo menos assimilar que existem outras narrativas além da "oficial". Ao realizar essa coleta e montagem de artigos, notícias e trabalhos acadêmicos, sigo uma abordagem antropológica que visa compreender as diferentes dimensões do que classifico aqui como *conflito*, isto é, as fricções entre os diferentes interesses locais, tanto no aspecto ecológico quanto cultural, e como essas questões são mediadas pelos atores sociais envolvidos.

Utilizando fontes como pequenos jornais locais, blogs especializados em questões ambientais e indígenas, sites de ONGs e pesquisas acadêmicas, busco acessar perspectivas diversas que ajudem a delimitar as dinâmicas locais, frequentemente nebulosas em análises mais amplas como dossiês e documentos oficiais. A escolha de palavras-chave como "Enawene Nawe"; "Yaokwa" e "Juruena" na minha busca por material para compor meu campo reflete a tentativa de captar as narrativas que circulam essa localidade, mas também nas instituições que lidam diretamente com essas questões, como as empresas, o governo e as ONGs.

Do ponto de vista antropológico, este processo de coleta de dados se baseia na ideia de que os conflitos entre os povos indígenas e os projetos desenvolvimentistas, como as hidrelétricas e o agronegócio, não são apenas disputas territoriais, mas também disputas sobre o significado dos lugares, a relação com a natureza e as formas de vida que se entrelaçam com as paisagens. Assim, ao mapear as notícias que indicam um atrito, busco entender como essas tensões são representadas localmente, quais elementos são enfatizados e como os diferentes agentes sociais — indígenas, empresários, governo e indivíduos em geral — se posicionam nesses espaços.

A metodologia utilizada, com base em buscas simples na internet, permite acesso direto às narrativas em circulação local, proporcionando uma análise de como os conflitos são construídos na mídia local e nas plataformas mais próximas dos grupos afetados. A intenção é, portanto, documentar os conflitos em termos factuais para captar as nuances narrativas e olhar para as tensões invisíveis à primeira vista.

Yaokwa — dos Enawene Nawe ao IPHAN e UNESCO

O Yaokwa é um ritual anual central para o povo Enawene Nawe. Orientado pela cosmologia desse povo, o ritual é regulado pelos ciclos da natureza por meio de um calendário socioeconômico que integra relações simbólicas e materiais. Este ritual, que dura cerca de sete meses e envolve todo o povo, é um eixo fundamental da cultura e identidade Enawene. Este povo, de acordo com relatos apresentados pela OPAN,[8] visa uma valorização e reconhecimento do direito constitucional de vivenciarem suas tradições, sua língua e seus modos de ser e estar no mundo (IPHAN, 2006). Como muitos povos originários, eles não fragmentam a vida em diferentes setores como trabalho, lazer, economia e religião, mas integram todas essas dimensões em um universo vasto e profundo transmitido por gerações — uma cosmologia própria. A interligação dessas dimensões se manifesta de forma complexa, o que torna desafiador destacar um aspecto sem envolver outros. São falantes do Aruak, uma família de línguas ameríndias, e ocupam o Vale do Juruena, localizado no noroeste de Mato Grosso, em uma região que abriga uma das maiores áreas preservadas da Floresta Amazônica no estado. Nesta região as principais atividades econômicas são a pecuária, extração de madeira, e produtos da agricultura familiar e biodiversidade, como castanha-do-Brasil e cacau.

Para entendermos melhor o objeto a ser patrimonializado, apresento uma breve introdução à cosmologia Enawene realizado pelo antropólogo Gilton Mendes dos Santos, no contexto de sua tese de doutorado "Da cultura à natureza: um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawene-Nawe" (USP, 2006). Este panorama etnológico facilita a compreensão das diversas camadas que compõem este patrimônio específico. Na cosmologia Enawene, as estações são divididas em duas principais: a seca (Iokayti) e a chuvosa (Onekiniwa). Assim, durante a estação seca, os rituais são dedicados aos seres subterrâneos (Yakairiti), enquanto na estação chuvosa, as cerimônias reverenciam os espíritos celestes (Enore Nawe). Ao passo que as celebrações voltadas para os seres subterrâneos incluem o Yaokwa e o Lerohi, as festas em honra aos seres celestes são o Salomã e o Kateoko. Na estação eca, durante o Yaokwa, os homens saem da aldeia para construir barragens de pesca no rio, pois os peixes são uma das principais oferendas aos Yakairiti — os seres subterrâneos conhecidos por sua

[8]BRASIL. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Dossiê IPHAN: Yaokwa, Povo Enawene Nawe. Brasília: IPHAN, 2006. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossie_Yaokwa.pdf.pdf. Acesso em: 31 ago. 2024.

ganância, instabilidade e imprevisibilidade, e associados, na cosmologia deste povo, ao surgimento de doenças. (SANTOS, 2006).[9]

O registro do ritual Yaokwa como Patrimônio Imaterial Brasileiro surgiu da iniciativa da OPAN, que visava atender às necessidades de subsistência dos Enawene Nawe e, ao mesmo tempo, corresponder ao desejo dessa população de ver sua cultura valorizada. Os Enawene Nawe acreditam que, ao ter sua cultura reconhecida como patrimônio, suas demandas políticas teriam maior impacto. Entre suas principais reivindicações políticas estão a demarcação de território e a proteção ambiental da área, condições essenciais para a continuidade do ritual e assim garantir a subsistência de seu povo. (OPAN, 2009).[10] Para isso, a OPAN propôs a inscrição no edital de patrimônio imaterial como um meio de acesso a políticas públicas que oferecessem uma base material para esse reconhecimento e salvaguarda.

Assim, como essa pauta da patrimonialização é sempre publicamente manifestada por mediadores, neste caso a OPAN, o que temos de concreto são os documentos e pronunciamentos produzidos por esses mediadores e é nessa base material que se faz possível observar como as pautas indígenas são tratadas no âmbito da política brasileira sob uma tradição tutelar. O que se entende dessa colocação da ONG é que o argumento de uma salvaguarda cultural de um povo específico é um meio para obter com mais eficiência acesso a políticas de assistência, — optei por utilizar o termo "assistência" em vez de "valorização e reconhecimento", como empregado pela ONG, pois, em minha perspectiva, as políticas de valorização da cultura indígena frequentemente ocupam um espaço social semelhante às políticas de assistência para grupos marginalizados. Dado que há uma escassez de políticas públicas específicas voltadas para a cultura indígena, as políticas de valorização acabam sendo a alternativa predominante. Esta escolha reflete a realidade de que, na ausência de medidas públicas mais direcionadas, a valorização cultural é frequentemente tratada dentro do contexto de assistência mais geral, o que pode influenciar a forma como as políticas são formuladas e implementadas —, que também, segundo a organização, são necessárias para a reprodução dos povos indígenas. Para tanto, a primeira fase do processo de registro do ritual teve início em 2008, através de um convênio entre a OPAN e o IPHAN. Nessa etapa, foi realizada a elaboração do inventário técnico e do dossiê para a divulgação do registro.

[9] Esta tese foi utilizada como um dos principais documentos etnológicos de referência na escrita do Dossiê feito pela OPAN.
[10] OPAN. Registro do ritual YAÕKWA, do povo Enawene Nawe, como patrimônio imaterial da cultura brasileira. Notícias Geral. 6 jul. 2009. Disponível em: https://amazonianativa.org.br/2009/07/06/registro-do-ritual-yaokwa-do-povo-enawene-nawe-como-patrimonio-imaterial-da-cultura-brasileira/. Acesso em: 31 ago. 2024.

Desde janeiro de 2009, a ONG Vídeo Nas Aldeias realizou filmagens para criar o material audiovisual de divulgação, o que constituiu a segunda etapa do processo.[11]

Políticas de Patrimônio e Reparação: A Tutela Estatal e as Relações de Poder Desiguais

Como mencionado anteriormente, proponho uma análise da patrimonialização centrada nas ações estatais. Para isso, adoto a perspectiva de Bourdieu (2014) que concebe o Estado não como uma entidade monolítica, mas como um campo de relações de poder manifestadas através de suas várias instituições e estruturas sociais, visto que esse ponto de vista evidencia o Estado como uma arena de disputa entre agentes, como o IPHAN e a UNESCO. Segundo Bourdieu, o Estado não é neutro; ele é moldado por disputas de poder e interesses de diferentes grupos sociais, englobando tanto dimensões simbólicas quanto materiais. Longe de ser uma instituição homogênea e neutra, o Estado é visto como um campo no qual diferentes grupos e agentes sociais competem por influência e controle. Assim, as ações e decisões estatais resultam dessas negociações e conflitos entre os diversos grupos.

O poder simbólico, que se manifesta na capacidade de definir e impor normas, valores e categorias sociais, é exercido de diversas formas, como, por exemplo, a burocracia exercida por instituições como o sistema judiciário e as agências reguladoras, que funcionam como arenas nas quais as relações de poder são constantemente negociadas e reproduzidas. Nesse contexto, o papel das instituições na reprodução das relações sociais e das estruturas de poder existentes é evidente, contribuindo para a perpetuação das desigualdades e hierarquias políticas. A legitimidade das instituições é fundamental para sua capacidade de exercer controle e influenciar o comportamento social, buscando legitimar suas ações e decisões através da criação e manutenção de uma imagem de autoridade e imparcialidade. Dessa forma as instituições influenciam a economia por meio de políticas públicas, regulação e intervenções, enquanto a economia também pode moldar suas ações. (BOURDIEU, 2007).

Após elucidar a definição da categoria de Estado que irei trabalhar, proponho, neste momento, uma breve discussão acerca dos modos de ação desse Estado. A minha principal

[11] https://amazonianativa.org.br/2009/07/06/registro-do-ritual-yaokwa-do-povo-enawene-nawe-como-patrimonio-imaterial-da-cultura-brasileira/

questão de pesquisa é como a patrimonialização de um ritual indígena se dá dentro de uma tradição burocrática de gestão dos povos originários em uma relação de tutela. O que eu pretendo apontar ao longo do texto é, como, neste caso específico do Yaokwa, as políticas de patrimônio e salvaguarda atuam como políticas de reparação — apesar de não o serem. Sendo assim, no final desta minha introdução irei estabelecer algumas bases teóricas para fundamentar essa questão. Vale ressaltar que, quando trago "reparação" aqui, me refiro a qualquer demanda ou reclamação de compensação feita por pessoas que se sentem vítimas de injustiças ou sofrimentos. Essa definição inclui sanções, manifestação da verdade, pedidos de perdão, indenizações financeiras, cuidados, entre outros, e é mais ampla do que as definições correntes de sociólogos e juristas. (Barbot; Dodier, 2023)

Assim como o estudo de Barbot e Dodier na França, a formulação de hipóteses sociológicas gerais sobre a reparação como uma operação social específica, baseada em uma pesquisa aprofundada sobre a reparação de uma catástrofe de saúde pública, discute as perspectivas abertas por essa abordagem, o que eles buscaram entender, as bases normativas que as vítimas utilizam para definir o que as afeta e quais soluções consideram adequadas. Uma consideração a ser levantada aqui é a de que políticas de reparação e políticas de salvaguarda, como o caso do Yaokwa, são políticas públicas distintas, regidas por suas próprias burocracias e modos de ser. Todavia, o que pretendo é alcançar um breve olhar sobre como tanto políticas de reparação quanto políticas de salvaguarda trabalham com a busca de um reconhecimento simbólico e material para um segmento social específico. Isto é, ambas são formas de acesso a uma reparação (ou a um reconhecimento) dos grupos marginalizados, seja por questões históricas estruturais ou eventos específicos, de conseguirem materialmente uma visibilidade e relevância pública.

Neste caminho da reparação proposto por Barbot e Dodier, é introduzido o conceito de "dispositivo" para descrever as entidades cruciais com as quais as vítimas interagem. Dispositivos incluem processos civis e penais, fundos de indenização, suportes associativos, meios de comunicação, recursos médicos e psicológicos e instalações memoriais. Essa noção visa capturar tanto o caráter material quanto linguístico dessas entidades e seu impacto na normatividade e no percurso das vítimas. Nesse sentido, a ideia de "ecologia dos dispositivos" é usada para entender como a combinação de dispositivos pode influenciar as expectativas das vítimas e reconfigurar suas trajetórias de reparação.

No caso específico da minha pesquisa, essa ideia de "dispositivos" pode ser útil justamente para analisar todas as esferas pelas quais os Enawenes tiveram que passar para

ter seu ritual patrimonializado, bem como os processos burocráticos que estão intrincados em sua salvaguarda. Como já mencionado, salvaguarda não é reparação, mas em uma configuração estatal que não define normas concretas de reparação das questões remanescentes de uma estrutura escravocrata e colonial, a salvaguarda e o patrimônio moldam-se como uma espécie de política pública guarda-chuva, na qual, por meio de editais, esses segmentos marginalizados conseguem alguma forma de acesso, visibilidade e até reparação — mesmo que simbólica.

Assim, a minha principal questão de pesquisa norteia o caminho deste trabalho por esse viés: como em um Estado no qual não há uma política pública concreta destinada a reparar danos coloniais e posteriores — como é o caso do Brasil na questão indígena —, as políticas de patrimônio, salvaguarda e de incentivo à cultura se entrelaçam em uma tentativa de suprir essa falta. O que quero analisar concretamente ao longo dos capítulos são os meios pelos quais estas políticas foram traçadas para abarcar as demandas dos Enawene Nawe, que muitas vezes são demandas não diretamente nomeadas por eles, mas por mediadores, como organizações não governamentais e grupos ativistas. A questão é como, por meio de muitas vozes, vários agentes e mediadores, a política de salvaguarda se torna uma política de cunho reparatório.

A categoria "tutela", por sua vez, será delimitada aqui como um sistema de proteção e controle exercido pelo Estado sobre grupos considerados não plenamente capazes de gerir seus próprios assuntos, muitas vezes com base em uma suposta incapacidade cultural ou social. No contexto indígena, a tutela pode ser vista como uma forma de dominação cultural e política, onde o Estado assume um papel paternalista, limitando a autonomia dos povos indígenas e interferindo nas suas formas de gestão e organização social. Esse conceito é crítico para entender como as políticas estatais podem influenciar e muitas vezes restringir as práticas e direitos culturais das comunidades indígenas. (SOUZA LIMA, 2014).

Deste modo, tenho o propósito de delimitar um pouco do percurso histórico da tradição tutelar na burocracia estatal brasileira, focalizando na questão indígena. Pretendo trabalhar com uma abordagem já proposta por Antônio Carlos de Souza Lima que é a de analisar como os saberes práticos, enraizados no cotidiano das agências administrativas, moldam tanto as instituições quanto aqueles sujeitos à sua intervenção, como o conceito de tutela é exercido e perpetuado ao investigar a formação e manutenção das práticas administrativas e a emergência dos "especialistas em índio". Assim, ao examinar a tutela por meio das práticas estatais cotidianas de agências como o IPHAN e a Fundação Nacional do

Índio (FUNAI), Souza Lima (2014) destaca a desigualdade hierárquica de poder entre o Estado e grupos considerados marginalizados, comparando essa relação a formas de clientelismo. Essas dinâmicas, segundo o autor, não se limitam ao campo indigenista, mas podem ser observadas em outras áreas das "políticas da diferença" no exercício estatal.

Uma pergunta interessante que Souza Lima (2014) nos faz é como esses conhecimentos são adquiridos e como as normas para lidar com os povos indígenas são transmitidas ao longo do tempo. O poder tutelar, que tem suas raízes na administração colonial e que persiste até hoje, é exercido pelo Estado por meio de instituições como o Serviço de Proteção aos Indígenas (SPI) e a FUNAI. Esse modelo de "proteção" impõe um controle sobre os indígenas, tratando-os como incapazes de exercer plena cidadania devido à sua suposta "deficiência cultural". Souza Lima (2014) argumenta que esse poder tutelar não apenas perpetua desigualdades sociais ao marginalizar os indígenas, mas também estabelece relações de clientelismo e patronagem, nas quais as instituições estatais controlam e influenciam a vida indígena em benefício próprio. Embora a Constituição tenha promovido mudanças significativas na legislação e garantido novos direitos, a prática de controle e subordinação persiste, muitas vezes sob diferentes disfarces.

Um exemplo claro dessa continuidade é a política indigenista brasileira. Apesar do reconhecimento constitucional dos direitos dos povos indígenas e da sua autonomia, projetos de infraestrutura, como a construção da Hidrelétrica de Belo Monte, frequentemente ignoram esses direitos e avançam sem o devido consentimento dos grupos afetados. Isso demonstra que, embora a forma de tutela tenha mudado, práticas de controle sobre as terras e direitos indígenas continuam a existir. No campo da saúde, a criação do Sistema Único de Saúde (SUS) tinha o objetivo de descentralizar a gestão e ampliar o acesso. No entanto, problemas como a falta de recursos e a burocracia ainda mantêm um controle centralizado que limita a efetividade do sistema, mostrando uma persistência de práticas de subordinação na gestão da saúde. Na educação, apesar da garantia constitucional do direito à educação e das políticas de descentralização da gestão educacional, muitas escolas, especialmente em áreas remotas e menos favorecidas, enfrentam desafios relacionados à falta de autonomia e recursos adequados. Isso perpetua um controle rígido sobre a gestão escolar e os currículos, evidenciando a continuidade de formas de tutela na prática. Souza Lima propõe uma análise que vai além do contexto local, incorporando o papel da administração estatal em diversos contextos de "diferença". Ele enfatiza a importância de entender como os conhecimentos e práticas são perpetuados e transformados dentro da administração pública e das políticas

indigenistas, e sugere que essa análise deve considerar também o contexto nacional para uma compreensão completa das dinâmicas de poder tutelar.

Em geral, o termo tutela é frequentemente utilizado por lideranças indígenas para denunciar a maneira como os não indígenas tratam das questões desses povos. Apesar das mudanças prometidas pela Constituição de 1988, a tutela sobre os povos indígenas persiste. As leis podem estabelecer novas realidades jurídicas, entretanto, a mudança prática ocorre de forma mais lenta. Além disso, há uma discussão sobre a necessidade de entender a tutela além do âmbito do Estado, como se a administração governamental não fosse o único espaço onde ela se manifesta. É importante reconhecer que, enquanto a ação estatal pode ser formalizada dentro das estruturas governamentais, ela também se dispersa e se manifesta em contextos além das redes formais do governo. (SOUZA LIMA, 2014).

Uma vez que Souza Lima ressalta a importância de uma investigação empiricamente fundamentada sobre as práticas indigenistas, que permita entender as dinâmicas de poder e reconhecer os sentidos entrelaçados que permeiam as relações entre tutelados e tutores, a crítica ao paradigma tutelar revela as ambiguidades e contradições inerentes a essas relações de poder, questionando a disseminação e perpetuação dos saberes práticos e das práticas administrativas, é justamente por isso que busquei fazer minha pesquisa a partir da análise de um caso concreto. Pretendo mapear a ação estatal nessa patrimonialização e pôr em vista, através deste caso, como as práticas tutelares são ainda a tônica das relações governamentais com os povos indígenas.

Para tanto, acredito que olhar para os documentos produzidos pela burocracia estatal seja talvez a forma possível de se chegar mais perto desse aglomerado de ações e agentes que denominamos Estado. Assim, o foco dessas indagações é entender como as práticas administrativas são criadas, estabelecidas, aplicadas e mudam ao longo do tempo. Essas práticas, que fazem parte do funcionamento do Estado no dia a dia, se manifestam como uma realidade ideológica e organizacional que está em constante mudança e muitas vezes passa despercebida. O processo de mudança nas práticas administrativas é contínuo e dinâmico, pois afeta constantemente o Estado e a vida das pessoas individualmente. Apesar de muitas vezes ser analisado de forma isolada, é importante reconhecer que essas práticas estão sempre em transformação e afetam o ambiente social de maneira contínua e direta. O conhecimento acumulado e aplicado não é algo fixo; em vez disso, ele se transforma e se adapta com o tempo. Essa transformação do conhecimento tem um impacto significativo nas instituições, modificando suas estruturas e processos, bem como afetando o comportamento

e as habilidades dos indivíduos que trabalham nelas. Em outras palavras, as práticas administrativas e o modo de agir das pessoas dentro das instituições são moldados pela história do conhecimento que possuem. Portanto, o passado e as experiências acumuladas desempenham um papel fundamental em como as instituições e seus membros operam no presente, o que sempre reflete a transformação contínua do conhecimento e suas aplicações.

Ao considerar o modelo histórico sugerido por Souza Lima, vejo que ele propõe uma forma de compreender como se estabeleceu um tipo específico de exercício de poder do Estado, fundamentado na governança de grupos sociais tratados como coletividades. Esses grupos são identificados através de processos administrativos que assumem que não possuem plena capacidade para se integrar na sociedade civil, baseando-se em critérios administrativos e legais que consideram níveis de alfabetização, modos de vida e organização social distinta. Esses grupos podem estar sujeitos a um regime tutelar, determinado por normas e leis específicas.

Ao analisar as relações do Estado brasileiro com os povos indígenas desde os tempos das "conquistas" até o presente, Souza Lima está se referindo ao fato de que, muitas vezes, a narrativa predominante sobre a chegada dos europeus às Américas se concentra mais na "descoberta" das terras, em vez de reconhecer e aprofundar a história da "conquista" e o impacto concreto que essa chegada teve sobre eles. Essa ênfase na "descoberta" contribuiu para uma visão mais romântica e unilateral do passado, que, muitas vezes, ignora ou minimiza as experiências e as vivências dos povos autóctones. Todavia, o que Souza Lima propõe é que, ao dar mais atenção à "conquista" e ao modo como as terras e os povos foram dominados e explorados, conseguimos entender melhor as múltiplas dimensões da história indígena e as suas consequências na atualidade.

Neste caminho investigativo, Souza Lima nos mostra que a dominação europeia envolve aspectos menos evidentes, mas igualmente cruciais, como a imposição de novas religiões, culturas e sistemas administrativos, que tentaram transformar profundamente as tradições indígenas. Esse controle simbólico foi tão importante quanto as confrontações físicas, pois ajudou a consolidar a dominação europeia e a redefinir a identidade dos povos indígenas. Para entender melhor essas dinâmicas, Souza Lima se baseia nas ideias de Michel Foucault acerca das dinâmicas de poder. Assim, entende-se que o poder tutelar não apenas controla os povos indígenas por meio da força, mas também através de práticas administrativas e culturais que perpetuam a dominação estatal.

Além disso, Souza Lima argumenta que a conquista envolve uma percepção de alteridade radical. Ele se baseia em ideias de Gilles Deleuze para explicar como a presença do "outro" — os povos indígenas — funciona como uma categoria, estrutura e realidade que ativa um universo de possibilidades relacionais. De acordo com o antropólogo, a conquista, ao envolver um grau de alteridade muito radical, é viabilizada por processos interpretativos, teatrais e improvisadores. Portanto, o controle europeu sobre os povos indígenas não se limitou às conquistas territoriais, mas incluiu também a criação de sistemas administrativos e culturais que perpetuam a dominação. Neste sentido as formas simbólicas, como planos, instruções e regras, têm uma força própria que vai além da forma como foram implementadas ou de sua eficácia real.

Em suas pesquisas, o autor não pretende avaliar a eficácia do SPI ou da FUNAI, nem medir seus méritos de forma moral ou valorativa. Em vez disso, foca na ideia de que o poder tutelar sobrevive através das descontinuidades entre o SPI e a FUNAI. Isso demonstra que, apesar de uma aparente "inércia", o poder tutelar continua a influenciar as práticas administrativas, revelando a persistência de dispositivos de poder que sustentam o funcionamento do Estado. A manutenção de certas práticas no trabalho com os povos indígenas não é sustentada por processos específicos de treinamento ou transmissão de conhecimentos, mas por um esforço contínuo de reprodução e adaptação das práticas tuteladoras.

Outro trabalho útil para esclarecer um aspecto crucial da administração colonial é o de Benedict Anderson, que aborda a formação de comunidades nacionais imaginadas, argumentando que a estrutura administrativa das colônias desempenhou um papel fundamental na criação e manutenção de uma identidade nacional, ao mesmo tempo em que sistematiza e regulava as relações com os povos indígenas, muitas vezes reduzindo a diversidade cultural a rótulos simplificados para facilitar o controle e a administração (2008). O conceito de "comunidades imaginadas" é particularmente relevante para entender a ideia de poder tutelar, pois ajuda a ilustrar como as estruturas administrativas coloniais moldaram a identidade e a gestão dos povos indígenas dentro das colônias. Essas estruturas frequentemente transformavam a complexidade cultural dos povos indígenas em rótulos e categorias que eram mais fáceis de controlar e administrar. A administração tutelar, exemplificada pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e pela FUNAI, pode ser vista como uma extensão dessa construção de comunidades imaginadas. O SPI e a FUNAI, enquanto instituições voltadas para a proteção e administração das populações indígenas, perpetuam,

em certa medida, a lógica de simplificação e controle descrita por Anderson. Ao gerir os povos indígenas através de políticas e categorias pré-definidas, essas instituições não apenas administram, mas também moldam as identidades e as relações culturais, muitas vezes em conformidade com as necessidades e objetivos da administração nacional. Dessa forma, o poder tutelar não só regula e controla, mas também participa da construção e manutenção das comunidades imaginadas dentro do contexto colonial e pós-colonial. [12]

Patrimônio Imaterial e Políticas Públicas no Brasil

A patrimonialização no Brasil é uma política pública que concede título de patrimônio para certos bens específicos após uma avaliação de cumprimento de diferentes requisitos. Deste modo, ela envolve processos políticos que abrangem desde o reconhecimento oficial e a criação de políticas públicas até a participação comunitária e a mobilização social.

Todavia, as classificações simbólicas associadas à patrimonialização refletem outros aspectos além do âmbito jurídico já mencionado, como por exemplo a construção da identidade nacional, o reconhecimento da diversidade cultural e a conferência de legitimidade cultural aos bens registrados, a esfera simbólica é um meio para a construção de uma narrativa específica e é uma forma de construir cultura. Além disso, as classificações simbólicas podem destacar a preservação e continuidade de práticas culturais que conferem uma alcunha de "autenticidade" e "valor" tanto local quanto internacionalmente para um conjunto social, são formas de fabricar uma identidade. Entretanto, esses processos também refletem relações de poder e disputas sociais desiguais, moldadas por influência da narrativa histórica e social dominante, e consolidam a forma como diferentes culturas e histórias são representadas e protegidas.

Desse modo, trago algumas breves anotações acerca da trajetória do patrimônio como política pública brasileira que foram retiradas do Dossiê *Antropologia na esfera pública:*

[12] Acrescento que, ainda sob tutela, o caso concreto dos pescadores artesanais descrito por Deborah Bronz (2023) pode ser um exemplo interessante para comparar com a tutela indígena. O estudo de Bronz contribui para uma compreensão mais ampla das disputas territoriais e culturais e pode ser comparado ao caso do ritual Yaokwa dos Enawene Nawe então de direitos trabalhistas, culturais e territoriais. Ela examina a intersecção entre políticas de pesca e proteção ambiental, ressaltando as dificuldades impostas pela burocratização e marginalização política, além das tensões entre conservação ambiental e direitos dos pescadores. A necessidade de autonomia e autogestão dos recursos pelos pescadores é central, refletindo na luta pelo reconhecimento dos territórios pesqueiros e pela regularização fundiária. O estudo de Bronz contribui para uma compreensão mais ampla das disputas territoriais e culturais e pode ser comparado ao caso do ritual Yaokwa dos Enawene Nawe, evidenciando a luta pela autonomia e preservação cultural frente às políticas de desenvolvimento urbano-industrial e controle estatal.

patrimônios culturais e museus (2023). O primeiro ponto que gostaria de abordar é que em 2021, o IPHAN registrou 50 bens como patrimônio cultural imaterial brasileiro, o que foi um direto resultado de políticas públicas iniciadas em 2000 com o Decreto 3551.[13] Visto que, até a década de 1980, a política de patrimônio no Brasil enfatizava a ideia de uma unidade nacional, centrada no "patrimônio histórico e artístico brasileiro", mas a partir da década de 1990, o foco se deslocou para a diversidade cultural e para as referências dos grupos sociais, incluindo novos sujeitos e ampliando a noção de patrimônio (ALENCAR; GONÇALVES, 2023). Sendo assim, o patrimônio passou a ser uma categoria que busca cristalizar simbolicamente as formas de "ser" específicas dos diferentes grupos sociais que integram o território nacional. Outro ponto importante é que as recomendações de salvaguarda possibilitaram uma amplitude nas ações necessárias para a preservação cultural de grupos mais marginalizados, o que inclui demandas culturais, ambientais, trabalhistas, previdenciárias, e de melhoria das condições econômicas e de saúde (ALENCAR; GONÇALVES, 2023). Deste modo, o próprio ritual Yaokwa, listado no Livro das Celebrações, exemplifica a necessidade de atender às condições ambientais específicas para a continuidade das práticas culturais. No caso do Yaokwa, é necessário garantir condições favoráveis dos rios, essenciais para a realização do ritual. Assim, a salvaguarda de bens culturais como o ritual não se limita apenas aos aspectos culturais, mas também exigem atenção a fatores ambientais para assim garantir a preservação e continuidade das práticas culturais (ALENCAR; GONÇALVES, 2023).

Apesar dos avanços nas políticas de patrimônio imaterial, como a inclusão de bens culturais, antes não reconhecidos e a reversão de ameaças à continuidade cultural, ainda existem críticas relacionadas à ênfase e à coordenação dessas políticas, refletindo um desequilíbrio na representação dos grupos sociais e na distribuição territorial dos reconhecimentos. Essa situação se relaciona com a questão de reparação discutida por Barbot e Dodier, que enfatizam que a reparação vai além do reconhecimento simbólico e requer mudanças estruturais profundas. Para alcançar uma verdadeira inclusão e continuidade, é necessário integrar aspectos amplos, como trabalhistas, educacionais e de saúde, garantindo acesso pleno à cidadania para todos os grupos envolvidos, alinhando-se à ideia de que a reparação deve abranger todas as dimensões da vida dos grupos historicamente

[13] https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3551.htm?origin=instituicao

marginalizados. Acredito que seria, também, o caso dos bens patrimonializados que estão sob salvaguarda, como o Yaokwa.

Até os anos 1980, o estudo do patrimônio cultural no Brasil era dominado por arquitetos e historiadores (Abreu, 2005). A partir dessa década, a antropologia ganhou destaque, trazendo novas perspectivas ao campo, influenciada por teses e pesquisas de antropólogos. Um exemplo significativo é o trabalho de José Reginaldo Santos Gonçalves com sua pesquisa "A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil", que analisou como o conceito de "cultura" foram moldados por um discurso antropológico que enfatizava a diversidade e a alteridade, tanto no contexto exótico quanto interno (Gonçalves, 2017). Durante esse período, o foco da patrimonialização estava na preservação de obras artísticas e monumentos históricos, especialmente barrocos e católicos, enquanto a ideia de "nação" passou a incorporar um conceito mais amplo de "culturas" (Gonçalves, 2017). Intelectuais do IPHAN utilizaram a "retórica da perda" para justificar a preservação, refletindo um reconhecimento mais amplo da diversidade nacional anteriormente excluída por critérios consagrados de tombamento (Gonçalves; Tamaso, 2012). Com isso, a diversidade de significados e apropriações do conceito de "patrimônio" se tornou evidente, com diferenças entre as compreensões jurídicas e nativas. A antropologia brasileira ganhou novo impulso, com a criação de grupos de pesquisa dedicados ao patrimônio cultural e a maior participação de pesquisadores em órgãos oficiais como o IPHAN. Outro marco foi a constituição do Comitê de Patrimônios e Museus da Associação Brasileira de Antropologia - ABA em 2004, que buscou promover um diálogo crítico com as agências de patrimonialização e políticas de salvaguarda, abordando a construção social do conceito de cultura e as implicações da patrimonialização no contexto nacional.

Para tanto, proponho aqui uma relação do campo da patrimonialização cultural no Brasil, especialmente a partir dos anos 1980, com a ideia de reconstituição e compensação abordada no texto de Barbot e Dodier. Da mesma forma que o conceito de reparação engloba uma reconstituição das vítimas e suas expectativas de justiça e compensação, o estudo da patrimonialização cultural no Brasil também reflete um processo de reconstituição e valorização de elementos culturais que foram historicamente marginalizados ou esquecidos, — são formas distintas de reparação simbólica. A expansão do reconhecimento do patrimônio cultural imaterial, como o caso do próprio Yaokwa, pode ser vista como uma forma de reparação simbólica. Esse reconhecimento busca, até certo ponto, compensar a marginalização histórica das tradições indígenas e reconstituir o valor cultural dessas

práticas dentro do discurso nacional. Assim como Barbot e Dodier destacam a importância de entender as expectativas das vítimas e a complexidade das interações durante o processo de reparação, a patrimonialização cultural também envolve um processo de diálogo e negociação entre diversos atores.

Além disso, a abordagem de Barbot e Dodier, que enfatiza a necessidade de considerar a normatividade das vítimas e a interação com diferentes atores, pode ser aplicada à compreensão dos processos de patrimonialização. A inclusão de novas perspectivas e a valorização de práticas culturais que antes não se encaixavam nos critérios consagrados de tombamento ou registro (no caso de bens imateriais) refletem uma tentativa de compensar a exclusão histórica e de reconstituir o patrimônio cultural de uma maneira que passa a ser vista de forma mais inclusiva e diversificada. Portanto, o estudo da patrimonialização cultural no Brasil e a abordagem da reparação por Barbot e Dodier compartilham a premissa de que a compreensão e valorização das demandas e expectativas das partes envolvidas são essenciais para a efetividade e justiça dos processos de reconhecimento e compensação. Ambos os campos destacam a importância de reconhecer e valorizar aspectos anteriormente negligenciados, seja no contexto cultural ou na reparação de injustiças.

Tendo isso em vista, trago também Tamaso e Gonçalves (2012), que escrevem que é desafiador perceber como diferentes agentes sociais, em diversos contextos, constroem e afirmam suas identidades políticas e culturais. Esse processo envolve entender os papéis desempenhados por esses agentes e a seleção e apresentação de objetos culturais em museus e exposições. A interlocução com movimentos e coletivos sociais que lideram as demandas por patrimonialização e musealização é uma área de interesse crescente. Nos últimos 15 anos, observou-se um aumento nas pesquisas sobre patrimônios imateriais em comparação com patrimônios materiais, apesar de ambos muitas vezes fazerem parte de um mesmo sistema simbólico. O que me chama atenção nessa argumentação é o destaque para a parte de como os antropólogos estão particularmente interessados em analisar a relação dos grupos portadores dos bens culturais com as agências culturais e de patrimônios, as dinâmicas internas dos grupos durante o processo de patrimonialização, e os impactos e mudanças que podem ocorrer devido ao novo status cultural patrimonializado. Esses impactos incluem a

inserção de apresentações espetacularizadas e adaptações para o mercado turístico, que é justamente um dos pontos que pretendo abordar no decorrer do meu trabalho.

Memória, Identidade e Políticas Públicas

A patrimonialização de locais históricos, como o Cais do Valongo, e a preservação de práticas culturais, como o ritual Yaokwa dos Enawene Nawe, explicitam as dinâmicas da gestão política de memória e identidade nacional. Trago aqui como exemplo o papel das redes de poder no acesso do Brasil à "Rota do Escravo" e na inclusão do Cais do Valongo como patrimônio da UNESCO.

O que Roberta Guimarães e João Paulo Castro (2023) trazem é que no ano de 2012 o seminário internacional “Herança, Identidade, Educação e Cultura: a Gestão dos Sites Históricos Relacionados ao Tráfico e à Escravidão” organizado pela UNESCO e pelo governo brasileiro marcou um ponto de inflexão na gestão e valorização dos sítios históricos relacionados ao tráfico negreiro e à escravidão. Este evento não apenas consolidou uma abordagem teórica e metodológica para a preservação da memória afro-brasileira, mas também destacou como o Cais do Valongo foi transformado em um patrimônio de valor simbólico e econômico. Assim o que essa pesquisa quer evidenciar é a institucionalização da memória afro-brasileira e a patrimonialização desses espaços, analisando a influência das políticas públicas na construção de identidades culturais e no impacto da revitalização urbana dessa parte da cidade e dos incentivos ao turismo como projeto político.

Deste modo, o artigo sobre o cais do Valongo (GUIMARÃES; CASTRO, 2021, 2023) discute como a revitalização e patrimonialização desse local histórico têm sido fundamentais para o reconhecimento da memória da escravidão no Brasil. Visto que a inclusão do cais do Valongo no patrimônio mundial da Unesco envolveu um processo de negociação, que reflete como o Estado, juntamente com seus mediadores e instituições, trabalha para administrar a memória histórica. Esse processo de patrimonialização pode ser visto como uma forma de tutela moderna, no qual a gestão e a valorização do patrimônio são orientadas por normas e políticas estabelecidas pelo Estado e por organizações internacionais. A patrimonialização do cais do Valongo é também um exemplo de como políticas públicas podem transformar a memória e a identidade cultural em ativos simbólicos e econômicos. O cais foi reconhecido não apenas por seu valor histórico, mas também como

um espaço para a promoção do turismo e da identidade nacional, o que implica uma mercantilização da memória.

Já no caso da minha pesquisa, o Yaokwa, listado no Livro das Celebrações, também se concretiza como um caso no qual a patrimonialização pode envolver a integração de práticas culturais às políticas públicas. Pois, a preservação do ritual depende não apenas de políticas culturais, mas também de condições ambientais específicas, refletindo uma abordagem que deve considerar múltiplas dimensões da vida dos grupos culturais, assim como o caso do cais do Valongo que integra aspectos culturais e econômicos.

Outro ponto que a discussão sobre esses patrimônios específicos pode se relacionar é a questão da reparação simbólica, como abordada por Barbot e Dodier, pode ser aplicada ao processo de patrimonialização do cais do Valongo e do ritual Yaokwa. Ambos os casos envolvem a tentativa de compensar a marginalização histórica de grupos específicos e de reconstituir o valor cultural dessas práticas dentro do discurso nacional. A inclusão do cais do Valongo no patrimônio mundial e a inscrição do ritual Yaokwa representam esforços para reparar simbolicamente as injustiças históricas e promover uma maior visibilidade e reconhecimento. Deste modo, a construção de identidades políticas e culturais através da patrimonialização reforça a ideia de que o reconhecimento e a valorização de bens culturais muitas vezes envolvem a negociação entre diferentes agentes sociais e o Estado. A integração de perspectivas culturais e a adaptação às demandas do mercado turístico destacam como as práticas culturais são transformadas pelo status de patrimônio.

Visto assim, tanto o cais do Valongo quanto o ritual Yaokwa demonstram como a patrimonialização e a tutela estão entrelaçadas com as políticas públicas, as negociações de identidade e a mercantilização da cultura. Ambos os casos exemplificam como o Estado e outros atores sociais gerenciam e valorizam práticas culturais, refletindo as relações desiguais de poder e a busca por reconhecimento e autonomia por parte de grupos minoritários. A patrimonialização no Brasil, com suas dimensões jurídicas, simbólicas e econômicas, continua a moldar a forma como a cultura e a memória são representadas e preservadas.

Como mencionei, há paralelos entre o processo de reconhecimento e patrimonialização do Cais do Valongo no Rio de Janeiro e os conflitos políticos do caso Yaokwa. Ambos ilustram como a patrimonialização pode reconhecer e valorizar aspectos culturais e históricos significativos que foram negligenciados ou ameaçados. O Cais do Valongo e o Ritual Yaokwa são exemplos de como a patrimonialização pode ser uma

ferramenta de proteção cultural e reparação simbólica. No caso do Cais do Valongo, a valorização do local trouxe à tona uma memória histórica coletiva traumática. No caso dos Enawene Nawe, a luta pelo reconhecimento e proteção do Ritual Yaokwa busca preservar e respeitar uma prática cultural diante de desafios como o desmatamento e a exploração territorial.

Esses casos destacam como a patrimonialização pode servir tanto como uma forma de justiça histórica e um meio de proteger práticas culturais contemporâneas, quanto como modo de mobilizar uma gestão empresarial de cunho neoliberal. O Cais do Valongo é amplamente reconhecido por ativistas e pesquisadores como um exemplo de "sucesso" na patrimonialização de um sítio histórico, apesar das variações na gestão municipal e de desafios como o desinvestimento em políticas raciais e o impacto da pandemia (GUIMARÃES; CASTRO, 2023). Esse sucesso é atribuído a uma trajetória estratégica de mobilização política aliada a procedimentos de gestão, incluindo a incorporação de conceitos promovidos por agências como a UNESCO, que moldaram o discurso sobre o lugar dos afrodescendentes na cultura nacional e influenciaram políticas de memória e reparação a partir de uma gramática global. A articulação entre a identidade afro-brasileira e as dinâmicas de mercado foi fundamental para o reconhecimento do Cais do Valongo como patrimônio mundial, transformando memórias traumáticas da escravidão em um discurso multifacetado que combina aspectos étnicos, identitários, turísticos e econômicos.

A conexão entre o Cais do Valongo e o caso dos Enawene Nawe está na forma como a memória e a identidade cultural são geridas e negociadas em diferentes contextos. Enquanto o Valongo exemplifica a integração de memórias traumáticas em um discurso de mercado e identidade cultural, o caso dos Enawene Nawe revela os desafios enfrentados por povos indígenas ao negociar seus direitos e práticas culturais dentro de um sistema jurídico muitas vezes alheio às suas especificidades. Ambos os casos mostram como a memória e a identidade cultural são moldadas por uma interseção de políticas, mercados e sistemas legais, evidenciando a necessidade de um equilíbrio entre a proteção cultural e as demandas contemporâneas de governança e justiça.

O propalado sucesso do Cais do Valongo também reflete como as memórias e os pleitos de patrimônio cultural atuais estão inseridos em mercados competitivos. A integração de conceitos como direitos humanos, dívida histórica e reparação ajudou a colocar o Cais do Valongo no mercado turístico de memórias sensíveis. A mercantilização de práticas culturais e a busca por reconhecimento internacional, como a inscrição na lista de patrimônio mundial

da UNESCO, exemplificam como o patrimônio cultural é tratado como um recurso valioso em uma economia globalizada. A patrimonialização envolve a imposição de normas e regras que moldam como o ritual é praticado e apresentado, refletindo um controle externo sobre práticas culturais. O conceito de governamentalidade, que descreve como o Estado exerce poder sobre indivíduos e grupos, pode ser observado na forma como o Ritual Yaokwa é regulamentado e monitorado. A vigilância e a normatização das práticas culturais refletem uma forma de poder disciplinar que influencia a forma como a cultura é vivenciada pelos Enawene Nawe.

O processo de patrimonialização do Ritual Yaokwa revela tensões e conflitos entre os interesses dos povos indígenas e as instituições estatais. As negociações e interações entre os Enawene Nawe e os agentes de preservação cultural destacam as hierarquias de poder e como o saber cultural é regulamentado e transformado em um objeto de conhecimento estatal. As disputas legais e políticas sobre a demarcação de terras e os direitos culturais dos Enawene Nawe ilustram a luta contínua pelo controle e definição do patrimônio cultural.

— CAPÍTULO 1 —

Do Mito à Terra: a luta entre pertencimento ancestral e legitimidade jurídica

> *"O colono e o colonizado conhecem-se há muito tempo. E, na realidade, tem razão o colono quando diz conhecê-los. Foi o colono que fez e continua fazendo o colonizado. O colono tira a sua verdade, isto é, os seus bens, do sistema colonial."*
> *— FANON: Os condenados da terra. 1961 —*

Gostaria de iniciar esse capítulo com uma breve reflexão: a escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie abordou o tema "O Perigo de Uma Única História", trazendo o debate de como a visão limitada sobre os povos africanos e o continente contribui para a construção de narrativas de poder, que reduzem os africanos à condição de "escravizados" e tratam o continente como homogêneo, desprovido de história e de contribuições para o conhecimento científico. Em sua palestra, Adichie discutiu como a narrativa única, muitas vezes imposta pela perspectiva ocidental, distorce a percepção de culturas e povos, criando estereótipos. Ela compartilhou vivências pessoais, como sua infância na Nigéria, quando suas leituras de livros estrangeiros a levaram a criar histórias com personagens brancos em cenários que não correspondiam à sua realidade. A escritora também refletiu sobre o impacto dessa "única história" na forma como foi vista ao estudar nos Estados Unidos, quando sua colega de quarto presumiu que ela era como um estereótipo comumente retratado em campanhas de ajuda humanitária para o "terceiro mundo".

Entretanto, o que Adichie tentou retratar é como a literatura ocidental e os meios de comunicação contribuem para a criação de uma única história sobre lugares como a África, associando-os a catástrofes, pobreza e violência, sem considerar a diversidade e a complexidade dessas realidades. Ela também ressaltou como o poder de contar histórias molda nossa visão sobre os outros e enfatizou a importância de ouvir múltiplas histórias para compreender plenamente a humanidade compartilhada. A palestra foi realizada no TED Global de 2009, em Oxford. — A seguir, separei dois trechos da transcrição da fala de Chimamanda que exemplificam essa ideia:

> "Então, num sábado, nós fomos visitar a sua aldeia e sua mãe nos mostrou um cesto com um padrão lindo, feito de ráfia seca por seu irmão. Eu fiquei atônita! Nunca havia pensado que alguém em sua família pudesse realmente criar alguma coisa. Tudo que eu tinha ouvido sobre eles era como eram pobres, assim havia se tornado impossível pra mim vê-los como alguma coisa além de pobres. Sua pobreza era minha história única sobre eles."

> "Então, após ter passado vários anos nos EUA como uma africana, eu comecei a entender a reação de minha colega para comigo. Se eu não tivesse crescido na Nigéria e se tudo que eu soubesse sobre a África viesse das imagens populares, eu também pensaria que a África fosse um lugar de lindas paisagens, lindos animais e pessoas incompreensíveis, lutando guerras sem sentido, morrendo de pobreza e AIDS, incapazes de falar por elas mesmas e esperando serem salvos por um estrangeiro branco e gentil. Eu veria os africanos do mesmo jeito que eu, quando criança, havia visto a família de Fide."[14]

Escolhi esses dois trechos porque ilustram um imaginário comum nas narrativas pós-coloniais sobre povos e localidades à margem da geopolítica global. Embora meu trabalho trate do Brasil e dos Enawene Nawe, achei interessante esse relato como uma forma de refletir sobre a similaridade nas narrativas pós-coloniais e como a questão da "história única" permeia diversas territorialidades, embora de maneiras distintas.

A epígrafe deste capítulo, retirada de *Os Condenados da Terra* de Frantz Fanon, traz também uma outra reflexão acerca das dinâmicas de poder no contexto colonial, na qual Fanon destaca que o colono e o colonizado se conhecem há muito tempo, mas é o colono quem define e constrói a identidade do colonizado, com base em sua própria visão de mundo e interesses. Ele ressalta que a verdade do colono, e os bens que ele extrai do sistema colonial, são forjados por essa imposição da sua narrativa. — Acredito assim, que a epígrafe e a reflexão de Adichie se conectam e dizem sobre um lugar comum: a busca em construir narrativas em terras colonizadas. Nos dois relatos há uma "criação de mundo" específica que se consolida como "verdade" ou "História". — O colono impõe sua versão da história e da identidade do colonizado, moldando a percepção do outro e a própria realidade do colonizado, a narrativa única, tal como abordada por Adichie, atua de forma semelhante: ela revela como uma visão limitada e distorcida, muitas vezes de fora, constrói a imagem de povos e lugares, reduzindo-os a um estereótipo, como a ideia de que a África é um continente homogêneo, marcado apenas pela pobreza e pelo sofrimento. Deste modo, tanto Fanon quanto Adichie evidenciam como o processo de construção de "verdades" sobre os outros é um mecanismo de controle, uma forma de manter relações desiguais de poder.

Quis trazer essa reflexão para dar o tom da discussão que seguirá neste capítulo. Agora dou um breve relato da história dos Enawene Nawe, contextualizando sua trajetória dentro do Estado brasileiro — de relatos orais e fragmentos de primeiros registros à

[14] https://www.youtube.com/watch?v=ZUtLR1ZWtEY

demarcação oficial de suas terras —. O capítulo começa com a mudança de nome do povo: de "Salomã" para "Enawene Nawe", o que nos mostra como esse povo foi se incorporando ao Estado brasileiro em um contexto de disputa. A seguir, abordo a questão da demarcação das terras indígenas, um processo que envolveu a atuação da FUNAI, especialmente a partir da Constituição de 1988, e outros marcos históricos que delinearam a luta por território. Dentro dessa discussão, trago também uma análise sobre as tensões ecológicas que permeiam essa luta, que permanecem constantes ao longo do tempo. Esses aspectos ambientais são interessantes para compreender a dimensão da disputa, que não é apenas territorial, mas também sobre recursos naturais.

Finalizo o capítulo explorando os conflitos contemporâneos, analisando como estão ligados a tensões históricas e como os confrontos são expressões de questões antigas não resolvidas. Para fundamentar essa análise, utilizo a teoria de Taussig e outros autores relevantes, com o objetivo de delimitar as tensões em jogo e suas implicações para os agentes locais.

O objetivo deste capítulo é estabelecer um precedente para compreender o imaginário local e nacional sobre a questão indígena, particularmente no contexto e na região dos Enawene Nawe. Com isso, viso preparar o terreno para que, em capítulos posteriores, a questão da patrimonialização seja abordada de forma mais aprofundada, ao entender as dinâmicas históricas e os conflitos em jogo, será possível evidenciar como a patrimonialização pode ser uma estratégia viável para uma reparação simbólica e material para esse povo.

No caso dos Enawene Nawe, a mudança de nome de "Salomã" para "Enawene Nawe" simboliza um ponto crucial dessa disputa identitária e territorial, refletindo como esse povo foi (e continua sendo) submetido a processos de imposição externa. A nomeação do povo, imposta ou influenciada por entidades externas, como o Estado brasileiro, é um exemplo de como a identidade dos Enawene Nawe foi e segue sendo moldada dentro de um contexto colonial, com suas histórias e trajetórias sendo muitas vezes simplificadas ou adaptadas. A luta pela demarcação das terras indígenas e as tensões ecológicas mencionadas no capítulo são uma extensão dessa disputa, não apenas sobre o território, mas sobre a afirmação de uma identidade que resiste às narrativas externas, que tentam reduzir o povo a uma ideia de "outro" sem história ou agência. As tensões ecológicas e territoriais abordadas no capítulo são, portanto, expressões de um conflito mais amplo, em que o povo Enawene Nawe busca não apenas o reconhecimento da terra, mas também o reconhecimento de sua

própria história, cultura e identidade, frequentemente negados pelo Estado e pela sociedade maior. A luta pela terra, com todos os seus aspectos ecológicos, está intimamente ligada à preservação de uma visão de mundo, que é ameaçada por narrativas hegemônicas e externas. Os conflitos contemporâneos mencionados no capítulo refletem essas tensões não resolvidas, que têm raízes em processos históricos de colonização e imposição de uma "única história" sobre os Enawene Nawe.

Nos chamaram de Salomã, nos reconheceram como Enawene Nawe

Os Enawene Nawe, habitantes desde tempos imemoriais da região da Amazônia Meridional, passaram por um significativo processo de ressignificação identitária, refletido na transição de sua designação externa como *Salomã* para sua autodenominação como *Enawene Nawe*. Conforme apontado por Ana Paula Lima Rodgers (2023), esse processo está intimamente ligado às interações interétnicas na região e às dinâmicas históricas e cosmológicas que moldaram sua identidade cultural.

O termo *Salomã*, originalmente utilizado por diferentes grupos indígenas e não indígenas, possuía múltiplos significados e associações. Entre os Paresi, que compartilham com os Enawene Nawe uma proximidade linguística e cultural, *Salomã* referia-se a um subgrupo desgarrado, caracterizado por consumir carne de caça, em contraste com as restrições alimentares mais rígidas de outros subgrupos Paresi. Já para outros povos, como os Irantxe e os Nambiquara, o termo tinha conotações marcadamente negativas, sendo utilizado para identificar inimigos predadores ou antropófagos. Essa designação reflete as relações de conflito e alteridade que permeavam a região. Esse relato não é interessante apenas pela ampliação do conhecimento sobre essa etnia, mas também por permitir compreender que os "povos indígenas" não formam uma unidade homogênea, sendo grupos étnicos, políticos e linguísticos distintos, com cosmologias próprias e, muitas vezes, conflitantes.

A análise de Rodgers destaca que o termo *Salomã* foi além de uma simples referência alimentar ou de inimigos: ele adquiriu uma conotação ampla e polissêmica. Entre os próprios Enawene Nawe, *Salomã* era parte de sua cosmologia e de sua organização ritual. O nome aparece vinculado a fases específicas do calendário cerimonial, como o ritual *Salomã*, um dos elementos que estruturam o sistema de cantos e narrativas rituais dessa etnia. Essa

ambiguidade evidencia que o termo *Salomã* era tanto um marcador de alteridade interétnica quanto uma expressão de identidade interna, carregando tensões históricas e sociais. Todavia, com o passar do tempo, os Enawene Nawe priorizaram sua autodesignação, cujo significado na língua Aruaque é algo como "gente verdadeira" ou "povo verdadeiro". Essa mudança de etnônimo representou não apenas um distanciamento das associações externas negativas vinculadas ao termo *Salomã*, mas também uma reafirmação de sua autonomia cultural e etnolinguística frente às designações impostas por outros grupos.

Conflitos Ecológicos e Impactos na Biodiversidade

Diante disso, abordo o mapeamento topográfico do que classifico como um "contexto conflitivo". Início com um panorama sobre a biodiversidade e o meio ambiente na região da bacia do Rio Juruena, área que abriga a Terra Indígena Enawene Nawe. No decorrer da pesquisa, encontrei relatos de especialistas da área ambiental, que classificam a região como um espaço marcado por vulnerabilidade ecológica, agravada pela expansão de empreendimentos como hidrelétricas e o agronegócio. Dado que a construção de barragens e Pequenas Centrais Hidrelétricas (PCHs) alterou significativamente o fluxo dos rios, fragmentando o ecossistema aquático e comprometendo a ictiofauna. Esse impacto afeta tanto a subsistência quanto a realização do Yaokwa, ritual que depende de ciclos de pesca sistematicamente prejudicados pelas mudanças ambientais. Entre os fatores mais críticos estão a degradação dos recursos hídricos, a introdução de pesticidas e o desmatamento em larga escala, que agravam ainda mais esse cenário.

Nesse contexto, o impacto ambiental extrapola as questões ecológicas, adentrando o campo cultural, pois interfere diretamente na sustentabilidade da vida comunitária e na continuidade de práticas rituais essenciais para a organização cosmológica dos Enawene Nawe. Além disso, outro ponto que me chamou a atenção foi a análise das justificativas técnicas apresentadas pelos empreendedores das PCHs, como a alegação de que cachoeiras naturais limitam a migração de peixes, subestimando os efeitos cumulativos das barragens sobre os ecossistemas. Esses argumentos marcam assim uma desigualdade de poder nas negociações entre os grupos indígenas e os grandes projetos econômicos, mostrando como a visão desenvolvimentista frequentemente subjuga as consequências sociais e ecológicas para os grupos afetados.

Para corroborar esse argumento a pesquisa de Manuel Lopes Santos (2023) analisou os impactos das PCHs no Brasil. Apesar de serem classificadas como de baixo impacto ambiental e sujeitas a licenciamento simplificado, evidências científicas trazidas pelo autor mostram que as PCHs podem gerar impactos ambientais, sociais e biológicos significativos, especialmente quando são instaladas várias na mesma bacia hidrográfica, os Estudos de Impacto Ambiental (EIAs) frequentemente falham em considerar tais impactos de forma adequada. A pesquisa de Santos recomenda revisões nos critérios de licenciamento ambiental para incluir esses efeitos de maneira consistente. O autor argumenta assim que a avaliação dos impactos cumulativos e sinérgicos das PCHs no Brasil é insuficiente. Isto é, impactos cumulativos referem-se ao acúmulo de efeitos ao longo do tempo ou em uma região específica, causado por múltiplos projetos, enquanto impactos sinérgicos envolvem interações entre diferentes fatores que amplificam os efeitos negativos. Isso se deve visto que a ausência de metodologias adequadas para identificar e prever essas dinâmicas resulta em análises incompletas, comprometendo a eficácia do licenciamento ambiental. Como consequência, projetos hidrelétricos podem ser aprovados sem uma visão ampla de seus impactos ambientais e sociais a médio e longo prazo, gerando problemas para os ecossistemas e a vida social local.

Deste modo, a expansão das PCHs na Amazônia legal tem causado significativos impactos socioambientais, apesar de serem consideradas de baixo impacto pelas regulamentações. Estudos demonstram também que as PCHs geram perdas severas de conectividade nos rios, afetando peixes migratórios e consequentemente os habitantes locais que dependem desses recursos para sua subsistência (COUTO et al., 2021). Exemplos como a sub-bacia do rio Juruena evidenciam as ameaças aos grupos indígenas, como rituais sagrados impactados pela diminuição da ictiofauna. Deste modo, para um equilíbrio biossocial da região, as PCHs, muitas vezes planejadas sem considerar impactos cumulativos, precisam de uma revisão nos processos de licenciamento e maior transparência nos planejamentos energéticos.

Em outro relato, Francisco de Arruda Machado (2022), biólogo especializado em ecologia e meio ambiente, destacou que a interrupção das migrações reprodutivas dos peixes, causada pela construção das barragens, contribuiu para a extinção dos peixes no Rio Iquê. Essa situação obrigou os Enawene Nawe a comprar peixes de criadores situados a 180 km de distância. Consequentemente, a dependência de agentes externos para obter recursos

aumentou o consumo de alimentos industrializados e comprometeu sua autonomia como etnia.

Ao pesquisar sobre os impactos ecológicos na região do Rio Juruena, deparei-me com uma matéria publicada no blog *O Portal Pesca Amadora Esportiva*, de autoria de Wellerson Santana (3 de setembro de 2013). O caso relatado chamou minha atenção pela sua especificidade: o uso do cipó timbó pelos indígenas Enawene Nawe como técnica de pesca. O texto sugere a existência de um conflito entre indígenas, ribeirinhos e órgãos governamentais em torno do uso do timbó, mas essa configuração pode refletir mais uma tentativa de criar oposição entre os grupos do que um embate real no território.

A prática descrita consiste em lançar o cipó no rio, liberando um veneno natural que reduz a oxigenação da água, provocando a morte de peixes. Embora culturalmente importante para os Enawene Nawe, essa técnica gerou reações dos moradores ribeirinhos, que dependem da pesca para subsistência. Segundo Oziel Dalto, diretor da Associação dos Moradores do Distrito de Fontanillas, "um ato desse destrói tudo", referindo-se ao impacto ambiental e social da prática. Ele destacou também a insatisfação dos Rikbaktsa, conhecidos como "canoeiros", que utilizam o rio para pesca e, em ocasiões anteriores, tentaram impedir o uso do timbó pelos Enawene Nawe. Contudo, no episódio narrado pela reportagem, ocorrido em 2013, isso não foi possível, resultando na morte de milhares de peixes em lagoas do Rio Juruena.

Rogério Borges, representante da Colônia de Pescadores Profissionais Z-20 de Juína, comentou sobre acordos anteriores que propunham alternativas sustentáveis, como a piscicultura em tanques nas aldeias indígenas. No entanto, não há clareza sobre o cumprimento desses compromissos por parte do Ministério da Pesca e do município de Juína. Borges reconheceu o valor cultural do timbó, mas apontou seus impactos negativos, como a morte de alevinos, que comprometem o equilíbrio ecológico e a pesca futura.

Por outro lado, Antônio Carlos de Aquino, então Coordenador Regional da Funai em Juína, afirmou que a Funai não compactuava com práticas que pudessem configurar crimes ambientais e orientava os indígenas a evitarem o uso do timbó fora de suas terras. Apesar disso, ele admitiu que a Funai não tem controle total sobre onde e como os Enawene Nawe realizam seus rituais.

Esse caso não só levanta questões importantes sobre a relação entre práticas culturais e impactos ambientais, mas também ilustra como as narrativas podem moldar a percepção de conflitos. Mais do que um confronto direto entre grupos indígenas e ribeirinhos, o que se

observa é a tentativa de construir uma oposição que talvez não reflita integralmente o cotidiano das populações locais.

Em resumo, o conflito se desenrolou na narrativa que retrata a tensão entre a defesa dos Enawene Nawe de sua tradição cultural e os protestos dos ribeirinhos e Rikbaktsa, que criticaram o impacto ambiental e econômico do uso do timbó. Enquanto os órgãos ambientais e a Funai repudiam a prática, também há questionamentos sobre o descumprimento de acordos que poderiam oferecer alternativas sustentáveis aos indígenas. Assim, para maior clareza, segue abaixo um trecho da reportagem mencionada para ilustrar o caso:

> Moradores do Distrito de Fontanillas, distante cerca de 60 km de Juína, denunciaram na manhã dessa segunda-feira, 02 de setembro, uma agressão ao meio ambiente, supostamente praticada por indígenas da etnia Enawenê-Nawê, que após dois anos, voltaram a fazer uso do cipó denominado 'timbó nas águas do Rio Juruena nesse final de semana.
> A pesca com uso do timbó faz parte de um ritual sagrado dos Enawenê-Nawê. Uma vez utilizada, a planta possui um veneno e jogada no rio baixa a oxigenação da água, causando a mortandade dos peixes, que flutuam causando forte odor. (O Portal Pesca Amadora Esportiva 2023).

Minha intenção ao trazer essa questão é construir uma amostra do imaginário social da região, especialmente no que diz respeito às práticas dos Enawene Nawe e aos debates em torno do uso do cipó timbó.

A análise do caso envolve um conflito entre a preservação de uma prática cultural e os supostos impactos ambientais causados pela pesca com timbó. A prática, que faz parte da tradição dos Enawenes, resultou, na perspectiva do relato, na morte de peixes e na destruição de alevinos, afetando assim diretamente os moradores ribeirinhos e outros grupos indígenas, como os Rikbaktsa, que dependem do rio para sua subsistência.

O caso também aponta as dificuldades de regulamentação e fiscalização pelos órgãos governamentais, como o Ministério da Pesca e a Funai, que não conseguem implementar soluções eficazes. A proposta de substituir o timbó por práticas sustentáveis, como a criação de peixes em tanques, ainda carece de clareza em sua implementação, o que evidencia a fragilidade dos compromissos assumidos e a falta de controle sobre as práticas fora das terras demarcadas. Acredito que esse evento específico permite compreender melhor a dimensão do contexto conflitivo no qual o Yaokwa está inserido, em termos ecológicos. De acordo com o dossiê final elaborado pelo IPHAN, o uso do timbó ocorre em lagoas de médio e grande porte que, devido à seca, apresentam baixo nível fluviométrico (e, de preferência, sem ligação direta com grandes rios). Nessas circunstâncias, os Enawene Nawe fazem uso

do timbó – venenos/ictiotóxicos preparados a partir de cipós e cascas de árvores (IPHAN, 2018).

Entretanto, o dossiê e os documentos arquivados pelo IPHAN não estabelecem qualquer relação entre a integridade do ritual e o uso do timbó. O IPHAN tampouco afirma que o timbó não é necessário; ele simplesmente não se posiciona sobre essa questão, limitando-se a relatar que os Enawene Nawe ocasionalmente fazem uso dessa prática. Assim, a reportagem analisada não necessariamente aponta para um conflito pré-existente, mas para uma possível tensão que contrasta com essa ausência de posicionamento institucional. Isso ocorre porque o artigo apresenta uma acusação de que a prática cultural dos Enawene Nawe não é sustentável e prejudica outros habitantes locais em seus modos de vida. O objetivo aqui não é determinar se o uso do cipó timbó é ou não sustentável, tampouco se deve ser regulamentado, mas sim refletir sobre como a própria noção de preservação e ecologia pode ser conflitante, dependendo da esfera na qual é debatida.

Contexto político da Terra Indígena Enawene Nawe

Outro aspecto relevante no contexto conflitivo dos Enawene Nawe diz respeito à delimitação de sua Terra Indígena (TI), um aspecto que foi documentado pelo Instituto Socioambiental (ISA), cujos dados foram atualizados em 2024 e assim pude consultar livremente o material para delimitar a questão com base nos documentos do acervo do ISA. A TI foi homologada por decreto jurídico em 4 de outubro de 1996 e está inserida na Amazônia Legal, abrangendo parte da Faixa de Fronteira. Essa delimitação é particularmente significativa devido à sobreposição com unidades de conservação, como a Estação Ecológica Iquê, que ocupa 29,31% de sua área. Territorialmente, a TI se estende por três municípios de Mato Grosso: Comodoro (18,61%), Juína (53,13%) e Sapezal (29,14%), evidenciando a ampla presença territorial dos Enawene Nawe na região.

Do ponto de vista ambiental, a Terra Indígena Enawene Nawe apresenta uma diversidade em fauna e flora na qual a cobertura vegetal é predominantemente composta por savanas e florestas estacionais, com uma parcela mais expressiva do bioma Cerrado (86,78%) e, em menor escala, o bioma amazônico (13,22%). Além disso, sua localização geográfica é marcada pela abrangência quase total da bacia hidrográfica do Tapajós (95,24%), enquanto uma pequena parte se insere na bacia do Madeira (4,76%). Já no que

tange à gestão territorial, a administração da TI é coordenada pela Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI), por meio da Coordenação Regional Noroeste Mato Grosso, e pela Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai), vinculada ao Distrito Sanitário Indígena Cuiabá. Politicamente, a Associação Indígena Enawene Nawe representa os interesses do povo e, desde 2012, participa do programa "Renda Indígena — Programa Enawene Nawe".

Entretanto, devido a pressões externas como a exploração ilegal por garimpeiros e a expansão de fazendas para além dos limites legais, os limites dessa TI se veem em estado de ameaças recorrentes ao território. Além disso, o desmatamento vem se tornando uma preocupação crescente: enquanto até o ano 2000 foram desmatados 547 hectares, esse número saltou para 2167 hectares até 2023. Ademais, focos de calor e incêndios frequentes intensificam a degradação ambiental. Essas questões ressaltam a vulnerabilidade do território diante das pressões econômicas e sociais da região.

As informações apresentadas foram coletadas a partir da plataforma Terras Indígenas, vinculada ao Instituto Socioambiental (ISA), que disponibiliza um extenso acervo sobre os Enawene Nawe e outros povos indígenas. Uma pesquisa com a palavra-chave "Enawene Nawe" resultou em 198 registros, entre notícias (169), fotografias (21), documentos (8) e outros materiais. A análise sistemática desse acervo será fundamental ao longo desta dissertação para compreender os aspectos políticos e socioambientais que envolvem os Enawene Nawe. No presente capítulo, algumas dessas fontes serão utilizadas como base para discutir os desafios enfrentados por esse povo e as dinâmicas que permeiam a gestão de sua Terra Indígena.

Isto posto, trago o artigo "Estagnação maltrata índios", publicado em 29 de julho de 2006 pelo Adital, que denuncia a situação de impasse na regularização fundiária de diversas terras indígenas no Estado de Mato Grosso e começa a construir o imaginário local contemporâneo da situação conflituosa entre questões de demarcação e fundiárias. A matéria destacou que várias terras, como as dos povos Kayabi, Irantxe, Bororo, Guató, Chiquitano, Myky, Enawene Nawe e Apiaká, estiveram com seus processos de demarcação estagnados ou incompletos, o que impediu a plena posse e proteção desses territórios. Além disso, algumas terras, como as de Jarudori (Bororo) e Urubu Branco (Tapirapé), estão invadidas, enquanto outras, como Marãiwatsede (Xavante), foram ocupadas por invasores, limitando a circulação e o uso tradicional das terras pelos povos indígenas. O que o artigo traz como narrativa é que, apesar das operações policiais para combater o desmatamento, a extração ilegal de madeira e a poluição continuam a afetar a região, agravada pela expansão da

monocultura de soja, que comprometeu rios e recursos hídricos. Neste aspecto, o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), através de uma avaliação feita por bispos, religiosos e leigos, alertou para o risco de etnocídio e genocídio, caso o Estado brasileiro não tomasse medidas urgentes para resolver a questão das terras indígenas na região. Conforme o que li na Adital, a moratória de demarcação de terras, a utilização política dessas terras e a omissão do governo federal são apontadas como causas desse cenário de crise, e levou o CIMI a concluir que seria necessária uma intervenção imediata do Estado para garantir a sobrevivência e os direitos desses povos.

Escolhi essa notícia como introdução pois ela demarca que as tensões regionais sobre território são amplamente marcadas por esses agentes acima nomeados: representantes do agronegócio; interesses desenvolvimentistas; instâncias governamentais, ongs e instituições missionárias, representantes indígenas. Além do fator de que demarcação de TI no Brasil é uma pauta mutável — a demarcação não necessariamente assegura os direitos à terra na prática, o usufruto da terra e a permanência no local de origem são demandas constantes pelos povos indígenas da região do Mato Grosso.

A Criação da Terra Indígena Enawene Nawe e o Pedido de Indenização pelos Proprietários de Terras

Para seguir adiante, mas ainda sobre a questão da Terra Indígena, é necessário voltar um pouco no tempo e compreender como se deu a demarcação inicial desse território. Inicialmente, é fundamental considerar que a Lei nº 5.371, de 1967 instituiu a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI), conferindo-lhe a responsabilidade de proteger os povos indígenas e suas terras. Posteriormente, o Decreto nº 92.470, de 1986, detalhou as funções da FUNAI na defesa dessas áreas, formando, junto à lei anterior, a base legal para a preservação dos direitos e territórios indígenas.

Foi nesse contexto que, em 1978, a FUNAI adotou medidas para proteger as terras indígenas no Mato Grosso, em resposta às invasões ilegais que ameaçavam diretamente os povos locais. Naquele mesmo ano, o chamado Decreto de Emancipação propunha retirar dos povos indígenas seu status legal diferenciado, submetendo-os às mesmas leis aplicáveis ao restante da população. Poliene Bicalho (2019), em seu artigo, explora como a sociedade civil

organizada, junto ao protagonismo indígena em ascensão, resistiu a essa proposta, destacando esse episódio como um marco do Movimento Indígena no Brasil.

Segundo Bicalho, a oposição ao autoritarismo estatal naquele momento consolidou um segundo marco fundador desse movimento, após a luta pelos direitos constitucionais. Um dos elementos centrais dessa resistência foi o documento *Histórico da Emancipação,* publicado em 1979 pela Comissão Pró-Índio de São Paulo. Essa publicação reúne dados e relatos detalhados sobre o contexto político da época, denunciando os riscos associados ao decreto e evidenciando o impacto que a medida teria sobre as comunidades indígenas. O documento foi amplamente utilizado como instrumento de mobilização e articulação, tanto entre os próprios povos indígenas quanto na sociedade civil, tornando-se um registro histórico fundamental para compreender as tensões e os embates políticos da época.

A análise de Bicalho também recorre a documentos do Arquivo Nacional, que complementam o *Histórico da Emancipação* ao evidenciar como o projeto político buscava homogeneizar a população brasileira em detrimento das diversidades culturais e sociais. Esses registros demonstram que a tentativa de desconsiderar as especificidades dos povos indígenas não apenas ameaçava sua autonomia, mas também evidenciava a postura autoritária do Estado naquele período. Assim, esses episódios e os documentos que os narram foram cruciais para o fortalecimento da organização indígena e para a consolidação de sua luta pela preservação de direitos.

O que Bicalho traz para o argumento aqui é a ideia de que a oposição ao autoritarismo estatal naquele momento consolidou um segundo marco fundador desse movimento, após a luta pelos direitos constitucionais. A autora conclui que ignorar as especificidades culturais, sociais e históricas dos povos indígenas, como pretendia o decreto, seria um grave equívoco estatal, ameaçando a autonomia e a diversidade dessas etnias. Essa análise é sustentada por fontes históricas, como o documento *Histórico da Emancipação* (1979), da Comissão Pró-Índio de São Paulo, e registros do Arquivo Nacional, que elucidam as repercussões desse projeto político e seu impacto na organização indígena e na defesa de seus direitos.

O artigo discute ainda a tensão entre o tratamento igualitário como cidadãos e a preservação da identidade indígena, destacando que esta última implica o direito à diferença. No contexto da proposta de emancipação de 1978, previa-se a concessão de propriedade individual das terras indígenas às comunidades consideradas “maiores de idade” do ponto de vista jurídico. Essa medida buscava retirar dos indígenas o status de proteção especial do Estado, tratando-os como cidadãos comuns. Contudo, essa abordagem desconsiderava os

interesses dos próprios povos indígenas, que valorizavam a autonomia coletiva e o reconhecimento de sua identidade cultural distinta, em vez de uma assimilação individualista.

A chamada "maioridade legal" é apresentada como um conceito que, em vez de promover direitos, representava a desproteção e a perda da diversidade étnica. A proposta, ao desvincular os indígenas das condições de tutela, os colocava em posição de vulnerabilidade, enquanto suas terras se tornavam suscetíveis à exploração e especulação econômica. Para líderes indígenas, como Daniel Pareci, essa ideia foi vista como uma "arma mortífera", já que a emancipação resultaria na fragmentação de suas comunidades e no enfraquecimento de suas culturas. O artigo ressalta ainda a oposição de antropólogos, igrejas e movimentos sociais, que identificaram na proposta uma tentativa de integração forçada, contrária à luta indígena por respeito à diferença e à autonomia.

No cenário histórico da década de 1970, em que a abertura política no Brasil começava a ganhar forma, as vozes indígenas emergiram com mais força, lutando pela preservação de suas culturas e territórios. Nesse período, a proposta de emancipação é interpretada como um reflexo dos interesses do regime militar e do desenvolvimento econômico, mais do que uma iniciativa voltada ao bem-estar dos povos indígenas. Sem a proteção estatal, essas comunidades ficariam mais expostas à marginalização, enquanto suas terras perderiam o significado cultural e espiritual ao serem inseridas no mercado.

O texto conclui que essa "falsa emancipação" visava, na prática, atender aos projetos do regime militar, subordinando os indígenas ao sistema econômico dominante. Entretanto, a resistência a essa proposta foi fundamental para a inclusão de garantias específicas na Constituição de 1988, como o direito às terras tradicionalmente ocupadas e o usufruto exclusivo de suas riquezas naturais. Esse marco constitucional reforçou a importância da proteção estatal e da ação da FUNAI na preservação dos direitos indígenas.

Finalizado o contexto da década de 1970, apresentado com base na análise de Poliene Bicalho, utilizei esse panorama em meu texto para situar o cenário da época em relação às políticas indigenistas e às tensões entre a proteção estatal e as propostas assimilacionistas. A partir daqui, passo a abordar diretamente os caminhos de incorporação dos Enawene Nawe às categorias estabelecidas pelo Estado brasileiro, explorando os mecanismos, desafios e transformações envolvidos nesse processo.

A antropóloga Ana Paula Ratto de Lima Rodgers (2014) traçou uma genealogia do caminho que os Enawene Nawe percorrem até sua atual incorporação nas categorias oficiais

do Estado. Em sua tese de doutorado, a autora apresenta a narrativa dos Enawene Nawe sobre sua ocupação do Médio Juruena como uma presença ancestral, sem registros de migração e profundamente vinculada ao território. A pedra mítica de Hoyrawinalo, situada às margens do rio Papagaio, ocupa um papel central em sua cosmologia, simbolizando tanto a origem do grupo quanto sua diferenciação em relação aos Paresi. Embora compartilhem com os Paresi uma história ligada à pedra, os Enawenê-Nawê estabeleceram-se em um território distinto.

Antes do contato oficial em 1974, o grupo vivia em múltiplas aldeias, mas essa organização social mudou após o contato, concentrando-se em uma única aldeia. Com o passar do tempo, os Enawenê-Nawê se recuperaram demograficamente, ultrapassando 600 indivíduos em 2012. Eles preservam práticas tradicionais fundamentais para sua identidade, como o sistema matrilocal de residência e rituais que estruturam parentesco e alianças. A etnia se caracteriza por uma pluralidade de grupos exogâmicos com línguas e costumes próprios, influenciados por vizinhos como os Nambiquara. Apesar das raízes comuns com os Paresi, a identidade Enawenê-Nawê é distinta, marcada por uma organização social complexa e por dinâmicas internas de disputas e distinções.

Conhecidos historicamente como Salomã, esse nome foi usado até os anos 1980, refletindo a inter-relação cultural e as transformações que ocorreram após o contato com a Missão Anchieta. A história dos Enawene Nawe é resultado de interações interétnicas intensas, com influências de Paresi, Nambiquara e Tupi-Mondé. Essa rede de relações moldou sua identidade contemporânea, reforçando a complexidade de sua organização social e cultural.

Tendo esse relato de Rodgers em mãos fui atrás de documentos que marcassem o que achei de "incorporação oficial às categorias do Estado" e assim o meu primeiro achado foi o *Relatório IV, Volume 5*, elaborado pela Fundação Instituto de Pesquisas Econômicas (FIPE), em outubro de 1984, e foi obtido no acervo do Instituto Socioambiental (ISA) por meio de uma pesquisa utilizando a palavra-chave "Salumã". O documento incluiu três estudos específicos: o estudo sobre a Área Indígena Enawene Nawe (Salumã), de autoria de Rinaldo Sérgio Vieira Arruda; a Avaliação da Situação Pareci e Umutina, desenvolvido por Abel de Barros Lima; e o estudo sobre os Nambiquara do Veado Preto — A.I. Tubarão Latunde, realizado por Betty Mindlin. Este relatório reúne dados de pesquisa de campo realizada em julho e entre setembro e outubro de 1984, no âmbito do GT instituído pela FUNAI pela Portaria nº 1766/E, de 19/09/84, com o objetivo de definir os limites da área

indígena Salumã. Além disso, incorpora informações de outros estudos conduzidos por GTs anteriores (Portarias nº 630/E de 22/10/79 e nº 357/P de 09/07/81), pesquisas do antropólogo Pe. Meliá, que viveu dois anos com os indígenas, e registros históricos disponíveis sobre o grupo.

De acordo com o relatório antropológico[15] contido no documento acima mencionado, os Salumã são pouco mencionados na literatura etnográfica, mas as referências existentes confirmam sua presença histórica na região. Fontes como a "Corografia Brasílica" (1817), de Pe. Aires Casal, e relatos de Rondon e Roquette Pinto, também mencionados por Rodgers, indicam sua ocupação nas margens do rio Juruena e adjacências. Inicialmente, foram classificados como um grupo Nambiquara, mas pesquisas posteriores, incluindo as do Pe. Meliá, esclareceram sua identidade distinta. — Segundo a tradição oral, os Salumã se originaram de uma pedra no rio Papagaio e se expandiram pelos rios Juruena, Aripuanã e Juína. Entraram em conflitos com grupos como os Rikbaktsa e os Cinta-Larga, com registros de conflitos, incluindo uma perda significativa de 59 homens contra os Cinta-Larga há cerca de 25 anos. Seu território tradicional abrangia, ao norte, das cabeceiras do rio Aripuanã até o rio Tenente Marques, incluindo áreas como a atual Reserva Ecológica Iquê; ao sul, as áreas dos rios Juruena, Papagaio e Sapezal; à oeste, o rio Tenente Marques; e à leste, os rios Juruena e Papagaio. Essa região coincide parcialmente com áreas protegidas atuais, como o Parque Indígena do Aripuanã.

O relatório antropológico em questão também relatou que após o primeiro contato em 1974, os Salumã inicialmente interagiam pacificamente com a população regional, realizando incursões não violentas em propriedades próximas para obter o que precisavam. Para atender à curiosidade dos indígenas sobre o mundo dos brancos, o irmão Vicente e o Pe. Thomáz de Aquino levaram líderes indígenas a Cuiabá, o que satisfez sua curiosidade e reduziu pedidos de novas saídas. Também foram promovidos encontros pacíficos com outros povos indígenas, como Menku, Pareci, Rikbaktsa, Nhambiquara e Cinta-Larga, incluindo a reconciliação com antigos inimigos em 1981. Os contatos regulares restringiram-se à presença do irmão Vicente, de atendentes de enfermagem (como Terezinha e Dorothea), do Pe. Meliá e de equipes da FUNAI. Eventuais visitas amistosas foram feitas à família do administrador da Fazenda Juruena. Apesar disso, os Salumã temiam os efeitos predatórios das frentes de expansão agropecuárias e desenvolvimentistas, como desmatamentos e

[15] Não consegui identificar a autoria, mas como se trata de um documento antigo, acredito que seja difícil a existência de um arquivamento completo e sistemático do processo.

estradas próximas ao seu território. Em agosto de 1978, relataram à Missão Anchieta[16] (Processo nº 292/78) invasões próximas à Reserva Ecológica Iquê e encontraram e depredaram um acampamento de trabalhadores, seguindo picadas[17] que invadiam suas terras. Em setembro do mesmo ano, identificaram outra invasão nas margens do rio Olouiná e, ao seguirem o rastro, confrontaram os invasores, resultando na morte de dois e ferimentos graves em outros dois. Esse conflito marcou o primeiro enfrentamento direto após dez anos de contato pacífico, causado pela ausência do reconhecimento oficial dos limites de seu território.

Todavia, conforme consta do Processo nº 0292/78, referente aos Salumã, houve diversas propostas para a interdição de sua área indígena. Em 20 de junho de 1978, a Missão Anchieta apresentou a primeira proposta formal de interdição. No mesmo ano, em agosto, o governo do estado de Mato Grosso doou à Secretaria Especial do Meio Ambiente (SEMA) uma área de 210.000 hectares, dos quais 56.000 hectares se sobrepunham à proposta da Missão Anchieta. Assim, para solucionar a sobreposição, a FUNAI instituiu, pela Portaria nº 630/E de 22 de outubro de 1979, o primeiro Grupo de Trabalho (GT), composto por representantes da FUNAI, SEMA e Missão Anchieta. As conclusões desse GT foram: a área sobreposta FUNAI/SEMA deveria integrar a área indígena; a área proposta pela Missão Anchieta deveria ser ampliada para incluir as terras além do rio Olouiná, com limite na divisa da Fazenda Londrina e seguindo os limites naturais do rio Preto. Essas conclusões foram aceitas pela FUNAI e pela SEMA em reunião de 1º de fevereiro de 1980.

Posteriormente, um segundo GT foi criado pela Portaria nº 1057/E de 30 de julho de 1981 para realizar estudos finais sobre os limites da área indígena Salumã. Esse GT manteve a proposta de interdição do GT de 1979, com a modificação no limite noroeste, estendendo os limites da Fazenda Londrina até próximo ao rio Olouiná. O relatório elaborado pelo antropólogo Arthur Nobre Mendes apontou, no entanto, a precariedade de informações disponíveis sobre a organização social, econômica, política e religiosa dos Salumã, o que dificultava a definição precisa dos limites da área. Mendes recomendou que, naquele momento, a prioridade fosse a interdição da área. As equipes da FUNAI propuseram a interdição de cerca de 640.000 hectares com o objetivo de atrair os Salumã para a área. Além disso, argumentaram que os Salumã já ocupavam uma parte da reserva indígena Nhambiquara, que fica acima da linha telegráfica (uma linha que originalmente demarcava

[16] Atual OPAN

[17] No contexto, "picadas" refere-se a trilhas estreitas abertas na mata, utilizadas como vias de entrada ou passagem, geralmente por invasores. Trata-se, assim, de caminhos rudimentares que cortam a vegetação.

a fronteira entre áreas habitadas por indígenas e outras áreas). Em 1980, o Pe. Thomaz de Aquino Lisboa, da Missão Anchieta (MIA), apresentou uma nova proposta de interdição. Ele discordou das propostas anteriores da FUNAI, pois acreditava que elas não incluíam importantes áreas de cultivo usadas pelos indígenas. De acordo com o Pe. Thomaz, a área a ser interditada deveria ser maior, abrangendo cerca de 690.000 hectares, para garantir que as necessidades de cultivo dos indígenas fossem atendidas.

Com base nessa e em outras propostas, o Chefe do Departamento de Identificação e Delimitação (DID/DGPI) encaminhou um relatório datado de 7 de julho de 1982 (referente ao Processo FUNAI/BSB/0292/78). Nesse documento, foi proposta a interdição da área de acordo com a sugestão da Missão Anchieta, representada no mapa anexo com sublinhado amarelo. No relatório, o Chefe do DID/DGPI afirmou na página 131 do processo: *"Depreende-se na leitura dos documentos disponíveis na FUNAI que a Missão Anchieta está mais habilitada a informar sobre os interesses dos índios Salumã."*

Já em relação aos limites com a Fazenda Londrina, o relatório elaborado por Dolores Cornélia Pierson, Assessora do DGPI, identificou inconsistências. Segundo as folhas 176 e 177 do processo, as coordenadas apresentadas na Certidão Negativa emitida em 20 de março de 1978, a pedido da Fazenda Londrina, não correspondiam à plotação[18] no mapa fornecido pelo interessado. O relatório destacou a necessidade urgente de retificar essa Certidão Negativa. Assim, respondendo ao pedido de esclarecimento sobre a localização da sede da Fazenda Londrina, seus limites e a área de ocupação pelos indígenas, a Missão Anchieta informou, em carta de 15 de março de 1983, que: "Não existe um picadão que marque o limite da fazenda com a área indígena, nem há sede na fazenda, sendo que a área nunca foi efetivamente ocupada. Os limites da fazenda são definidos pela área de ocupação indígena, que se estende até o córrego Anasseuiná. Essa última informação foi confirmada em visitas realizadas à área de acordo com o que consta no relatório."

Assim, em sequência, na data de 11 de setembro de 1984, ocorreu um encontro na sede da Fazenda Juruena entre o Titular da 5ª Divisão Regional (5ª D.R.), o Pe. Thomaz de Aquino e o Irmão Vicente Cañas. Nesse encontro, motivado pelos acontecimentos já descritos, que culminaram na morte de duas pessoas, discutiu-se a necessidade urgente de definir a área Salumã. Como resultado, o Titular da 5ª D.R. solicitou a formação imediata de um Grupo de Trabalho (GT). O Titular da 5ª D.R. apresentou o resultado dessa conversa

[18] "Plotação" refere-se ao ato de demarcar ou dividir áreas de terra, geralmente com a intenção de ocupação — muitas vezes de maneira informal ou irregular. Pode envolver marcações no solo, abertura de trilhas ou outros indícios físicos de posse.

como uma nova proposta da Missão Anchieta para a definição da área (Fls. 225 do processo FUNAI/BSB/0292/78). Contudo, representantes da Missão afirmaram que se tratava apenas de uma conversa informal sobre possibilidades, e não de uma proposta oficial.

Partindo dessa situação, os membros do GT reuniram-se em Cuiabá para buscar uma proposta de definição da área que atendesse a todos os interessados. Conforme relatado, os Enawene Nawe (Salumã) ocupavam parte da área Nhambiquara, toda a região anteriormente indicada pelos GTs e uma grande porção da área destinada à Estação Ecológica Iquê. Essa última abrange as cabeceiras dos córregos Anasseuiná, Cauinara, rio Olouiná e Joaquim Rios, cuja importância para os indígenas só foi constatada em 1983 (conforme carta da Missão Anchieta à Presidência da FUNAI, datada de 15/03/83, Fls. 194-195).

De acordo ainda com o mesmo documento de 1984 a área da Estação Ecológica Iquê (SEMA), criada pelo Decreto nº 86.060 de 02/06/81, nunca foi efetivamente ocupada, com apenas uma casa sede, um campo de pouso e um posto de vigilância construídos na margem da rodovia AR-1. Deste modo, durante uma reunião em Cuiabá, o representante da SEMA informou que o plano de ocupar a área e iniciar pesquisas seria adiado em função dos conflitos recentes, aguardando a definição territorial. Visto que na primeira visita aos Enawene Nawe, em julho de 1984, observou-se a urgência e preocupação dos indígenas com o reconhecimento de seu território. Demonstraram profundo conhecimento dos acidentes geográficos locais, desenhando rios e córregos na areia para indicar os limites mínimos necessários à sua sobrevivência cultural. Essa familiaridade também se refletiu na pronta reação quando esses limites foram violados.

O processo de demarcação, conforme os requerentes, não levou em consideração os títulos de propriedade e a ocupação legítima que havia na região, o que resultou na surpresa e no prejuízo para os donos das terras, que alegam não terem sido consultados adequadamente. De acordo com o documento formalizado em 15 de janeiro de 1996, os proprietários exigiram uma indenização pela perda da terra, com base no artigo 20 da Constituição Federal, que garante a indenização justa aos proprietários afetados pela criação de terras indígenas.

Trago esse caso aqui pois exemplifica o conflito jurídico e social entre a demarcação de terras indígenas e os direitos de propriedade privada. A alegação dos proprietários é de que a demarcação foi realizada de forma inadequada, sem levar em conta as leis que regem a propriedade privada e sem a compensação devida, conforme garantido pela Constituição. Esses exemplos refletem a tensão entre o direito à terra, garantido aos indígenas pela

Constituição de 1988, e os direitos de propriedade, que causam atrito quando se trata da demarcação de territórios indígenas. Em ambos os casos, a atuação da FUNAI é de mediação entre os interesses dos atores, tanto para garantir os direitos indígenas quanto para mediar as disputas envolvendo o território. Contudo, como apontam os documentos, muitas vezes o processo de demarcação é visto como problemático, com os proprietários alegando que não foram adequadamente consultados ou compensados pela perda de suas terras. Deste modo, essa dinâmica é fundamental para entender as questões territoriais no Brasil e as especificidades que surgem quando o reconhecimento de terras indígenas colide com as atividades econômicas e interesses privados.

Em continuidade deste tema em um outro documento datado de 15 de janeiro de 1996, que foi elaborado pelos requerentes, que são pessoas físicas e jurídicas que adquiriram a "GLEBA IQUÊ", e foi endereçado ao Ministro da Justiça da República Federativa do Brasil, na época. Com objetivo de expor os argumentos dos requerentes sobre a criação da Reserva Indígena Enawene Nawe, questionando o processo de criação da reserva e solicitando uma indenização pelo valor da terra que foi transferida para os indígenas, conforme a legislação vigente. Os requerentes adquiriram, através de escritura pública, a área denominada "GLEBA IQUÊ", com 33.804 hectares, e posteriormente fizeram vendas e desmembramentos da área para outros indivíduos. No entanto, os requerentes alegaram que, em 1991, a área da Gleba Iquê foi incorporada à Reserva Indígena Enawene Nawe e por conseguinte a FUNAI impediu o acesso dos proprietários à área. Essa reserva foi oficialmente criada através da Portaria nº 676, de 27 de junho de 1991, e da Portaria nº 464, de 13 de setembro de 1991, FUNAI. Essas portarias estabeleceram os limites da terra indígena, o que afetou diretamente as propriedades dos requerentes, já que suas terras passaram a fazer parte da nova área destinada aos Enawene Nawe. Assim, a criação da Terra Indígena Enawene Nawe gerou um impedimento de acesso para os proprietários da Gleba Iquê, que foram surpreendidos pela inclusão de suas terras na nova reserva. Os requerentes argumentam que, quando adquiriram a Gleba Iquê, não havia qualquer indicação de que aquela área fosse parte de um território indígena, e que os Enawene Nawe não estavam presentes na região na época da aquisição, conforme afirmavam também os documentos de venda e registros de posse. Além disso, a presença de não-indígenas, como os próprios proprietários, era bem estabelecida na área, o que refutaria a ideia de que se tratava de um território tradicionalmente indígena.

O documento reflete um conflito entre a proteção dos direitos territoriais indígenas e os direitos de propriedade privada. Trata-se de uma contestação jurídica que questiona a legalidade da criação da reserva em uma área previamente comprada e ocupada de boa-fé pelos requerentes. Além disso, o pedido de indenização, fundamentado na Constituição e no Decreto nº 1.775/1996, visa compensar a perda de propriedade resultante de uma ação governamental que afetou a posse da terra. Esse tipo de documento é importante para entender como disputas sobre terras indígenas são tratadas legalmente, incluindo questões de indenização, propriedade e reconhecimento territorial.

Assim, os argumentos que sustentam o conflito pelo lado dos requerentes é que a FUNAI, ao realizar a demarcação, não teria feito um levantamento adequado sobre a documentação de posse das terras da Gleba Iquê. Segundo os requerentes, a FUNAI desconsiderou os títulos de propriedade e a posse regular dos proprietários, e não teria investigado devidamente a presença de posseiros legítimos na área. Eles afirmavam que a demarcação não se baseou em uma ocupação histórica ou imemorial dos Enawene Nawe na região, mas sim em um processo que teria deslocado o grupo indígena para aquela área, provavelmente como parte de uma nova reserva, sem uma justificativa clara para a mudança de território.

Os requerentes contestaram também o parecer antropológico elaborado por Artur Nobre Mendes, datado de 17 de junho de 1991, que alegou que os Enawene Nawe estavam retornando às suas terras após terem sido expulsos pelos Cinta Larga, um outro grupo indígena da região. Os proprietários contestam essa alegação, afirmando que a presença de indígenas na Gleba Iquê nunca foi registrada por eles durante o período em que possuíram a terra. De acordo com os documentos apresentados, a área estava habitada por não-indígenas e não foi considerada parte de qualquer reserva indígena antes da criação da Terra Indígena Enawene Nawe.

Diante dessa situação, os proprietários da Gleba Iquê entraram com um pedido de indenização pela perda de suas terras, baseando-se no artigo 20 da Constituição Federal, que garante a indenização justa aos proprietários afetados pela criação de terras indígenas. Eles reivindicam o pagamento de uma indenização de R$226,77 por hectare, conforme estipulado pelo INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária) para a avaliação das terras. O pedido foi formalizado em um documento datado de 15 de janeiro de 1996 e argumentava que a criação da Terra Indígena Enawene Nawe, dez anos após a aquisição da

Gleba Iquê, foi irregular, pois não houve qualquer processo de consulta ou compensação aos proprietários que foram afetados pela demarcação.

Deste modo, a história da Gleba Iquê exemplifica o conflito entre o direito à propriedade privada e a demarcação de terras indígenas, que muitas vezes resulta em disputas judiciais, especialmente quando a terra demarcada é posteriormente considerada parte de uma reserva indígena. O pedido de indenização visou, segundo esses proprietários, corrigir o que os requerentes consideravam uma injustiça pela perda de sua propriedade, sem a devida compensação, após a criação da Terra Indígena Enawene Nawe.

Seguindo a reconstrução desses atritos, com mais detalhes, em 12 de fevereiro de 1993, Camilo Carlos Óbici, um agrimensor e agricultor, submeteu um requerimento formal ao Ministério da Justiça, no qual expôs a situação envolvendo a Gleba São Jorge, localizada no município de Campo Novo do Parecis, em Mato Grosso. O proprietário da gleba contava com uma área de 187.495,70 hectares e questionava a intervenção da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), que, por meio da Portaria PP/3.544 de 19 de outubro de 1987, havia iniciado o processo de interdição de terras nos municípios de Juína, Diamantino e Vila Bela de Santíssima Trindade para fins de demarcação de terras indígenas. Essa medida, segundo Óbici, afetou diretamente sua propriedade e outros terrenos vizinhos. O requerente alegava que sua Gleba São Jorge nunca foi uma área de habitação ou circulação indígena, uma vez que, segundo documentos oficiais e pareceres técnicos, como o Ofício nº 015/85 da FUNAI, datado de 30 de janeiro de 1985, não havia registros de presença indígena na região, especialmente à margem direita do Rio Juruena, onde se localizava sua propriedade. De fato, o parecer de 18 de outubro de 1985 sobre a área indígena Salumã afirmou que os Nambikwara, grupo que poderia ser relacionado à área, nunca ultrapassou o Rio Juruena.

Com base nesses documentos, Óbici avançou no desenvolvimento da Gleba São Jorge, abrindo estradas, desmatando a área e iniciando um projeto de agrovila. Contudo, em 1991, a FUNAI, com base na Portaria nº 486, homologada em 11 de setembro de 1991, e publicada em 16 de setembro de 1991, delimitou oficialmente as terras indígenas no lado direito do Rio Juruena, abrangendo parte da Gleba São Jorge, o que gerou uma paralisação no desenvolvimento do projeto. Assim, Óbici questionou a falta de novas vistorias e estudos técnicos sobre a área antes da homologação, além da ausência de indígenas na região afetada. Para ele, a FUNAI havia feito uma demarcação de forma irregular, sem respeitar a possessão legal de sua terra e sem considerar os impactos sociais e econômicos gerados pela intervenção na região. Ele também argumentou que, após a publicação da portaria,

funcionários da FUNAI começaram a trazer indígenas de outras regiões para justificar a ocupação da área, um movimento que ele classificou como “falsa alegação”. A defesa de Óbici, com base no Decreto nº 94.945 de 23 de setembro de 1987, solicitava que a área da Gleba São Jorge fosse excluída da demarcação da reserva indígena Salumã, devido à falta de presença indígena no local e ao impacto sobre o desenvolvimento econômico na região. Deste modo, Óbici requiriu que fosse feita uma reavaliação da área e que a Portaria nº 3.544 fosse suspensa até que um estudo mais detalhado fosse realizado.

O conjunto de documentos analisados, composto por correspondências datadas entre 1985 e 1993, reflete a disputa sobre a posse da Gleba São Jorge, localizada no estado de Mato Grosso. O caso envolve o requerente Camilo Carlos Óbici, agricultor e topógrafo, que reivindicou a exclusão de sua propriedade das áreas interditadas pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Óbici argumentava que a área em questão não apresentava presença indígena, fundamentando sua solicitação em correspondências e documentos institucionais.

Em 30 de janeiro de 1985, a FUNAI respondeu a Óbici, informando que a Gleba São Jorge não era considerada uma área indígena legalmente reconhecida por decreto ou portaria, e que não havia aldeias ou perambulações indígenas na região, com exceção da Reserva Indígena Nambikwara, situada do outro lado do Rio Juruena. A resposta tinha o objetivo de tranquilizar o requerente quanto à legalidade da posse de suas terras. Esse posicionamento institucional reflete a tentativa de reforçar o controle governamental sobre as terras e de validar as reivindicações de Óbici, sem reconhecer os aspectos históricos ou culturais relacionados às populações indígenas que poderiam ter ocupado ou utilizado a área.

Ainda em 1985, a FUNAI elaborou um parecer para o GT 88.118/83, que reafirmava a ausência de indígenas na Gleba São Jorge. Essa análise, baseada em estudos técnicos de 1984, indicava que não havia registros de “sítios sagrados” ou de “perambulações indígenas” na região. Entre os responsáveis pelo parecer, destacava-se o antropólogo Rinaldo Arruti. Tal abordagem ilustra a maneira como as questões territoriais indígenas eram tratadas no período, priorizando critérios técnicos e burocráticos e frequentemente ignorando a dimensão simbólica, histórica e cultural das terras para as comunidades indígenas.

Nos anos subsequentes, Camilo Óbici expressou estranhamento em relação à Portaria nº 3.544/87, que determinava a interdição da Gleba São Jorge, alegando a inexistência de indígenas na área. Ele argumentava que a decisão se baseava em informações incorretas e solicitava sua revisão, apresentando documentos que evidenciavam o desenvolvimento local, como o loteamento da Gleba São Jorge e a criação da Cooperativa Agrícola do Juruena

(COAJU), em operação desde 1986. A queixa de Óbici exemplifica o conflito entre as políticas públicas de proteção territorial indígena e as demandas econômicas e agrárias de colonos, que buscavam consolidar a posse de terras por meio de atividades de desenvolvimento agrícola.

O papel da FUNAI nesse processo evidencia sua atuação como mediadora entre as demandas das populações indígenas e os interesses do setor agropecuário e da ocupação territorial. Inserida em um contexto de políticas estatais voltadas para a regularização fundiária e a expansão econômica, a instituição frequentemente adotou critérios administrativos que priorizavam a titulação de terras para atividades produtivas. A não identificação de "sítios sagrados" ou "perambulações indígenas" em determinados processos resultou na desconsideração de aspectos culturais e sociais relevantes para os povos indígenas, o que impacta no reconhecimento de seus direitos territoriais. Cabe ressaltar que a análise apresentada neste trabalho se baseia em uma leitura pessoal do modelo de gestão da FUNAI, a partir da interpretação de documentos e pareceres disponíveis. Não se trata de um posicionamento oficial da instituição, mas de uma reflexão crítica sobre as práticas observadas em determinados momentos históricos, levando em consideração a forma como a FUNAI se posicionou em relação aos direitos territoriais das populações indígenas no contexto da política fundiária.

O caso envolvendo a Gleba São Jorge, localizada no estado de Mato Grosso, ilustra um complexo cenário de disputas fundiárias que se desenvolveram entre 1985 e 1993. Trata-se de um embate entre interesses privados e públicos, com a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) desempenhando um papel central como mediadora nas questões de demarcação territorial e proteção de direitos indígenas. A análise das correspondências e pareceres técnicos evidencia uma abordagem pragmática e burocrática, na qual a presença indígena foi sistematicamente negada com base em critérios técnicos de "ocupação" e "perambulações", desconsiderando as formas tradicionais de relação dos povos indígenas com suas terras, frequentemente ausentes nos registros administrativos convencionais.

O requerente, Camilo Carlos Óbici, agricultor e topógrafo, questionava a interdição de sua propriedade, alegando a ausência de populações indígenas na região e apresentando evidências de desenvolvimento agrário e colonização, como o loteamento da Gleba São Jorge e a criação da Cooperativa Agrícola do Juruena (COAJU). Em resposta, a FUNAI inicialmente reconheceu que a área não era considerada uma "terra indígena legalmente reconhecida" e que não havia aldeias ou registros de presença indígena no local. No entanto,

a emissão da Portaria nº 3.544/87, que interditou a área para fins de proteção territorial indígena, gerou questionamentos sobre a coerência das políticas de demarcação e os critérios utilizados para tais decisões.

Os documentos analisados revelam um conflito mais amplo entre os interesses agrários e as políticas públicas de reconhecimento territorial indígena. Por um lado, agricultores e colonos investiam na expansão agrícola e na regularização fundiária, visando consolidar suas posses e promover o desenvolvimento econômico da região. Por outro lado, a FUNAI buscava assegurar os direitos indígenas, frequentemente enfrentando críticas sobre a insuficiência de suas ações em reconhecer e proteger de forma efetiva as relações culturais, simbólicas e sociais dos povos indígenas com seus territórios ancestrais.

Esse embate reflete as tensões históricas das políticas de colonização no Brasil, marcadas por práticas institucionais que priorizavam a ocupação territorial e a produção agrícola em detrimento dos direitos indígenas. A visão institucional da FUNAI, ao enfatizar a ausência de "sítios sagrados" ou de "perambulações indígenas", reproduzia uma lógica colonialista, ignorando os modos de vida das comunidades indígenas e a importância das terras em seus sistemas culturais e espirituais.

O caso também destaca os impactos sociais e políticos das disputas fundiárias no Mato Grosso, incluindo episódios de conflito direto, como a presença de grileiros e relatos de violência associada à disputa pela terra. A atuação de órgãos estaduais, como o Instituto de Terras de Mato Grosso (INTERMAT), é mencionada nos documentos, evidenciando atrasos e sobreposições em processos de regularização fundiária, que intensificaram os conflitos locais.

Além de revelar os desafios administrativos e jurídicos no reconhecimento de direitos territoriais, a análise etnográfica desse caso permite compreender as consequências culturais e sociais dessas disputas, frequentemente invisibilizadas no discurso oficial. A reconstrução histórica, embora limitada pela condição fragmentada e danificada dos documentos disponíveis, oferece uma visão abrangente sobre os embates de poder, interesses econômicos e direitos indígenas em um dos contextos mais emblemáticos da luta fundiária brasileira.[19]

[19] https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/contestacao-demarcacao-da-ti-enawene-nawe
https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/contestacao-demarcacao-da-ti-enawene-nawe-0
https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/contestacao-demarcacao-da-ti-enawene-nawe-1

Conflitos políticos contemporâneos

Para seguir adiante, examinei os conflitos políticos que surgiram ao longo da trajetória dos Enawene Nawe a partir de uma reconstrução arqueológica de noticiários e jornais desde 2007 até 2024, que retrataram os conflitos políticos envolvendo essa etnia. Meu propósito, ao analisar essas matérias jornalísticas, foi apresentar esses escritos como parte da construção dos imaginários sobre os povos indígenas, e não apenas como registros factuais. Meu objetivo foi explorar como essas representações na mídia contribuíram para a formação e perpetuação de estereótipos e narrativas sobre os indígenas. Ao investigar como os conflitos foram abordados pela imprensa, busquei entender de que maneira essas construções imagéticas moldaram a percepção pública e influenciaram as políticas e decisões que afetaram os direitos e a autonomia dos povos originários. Visto que, em minha pesquisa nos inúmeros documentos presentes no arquivo virtual do IPHAN acerca do Yaokwa pude perceber a ocorrência de conflitos políticos que atravessavam o processo tanto de patrimonialização quanto de revalidação. Por conta disso decidi fazer um breve mapeamento de alguns destes conflitos, em jornais, que me chamaram mais a atenção e apresento eles aqui de maneira sucinta antes de partir para as considerações finais do capítulo.

Mas antes de entrar propriamente nos conflitos mapeados, gostaria de trazer uma fala de Daniel Munduruku (2017), em uma entrevista para Nonada Jornalismo, na qual ele afirma que "não existem índios no Brasil" — e que neste sentido, apesar dos esforços para se expressar e desafiar ideias colonizadoras, a voz de grupos marginalizados ainda é ofuscada pelos meios de comunicação e pela educação formal, embora alguns avanços tenham sido feitos para superar esses obstáculos. Assim, quando questionado como ele avalia as políticas públicas nesse processo, respondeu com a seguinte declaração:

> Vivemos num país onde o Estado é muito presente. Só que os nossos estadistas, se nós tivéssemos algum, obviamente, nossos políticos são formados com base nesse pensamento economicista que nós temos, esse pensamento de desenvolvimento, de processo, de agronegócio, de exploração do petróleo, dos minérios e tudo mais. Então essas pessoas não estão preocupadas em desenvolver políticas públicas que sejam dignas das populações indígenas ou menos favorecidas de uma maneira geral. A esperança era de que nós tivéssemos um Estado um pouco mais consciente da identidade brasileira. Se nós tivéssemos

> uma sociedade mais consciente da sua identidade, nós certamente teríamos espaço para uma educação digna, uma saúde digna, a demarcação dos territórios. Para se pensar o indígena, não se pode pensar em simplesmente como um cidadão brasileiro, tem que se pensar ele dentro do contexto territorial onde eles vivem, portanto, a demarcação do território é fundamental para que ele sobreviva enquanto cultura. Mas nós temos infelizmente um estado que é muito permissivo de um lado e que é muito mal formado no entendimento do que é uma cultura indígena. Portanto não tenho esperança nenhuma de que as políticas públicas vão resolver os nossos problemas. (MUNDURUKU, 2017)

Ao utilizar a frase "não existem índios no Brasil", de Daniel Munduruku, quero destacar uma crítica à maneira como a identidade indígena é tratada e percebida na sociedade brasileira. Com essa afirmação, busco questionar como os povos indígenas, apesar de estarem presentes fisicamente no Brasil, muitas vezes são invisibilizados ou representados de forma estereotipada. O termo "índio" é comumente utilizado de maneira homogênea, ignorando a grande diversidade cultural, linguística e histórica dos povos indígenas, reduzindo-os a uma imagem antiquada ou folclórica. Essa frase também chama a atenção para o fato de que, na prática, muitas vezes o Estado e a sociedade brasileira agem como se os indígenas não existissem de fato ou como se fossem parte de um passado distante. Ao usar essa expressão, procuro evidenciar a forma como a identidade indígena é apagada ou distorcida pela narrativa colonialista ainda dominante, o que resulta na marginalização dessas populações e na negação de suas demandas e direitos. Para mim, a citação de Munduruku reflete justamente essa negação da cultura indígena, que é ofuscada pela visão colonizadora que permeia a história e as políticas públicas do país. Além disso, a declaração de Daniel Munduruku destaca a problemática das políticas públicas voltadas aos povos indígenas no Brasil. Embora essas políticas efetivamente existam, sua gestão nem sempre contempla todas as necessidades específicas desses grupos populacionais e, frequentemente, se mostra ineficiente. Nesta pauta, a base legal que orienta a proteção e promoção dos direitos dos povos indígenas isolados e de recente contato é composta por um conjunto de normas nacionais e internacionais que asseguram seus direitos territoriais, culturais e sociais. De acordo com a FUNAI, as causas principais do problema incluem o crescimento populacional nas proximidades das terras indígenas, a prevalência de estruturas econômicas

baseadas na ilegalidade, o avanço irregular das fronteiras agropecuárias na Amazônia Legal, especulação imobiliária e conflitos gerados pela exploração de recursos naturais. Assim, diante disso, o objetivo dessa política é promover e proteger os direitos dos povos indígenas isolados e de recente contato. Já a implementação se dá por meio de ações específicas, como a manutenção de equipes nas Bases de Proteção Etnoambiental, a realização de ações de proteção territorial e fiscalização nas Terras Indígenas, a localização e confirmação de povos isolados, e o monitoramento contínuo desses povos. Neste sentido, a execução é direta pela FUNAI, com descentralização de recursos para outras unidades, sob a responsabilidade da Diretoria de Proteção Territorial e da Coordenação-Geral de Indígenas Isolados e de Recente Contato. A política está embasada em marcos legais como a Constituição Federal de 1988, a Lei nº 6.001/1973, Decretos nº 7.747/2012 e nº 9.010/2017, Portarias da FUNAI, a Convenção 169 da OIT, e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (FUNAI 2023).

Contexto local:

Portanto, iniciei este mapeamento com base em um documento da Assessoria de Comunicação da Procuradoria da República do Ministério Público Federal em Mato Grosso, datado de 18 de outubro de 2013. De acordo com o documento, o MPF/MT propôs uma ação civil pública na qual solicitava à Justiça Federal que obrigasse a FUNAI a concluir, em até 30 dias, o relatório para a revisão dos limites da Terra Indígena Enawene Nawe, incluindo a região do Rio Preto. Visto que, a Terra Indígena Enawene Nawe foi homologada em 1996, confirmando os limites estabelecidos por uma portaria de 1986. Esta portaria havia interditado a área até então ocupada pelos indígenas após um conflito agrário com fazendeiros locais. No entanto, tanto a portaria de interdição quanto a de homologação dos limites da terra indígena excluíram erroneamente o Rio Preto, essencial para a sobrevivência física, cultural e alimentar desse povo, conforme apontado por grupos de trabalho para a demarcação do território e diversos estudos antropológicos.

Ademais, desde então, instituições como o Conselho Indigenista Missionário (Cimi), a Missão Anchieta e a OPAN alertaram para a exclusão de áreas sagradas e de uso ritualístico pelos indígenas, especialmente a cabeceira do Rio Preto. A revisão dos limites da terra indígena começou em 2000, mas os estudos necessários não foram concluídos pela FUNAI até o momento da ação (2013), o que resultou em prolongados conflitos agrários e degradação ambiental na região. Consequentemente, o MPF/MT argumentou que a via

judicial é necessária para garantir os direitos constitucionais dos povos indígenas e proteger seu patrimônio cultural e ambiental. Assim, em 22 de outubro de 2013, uma decisão judicial atendeu ao pedido do MPF/MT, destacando a demora da FUNAI em concluir os estudos para a revisão dos limites da Terra Indígena Enawene Nawe, iniciados em 2000. O juiz federal determinou um prazo de 30 dias para que a FUNAI apresentasse o relatório dos estudos sobre a inclusão da região do Rio Preto nos limites da terra indígena.

Este processo judicial ocorreu em Juína, Mato Grosso, e seu propósito foi chamar a atenção para a degradação ambiental que estava acometendo a região do Rio Preto, provocada pelo uso de substâncias tóxicas, mineração de ouro e construção de pequenas hidrelétricas. Para tanto, o juiz destacou também que a demora na conclusão dos estudos necessários prejudicou os direitos dos indígenas Enawene Nawe, pois o atraso foi contra o princípio de que os processos devem ser concluídos em um tempo razoável. Assim, essa ação judicial buscou corrigir a falha de ter deixado o Rio Preto de fora dos estudos sobre a região, além de proteger os direitos dos povos indígenas e o meio ambiente local.[20] Segundo o artigo 231 da Constituição de 1988, as Terras Indígenas devem ser regularizadas pelo governo se forem áreas onde os povos indígenas moram, produzem seu sustento, dependem para seu bem-estar e preservam sua cultura e modo de vida.

Atualmente, a demarcação das Terras Indígenas pela FUNAI é regida pelo Decreto 1775/1996 e envolve várias etapas: estudos feitos por antropólogos, aprovação do relatório pela presidência da FUNAI, período para contestações, declaração dos limites pelo Ministro da Justiça, demarcação física pela FUNAI, homologação pelo presidente da República e, por fim, o registro nos órgãos responsáveis em até 30 dias após a homologação.[21] Além disso, segundo o Instituto Socioambiental (ISA), criado em 1994, que trabalha com comunidades indígenas, quilombolas e extrativistas para proteger seus territórios e culturas, o processo de demarcação é parte crucial na defesa dos direitos desses grupos.[22] Por fim, o histórico jurídico da Terra Indígena Enawene Nawe começa assim com a delimitação inicial em 14/11/1984 e segue até portarias recentes, como a Portaria 300 de 05/07/2021. Esses documentos, como portarias e decretos, são essenciais para garantir a demarcação e gestão

[20] Fonte: [MPF/MT pede conclusão do estudo para revisão da Terra Indígena Enawenê-Nawê](https://www.mpf.mp.br/mt/sala-de-imprensa/noticias-mt/mpf-pede-conclusao-do-estudo-para-revisao-da-terra-indigena-enawene-nawe

[21] JÚNIOR, Nelson; NERY, Rosa. Capítulo VIII. Dos Indígenas In: JÚNIOR, Nelson; NERY, Rosa. Constituição Federal Comentada. São Paulo (SP):Editora Revista dos Tribunais. 2019. Disponível em: https://www.jusbrasil.com.br/doutrina/constituicao-federal-comentada/1153089175 . Acesso em: 14 de julho de 2024.

[22] Desde 2001, o ISA é uma Organização da Sociedade Civil de Interesse Público (OSCIP) e atua em diversas regiões, como o Vale do Ribeira, Xingu e Rio Negro, com foco em uma abordagem socioambiental para enfrentar desafios globais.

sustentável das terras indígenas, reafirmando os direitos dos Enawene Nawe conforme a legislação brasileira.[23]

Para trazer materialidade ao conflito e contextualizar o caso, apresento uma notícia publicada em 11 de julho de 2003, por Elton Rivas e Fernando Penna, nos jornais *Estação Vida* (Cuiabá-MT) e *24 Horas News* (Cuiabá-MT). A reportagem informa que a Prefeitura de Juína e o povo indígena Enawene Nawe assinaram um convênio histórico para proteger 742.211 hectares de terra no Mato Grosso. O acordo contou com um financiamento de R$40 mil provenientes do ICMS Ecológico[24]. Assim, a OPAN, que apoia os Enawene Nawe desde 1974[25], seria a responsável pelo programa de proteção. Em conformidade com este evento, em uma notícia subsequente, publicada em 16 de julho de 2003 no jornal *Gazeta de Cuiabá* por Juliana de Almeida, é mencionado que a Prefeitura de Juína, a 740 quilômetros de Cuiabá, firmou um convênio com os Enawene Nawe. Esse acordo, financiado com R$40 mil provenientes do ICMS Ecológico[26], deu origem ao "Programa de Cooperação à Proteção Ambiental da Terra Indígena Enawene Nawe". O programa estabeleceu a fiscalização dos limites da terra indígena e assistência à saúde, já realizadas desde 2000 por meio de convênio com a Fundação Nacional de Saúde (Funasa). A criação do programa foi motivada pelo aumento dos contatos entre os Enawene Nawe e a população circundante, além da pressão de atividades econômicas predatórias, como o garimpo, a exploração de madeira e a expansão agroindustrial.[27]

Neste contexto das demoras na demarcação da Terra Indígena Enawene Nawe, o argumento de Munduruku se faz presente, no sentido que, como demonstrado, existam políticas públicas voltadas para os povos indígenas. Todavia, fica evidente que a mera judicialização dos direitos não é suficiente, — são necessárias medidas coletivas e ações que promovam uma mediação efetiva entre os indígenas e o Estado para que a implementação destas políticas seja eficaz.

---

[23] Terras Indígenas no Brasil. Terra Indígena Enawenê Nawê. Disponível em: https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3793#pesquisa.

[24] O ICMS Ecológico, é um imposto estadual brasileiro que distribui parte da arrecadação de ICMS para municípios que investem em preservação ambiental e terras indígenas, o que permite assim que os próprios indígenas coordenem esforços para preservar seu território e recursos naturais. A iniciativa, pioneira no estado, abre caminho para cooperações similares entre prefeituras, ONGs e grupos indígenas em defesa do patrimônio cultural e natural.

[25] https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/indios-assinam-convenio-inedito-para-protecao-de-742211-hectares-em-mt

[26] ICMS Ecológico é um incentivo fiscal que permite que uma parte do ICMS arrecadado pelos estados seja repassada para os municípios que adotam práticas ambientais sustentáveis. Esse mecanismo visa promover a conservação ambiental e recompensar os municípios que criam áreas protegidas e implementam políticas de preservação.

[27] Adital é uma agência de notícias que foca em temas relacionados aos direitos humanos, especialmente nas questões envolvendo povos indígenas, justiça social e ambiental na América Latina. Ela se destaca por reportagens e análises sobre os desafios enfrentados por comunidades indígenas e outros grupos vulneráveis na região. https://adital.org.br
Fonte: Cimi - Assessoria de Imprensa https://cimi.org.br/2005/06/23546/

Um exemplo de ações coletivas que promovem mediação entre agentes foi o evento de 2008 no qual órgãos como a Empresa de Pesquisa Energética-EPE, Ministério de Minas e Energia-MME e FUNAI realizaram negociações com representantes indígenas das etnias Rikbátsa, Cinta-Larga, Arara, Apiaká, Kayabi, Munduruku e Enawene Nawe. Visto que a EPE havia solicitado autorização para realização de estudos técnicos de viabilidade de novos empreendimentos nos rios Juruena e Aripuanã, neste contexto, foi apresentada uma estimativa de pelo menos 53 novos empreendimentos na bacia desses rios, sendo 22 só no entorno da TI Enawene Nawe.

Segundo Andreia Fanzeres, em artigo publicado no site O Eco, a FUNAI só se manifestou sobre os impactos dos empreendimentos hidrelétricos no Rio Juruena após a emissão de licenças para sete das dez usinas planejadas, que afetariam 110 quilômetros do rio, e quando já estavam negociando compensações financeiras com os indígenas afetados. A FUNAI nomeou um técnico para revisar a Avaliação Ambiental Integrada (AAI) feita em 2006, que serviu de base para o licenciamento, constatando erros significativos como falta de padronização nas pesquisas de campo, estudos incompletos e a ausência de consideração das variações sazonais. A revisão apontou problemas como a possível eutrofização das águas e impactos na fauna e na comunidade indígena local, recomendando a suspensão das licenças e mais estudos sobre a viabilidade ambiental dos empreendimentos, mas ressaltou o risco de que essas ações sejam tardias, dado o avanço das obras e do licenciamento.[28]

Em sequência, Fanzeres publicou em 30 de setembro de 2008 no site O Eco, algumas questões ambientais relevantes para as eleições municipais de Juína-MT, uma região incluída no chamado Arco do Desmatamento, onde a discussão sobre o meio ambiente é inevitável, pois o município se vê listado entre os 36 municípios que mais destroem a Amazônia e, esse fato, segundo a reportagem no O Eco, ganhou notoriedade após fazendeiros e lideranças locais expulsarem ambientalistas em agosto do ano anterior (2007). Os três candidatos à Prefeitura de Juína, Altir Peruzzo (PT), Genésio Boer (PTB) e Mano da Jumbo (PDT), foram questionados sobre temas como fiscalização ambiental, expansão de áreas protegidas, projetos hidrelétricos no Rio Juruena e a Agenda 21 municipal. A proposta de ampliação da Terra Indígena Enawene Nawe, que prevê a incorporação de 200 mil hectares da Gleba Rio Preto, um importante remanescente florestal usado para rituais indígenas, é foco de desmatamentos ilegais e foi um dos temas centrais nas discussões.[29]

[28] https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/duvidas-tardias-sobre-o-juruena
[29] https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/candidatos-no-arco-do-desmatamento

Por consequência das tensões políticas da região no dia 11 de outubro de 2008, cerca de 120 indígenas da etnia Enawene Nawe realizaram um ataque ao canteiro de obras da PCH Telegráfica em Sapezal-MT, incendiando veículos e destruindo equipamentos, de acordo com o que foi reportado pela Folha de São Paulo e 24 Horas News. A TV Centro América e a Survival International também confirmaram que os indígenas destruíram sistemas de comunicação e informática, além de incendiar construções, em protesto contra a construção de Pequenas Centrais Hidrelétricas (PCHs) no Rio Juruena, que, segundo eles, comprometem a oferta de peixes essenciais para sua dieta e rituais. Este projeto de construção de usinas é liderado pela Maggi Energia, associada ao governador Blairo Maggi. O impacto ambiental e a falta de consulta aos povos indígenas da região geraram controvérsia, com o Ministério Público Federal tentando suspender as obras, mas enfrentando decisões judiciais desfavoráveis, como relatado por Andréia Fanzeres do O Eco.[30]

Dando sequência, no dia 15 de outubro de 2008, o Diário de Cuiabá relatou que a etnia Enawene Nawe ameaçou uma reação mais severa caso as obras do Complexo Juruena — que incluíam pequenas centrais hidrelétricas (PCHs) entre Sapezal e Campos de Júlio — fossem retomadas. Deste modo, durante uma reunião em Cuiabá, com a presença de quatro outras etnias afetadas, FUNAI, Sema (Secretaria de Estado de Meio Ambiente), e empreendedores das PCHs, foi oferecida uma compensação de R$ 6 milhões pelos impactos socioambientais causados pelas obras. Todavia, enquanto as outras etnias aceitaram a compensação oferecida, os Enawene Nawe recusaram o valor, manifestando insatisfação e denunciando a existência de outros projetos de PCHs que também afetariam o Rio Juruena. Assim, o que o jornal noticiou é que, em resposta, os Enawene Nawe incendiaram e saquearam um canteiro de obras, utilizando tanto armas artesanais quanto de fogo. Para tanto, a FUNAI e a Polícia Federal foram notificadas, e a investigação do caso ficou sob a responsabilidade da Polícia Civil de Comodoro. Mesmo que as obras, realizadas pela Juruena Participações e Investimentos S/A, não estavam propriamente em terras indígenas, mas estavam próximas à aldeia dos Enawene Nawe e poderiam afetar a biodiversidade do Rio Juruena, que foi a única etnia a se opor veementemente ao projeto.[31]

[30] https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/indios-invadem-usina-e-destroem-equipamentos-e-veiculos
https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/amazon-tribes-protest-shuts-down-dam-site
https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/indios-reagem-hidreletrica-e-ateiam-fogo-na-pch-telegrafica
https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/indios-destroem-canteiro-de-obras-de-hidreletrica-no-mt
https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/assalto-central-hidreletrica

[31] https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/indios-vao-endurecer

Assim, em outubro de 2008, representantes das etnias Nambiquara, Parecis, Myky e Rikbatsa anunciaram que expressariam, por meio de um documento, o repúdio às ações dos Enawene Nawe. Nesta ocasião, como reportado pelo Diário de Cuiabá, Luis Terena, líder dos Nambiquara da região de Sapezal, afirmou que as etnias contrárias às ações dos Enawene Nawe colheram assinaturas entre seus respectivos povos para protocolar o documento de repúdio na FUNAI. Ele destacou também que o que buscavam era mostrar que nem todas as etnias compactuavam com as ações violentas ocorridas no dia 11 de outubro de 2008. O argumento de Terena era que apesar das preocupações dos Enawene Nawe sobre os impactos das PCHs no rio Juruena, sua fonte de alimentos, essa questão deveria ter sido abordada anteriormente, visto que a própria FUNAI liberou as obras, mesmo diante de um parecer técnico de um biólogo da Fundação que indicava dúvidas sobre a viabilidade ambiental dos empreendimentos. Neste caso, de acordo com o jornal, a Sema desconsiderou o parecer, lembrando que possuía aval do ministro Gilmar Mendes, do STF, para licenciar as obras.[32]

Todavia, em meio a conflitos e tensões, em 15 de outubro de 2008, o Amazonia.org relatou, com base em um parecer técnico da FUNAI assinado pelo biólogo Marcelo Gonçalves, que o estudo que permitiu o licenciamento do complexo de usinas no rio Juruena, no noroeste do Mato Grosso, foi considerado contraditório e incompleto. O parecer destacou que a Avaliação Ambiental Integrada (AAI), necessária para a renovação das licenças ambientais concedidas à Juruena Participação S.A. e Maggi Energia S.A., não permitiu uma avaliação adequada dos impactos ambientais e sociais das obras. Os indígenas da etnia Enawene Nawe, que invadiram e incendiaram os canteiros das obras, argumentaram contra a quantidade de usinas planejadas, sugerindo que o número de usinas a serem construídas fosse reduzido para cinco. O parecer recomendou assim a suspensão das obras até que estudos de impacto ambiental mais detalhados fossem realizados.[33]

Seguindo assim, no dia 28 de outubro de 2008, o site O Eco relatou que 84 Enawene Nawe estavam a caminho de Brasília para solicitar uma moratória sobre novos empreendimentos hidrelétricos em Mato Grosso. Além disso, os Enawene Nawe expressaram preocupações sobre dezenas de outros projetos hidrelétricos na região, sobre os quais foram informados pela EP apenas em julho do mesmo ano (2008). Assim, em conformidade com essa notícia, o Instituto Socioambiental (ISA) reportou também a exigência da moratória para novos licenciamentos de hidrelétricas na região do Mato Grosso,

[32] https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/outras-etnias-se-manifestam-contra-violencia
[33] https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/licenciamento-de-usina-hidreletrica-e-incompleto-e-contraditorio-avalia-funai

devido a falhas prévias na informação sobre o número de projetos planejados e seus impactos. O ISA detalhou que a proposta de moratória já foi implementada em Goiás para garantir a realização de Estudos Integrados de Bacias Hidrográficas (EIBH) antes da concessão de licenças para novos projetos hidrelétricos.[34]

Entretanto, um novo desdobramento do caso mostrou que em 5 de novembro de 2008, a Agência Brasil relatou que cerca de 84 indígenas das etnias Enawene Nawe e Kamaiurá se reuniram em Brasília para discutir propostas contra a construção de PCHs na região do Xingu. Segundo o jornal, o encontro contou com a presença do presidente da FUNAI da época, Márcio Meira, representantes do governo de Mato Grosso, da Aneel e da EPE. A reportagem relatou como esta era uma reivindicação importante, visto que desde 2004, os indígenas têm protestado contra a construção de mais de 83 PCHs próximas aos rios Juruena e afluentes do Xingu, alegando que essas obras comprometeriam a reprodução de peixes e a base alimentar das aldeias. Assim, exigências dos povos indígenas incluíam a realização de audiências públicas para garantir que suas reivindicações fossem ouvidas e que estudos de impacto ambiental fossem realizados, pois até aquele momento não houvera consulta adequada e nem estudos prévios sobre os impactos das construções.[35]

Em 10 de novembro de 2008, tanto o Diário de Cuiabá quanto o 24 Horas News noticiaram a situação dos indígenas Enawene Nawe em relação ao Complexo Hidrelétrico Juruena. — O Diário de Cuiabá relatou que o governador de Mato Grosso, Blairo Maggi, recebeu uma comitiva dos Enawene Nawe no Palácio Paiaguás, mas não ofereceu solução para o impasse, reafirmando a impossibilidade de interromper as obras já licenciadas pela Sema. Em consequência, Maggi sugeriu uma visita aos canteiros de obras e mencionou a realização de novos estudos de impacto ambiental pela EPE e pela FUNAI. Paralelamente, o procurador Mário Lúcio Avelar aguardava uma decisão sobre um pedido de liminar para suspender as obras. Adicionalmente, negociações anteriores sobre compensações socioambientais foram abandonadas pelos Enawene Nawe, resultando em um ataque e incêndio na Pequena Central Hidrelétrica Telegráfica. De forma semelhante, o 24 Horas News destacou a demanda dos indígenas por mais estudos sobre os impactos ambientais com sua participação no processo. — Mais tarde, em 16 de dezembro de 2008, o Blog da Telma Monteiro relatou que quatro indígenas Enawenê-Nawê foram agredidos e ameaçados por um segurança de uma empresa terceirizada na PCH Telegráfica, no rio Juruena. A Polícia Militar

[34] https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/enawene-nawe-pedem-moratoria-para-novos-licenciamentos-de-hidreletricas-em-mato
[35] https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/indios-contestam-construcao-de-hidreletricas-em-mato-grosso

registrou a ocorrência e a FUNAI prometeu se pronunciar posteriormente. Esse incidente ocorreu em meio a tensões e resistência dos Enawene Nawe contra as PCHs e a falta de consultas prévias, questões essenciais para sua alimentação e práticas culturais.[36]

Deste modo, os direitos dos povos indígenas à consulta prévia, conforme estabelecido pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), não foram respeitados. Além disso, falhas nos estudos e relatórios de impacto ambiental foram questionadas pelo Ministério Público Estadual do Mato Grosso (MPE/MT) e pelo Ministério Público Federal (MPF). Esses eventos reafirmam o argumento de Munduruku acerca do funcionamento da burocracia brasileira em relação às pautas indígenas e expande também a ideia da necessidade de ações coletivas para alcançar medidas conciliatórias.

Este foi o cenário mais amplo no qual o Yaokwa se encontrava no período anterior e durante o processo de patrimonialização. Entretanto, um conflito mais específico, que gostaria de ressaltar, pois a meu ver reflete uma outra gama de discussão política, é o conflito que eu encontrei descrito inicialmente em um documento[37] elaborado pela antropóloga Juliana de Almeida que relata um incidente ocorrido no pedágio da BR-174, onde um grupo de Enawene Nawe matou dois moradores de Juína. De acordo com os jornais locais, os moradores tentaram passar pelo pedágio sem pagar. Esse evento provocou novas tensões, que são discutidas mais detalhadamente no documento.

Para iniciar a discussão, trago aqui o artigo da Top News que relata que cerca de 100 indígenas da etnia Enawene Nawe fecharam a ponte do Rio Juruena, na Rodovia MT-170, próxima a Juína-MT, cobrando pedágio de todos os motoristas que passavam pelo trajeto. O que o jornal relata é que, segundo o coordenador regional da FUNAI em Juína, Antônio Carlos, o protesto era contra a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) e visava arrecadar fundos para comprar medicamentos básicos para a aldeia Halatakwa e reivindicar melhorias na estrutura do PSF (Programa de Saúde da Família) da aldeia. Outra informação importante era que os valores do pedágio variam entre R$50 para motocicletas e R$100 para caminhonetes, caminhões e ônibus. A rodovia foi bloqueada com paus, pedras e galhos, e o protesto ficou de continuar até o fim da manhã de 9 de dezembro de 2013. De acordo com o jornal, esse tipo de bloqueio e cobranças de pedágios não são inéditos na MT-170, sendo o

[36] https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/governo-recebe-indios-mas-nao-ha-avanco https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/governo-sugere-indios-conhecerem-canteiro-de-obras-da-pch-juruena https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/rio-juruena-indios-sao-ameacados-e-agredidos-em-pchs

[37] intitulado "Adendo ao Relatório Técnico da Articulação Interinstitucional visando o Fortalecimento da Salvaguarda do Ritual Yaokwa, do Povo Indígena Enawenê-nawê (PRODUTO 03 - Contrato: SA-2352/2015)", elaborado pela antropóloga Juliana de Almeida, em Cuiabá, Mato Grosso, no dia 10 de janeiro de 2015, é parte integrante do projeto de difusão da política do patrimônio cultural imaterial no Brasil (PRODOC 914BRZ4012).

mais recente ocorrido em setembro do ano anterior (2012). Já o artigo do Nortão Notícias informou que os usuários da rodovia estão revoltados, criticando a cobrança e alegando que ela fere o direito de ir e vir, além de representar um custo adicional, além dos impostos já pagos. A notícia traz que um empresário relatou que já desembolsou cerca de R$1 mil com o pedágio, enquanto um produtor rural questionou a ausência de ONGs para ajudar com os medicamentos necessários. O que o jornal busca ressaltar é que a MT-170 é uma via crucial para o escoamento de produção e acesso a várias cidades da região, incluindo Juína, Juruena, Colniza e Aripuanã.[38]

Uma semana depois o mesmo jornal, Nortão Notícias, relatou que na manhã de 16 de dezembro de 2013, por volta das 9h30, os indígenas Enawene Nawe liberaram a ponte sobre o Rio Juruena na rodovia MT-170, após uma semana de bloqueio e cobrança de pedágio. Durante o bloqueio, como reportado pelo jornal, apenas ambulâncias, viaturas e veículos oficiais passavam sem pagar. Apesar de terem decidido liberar a ponte, os indígenas alertaram que, se o governo não atendesse suas reivindicações, poderiam bloquear o acesso da região noroeste com Cuiabá e outras partes do Estado. Assim, a Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai) informou que enviou medicamentos, colchões e macas para a aldeia, mas os indígenas alegaram ainda que suas reivindicações não foram atendidas.[39]

Desdobramentos dos conflitos abordados:

Assim, para encerrar este caso trago ainda a matéria do Jornal Hoje, Edição do dia 19/12/2015, que detalhou os desdobramentos deste evento. Visto que, segundo o jornal, essa prática causou preocupação entre os motoristas da região, que relataram pagar o pedágio de R$50 e receber um recibo com o nome e números de telefone da aldeia. A cobrança não era discreta, segundo entrevistados pelo jornal, e ocorria sempre sem um horário específico, o que, segundo a matéria, aumentava ainda mais o risco para os que passavam pela área. Além da questão do pedágio, a reportagem também abordou um segundo incidente, consequências dos bloqueios, o incidente da morte de dois homens que viajavam por essa estrada. Segundo o jornal, três indígenas Enawene Nawe foram identificados pela Polícia Federal como suspeitos do crime. Apesar das identificações, nenhuma prisão foi efetuada e as

[38] https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/indios-enawene-nawe-fecharam-neste-domingo-ponte-no-rio-juruena-e-cobram-pedagio e https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/cobranca-irregular-de-pedagio-por-indigenas-causa-revolta-em-usuarios-de-rodovia-de

[39] https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/indios-liberam-ponte-apos-uma-semana-de-pedagio-e-cerca-de-r-150-mil-arrecadados

investigações seguiram em segredo de justiça. A polícia também investigou a conexão dos Enawene Nawe com o roubo de veículos, incluindo caminhonetes. Outro desdobramento que esta situação teve foi que funcionários da FUNAI em Juína fecharam temporariamente sua sede, optando por trabalhar de casa por questões de segurança. Até o momento da publicação da matéria, a FUNAI ainda não havia se pronunciado sobre as acusações de cobrança de pedágio e envolvimento em atividades criminosas por parte dos Enawene Nawe.[40]

Dando sequência, um segundo artigo publicado no mesmo site de notícias, Jornal Hoje, relata a polêmica após a morte dos dois rapazes no local no dia 9 de dezembro: Genes Moreira da Silva Júnior e Marciano Cardoso Mendes, que segundo a reportagem foram assassinados enquanto viajavam para a Bolívia para comprar roupas. A Polícia Federal investigou o envolvimento de três indígenas nos assassinatos, mas, até aquele momento, ninguém havia sido preso e as investigações correram em segredo de justiça. Segundo Andrielly Kelmy, prima de uma das vítimas, entrevistada pelo jornal, a família não soube o motivo dos assassinatos, pois os Enawene Nawe não deram explicações públicas sobre o caso. Além disso, os Enawene Nawe foram acusados, de acordo com a reportagem, de estarem envolvidos em esquemas de receptação de veículos roubados. Visto que a notícia dá continuidade com o fato de que cinco homens foram presos em Cuiabá por furto de caminhonetes, e imagens da Polícia Civil mostram um indígena explicando o atraso na entrega de um carro. Uma outra foto mostra também um Enawene Nawe exibindo dinheiro para comprar um veículo à vista, pagando uma quantia de R$17 mil por caminhonetes avaliadas em mais de R$100 mil. O que o Jornal afirmou em sequência é que três caminhonetes já foram apreendidas com os indígenas, e que o delegado de polícia Marcelo Torahcs destacou que não se pode generalizar o comportamento para toda a etnia Enawene de Juína, mas confirmou sim que alguns integrantes reiteradamente recebiam e adquiriam produtos de crimes, cientes de que os veículos foram roubados. Em consequência, a reportagem termina com um relato de que funcionários da Funai em Juína, preocupados com a situação, fecharam a sede e passaram a trabalhar de casa. Até o momento, a FUNAI não se pronunciou sobre a cobrança de pedágio ou sobre os crimes atribuídos aos indígenas.[41]

Esse caso aqui relatado seguiu, segundo notícias que resgatei, com algumas complicações. Em primeiro lugar, conforme relatado em 12 de janeiro de 2016, o Jornal

[40] https://g1.globo.com/jornal-hoje/noticia/2015/12/indios-cobram-pedagio-na-br-174-tres-deles-sao-investigados-por-morte.html
[41] https://g1.globo.com/jornal-hoje/noticia/2015/12/indios-cobram-pedagio-na-br-174-tres-deles-sao-investigados-por-morte.html

JNMT, por Cleber Batista, publicou que os indígenas Enawene Nawe enfrentaram ameaças de morte e em consequência planejaram acionar autoridades locais após uma reunião interna na aldeia. O que o jornal apresenta é que durante os encontros, os indígenas supostamente discutiram estratégias para remediar a situação, como bloqueios de estradas e possíveis protestos em Comodoro-MT. A notícia relatou também que a Polícia Federal recuperou veículos e armas roubados que estavam relacionados aos incidentes; no entanto, os possíveis responsáveis pelas mortes dos jovens não demonstraram intenção de se entregar à justiça, mencionando conflitos passados como justificativa para os eventos recentes. Na mesma reportagem, está escrito que os Enawene Nawe também mencionaram que foram enganados por ladrões de Cuiabá na compra de caminhonetes roubadas e armas, e que esses itens foram apreendidos pela Polícia Federal. Assim, a reportagem, conclui com o dado que um helicóptero do governo federal teria visitado a Aldeia Halatakwa para verificar as condições das crianças e o abastecimento de medicamentos, o que indicaria um suposto acompanhamento governamental da situação. A mensagem final da notícia é que os indígenas expressaram uma posição firme de defesa de seu território e afirmaram que, se as ameaças continuarem, estarão prontos para lutar, mesmo que isso resulte em perdas para sua comunidade.[42]

Posteriormente, encontrei ressonâncias deste caso em uma matéria da revista G1 MT na data de 28 de novembro de 2019, que publicou que três indígenas da etnia Enawene Nawe, da aldeia Halatakwa, foram denunciados pelo Ministério Público Federal (MPF) por cárcere privado e homicídio ocorrido em dezembro de 2015, em Juína. Segundo a denúncia, os indígenas teriam torturado até a morte os amigos Genes Moreira dos Santos Júnior, de 24 anos, e Marciano Cardoso Mendes, de 25 anos, após capturá-los quando estes romperam um bloqueio na BR-174 estabelecido pelos Enawenes para cobrar pedágio. Durante o trajeto, um servidor da FUNAI tentou interceder para que as vítimas fossem entregues à polícia civil em vez de levá-las para a aldeia. Contudo, ele foi obrigado a acompanhá-los até lá. Na aldeia, os homens foram cercados por cerca de 100 indígenas, levados para outro local, onde foram amarrados, torturados com pedras, borduna e queimados com madeira incandescente. Após uma discussão envolvendo aproximadamente 300 indígenas sobre o destino das vítimas, foi decidido que seriam levadas para a delegacia de Juína. No entanto, durante o percurso, os indígenas pararam as caminhonetes e executaram os dois homens, liberando o servidor sob

[42] https://terrasindigenas.org.br/pt-br/noticia/161199

ameaças de morte a ele e à sua família. O caso resultou em uma denúncia formal do MPF, acusando os indígenas de homicídio qualificado e cárcere privado. Sobre o posicionamento da FUNAI, não encontrei nada muito concreto, e esta narrativa é retirada ipsis litteris da redação do G1.[43]

Todavia, na data de 23 de fevereiro de 2024, conforme reportagem de Adi Spezia da Assessoria de Comunicação do CIMI, o Tribunal Regional Federal da 1ª Região (TRF1) concedeu habeas corpus em favor de Dodoway, Walakori Atainaene e Lalokwarise Detalikwaene, membros do povo Enawene Nawe, suspendendo um processo penal em que foram acusados. A decisão, emitida pelo desembargador federal Marcus Vinícius Reis Bastos, destacou que a citação dos indígenas via WhatsApp, sem intérprete, violou seu direito constitucional à língua, impedindo uma compreensão adequada da acusação e prejudicando sua defesa. O TRF1 determinou a suspensão do processo até que a denúncia seja traduzida para o Enawenê-Nawê e a citação seja feita de forma pessoal, com a presença de intérpretes, assegurando o direito de defesa dos acusados.[44]

Essas reportagens aqui reconstruindo uma temporalidade específica funcionam tanto como uma representação de um imaginário comum acerca do que é o "indígena" reforçando estereótipos como os da violência e selvageria, bem como permite uma reflexão acerca da interação entre práticas culturais e a imposição de sistemas econômicos que muitas vezes não reconhecem essas práticas como legítimas e válidas — fica visível como as estruturas coloniais do Estado brasileiro permanecem, tanto no manejo burocrático quanto no imaginário social coletivo. Os eventos descritos, desde os bloqueios nas estradas até as acusações de violência e o envolvimento com a venda de veículos roubados, demonstram um conflito entre os modos de vida dos Enawene Nawe e as estruturas externas de poder e controle.

Considerações antropológicas

A teoria de Taussig (1987), com seu enfoque no terror colonial da e na resistência cultural frente ao capitalismo, oferece um prisma possível para entender essas tensões. Os Enawene Nawe, ao estabelecerem pedágios nas estradas e ao bloquearem acessos, criaram

[43] https://g1.globo.com/mt/mato-grosso/noticia/2019/11/28/indigenas-sao-denunciados-por-duplo-homicidio-e-carcere-privado-em-mt.ghtml
[44] https://cimi.org.br/2024/02/trf1-decide-a-favor-de-indigenas-enawene-nawe-tiveram-direito-constitucional-a-lingua-negado-acao-penal/

uma forma de resistência econômica que desafia as normas estabelecidas pelas autoridades externas, no sentido de que a constituição regula que todos têm o direito de ir e vir dentro de território nacional, e ao fazer bloqueios há uma oposição a essa sentença como uma forma de reivindicar um direito originário sobre a terra. Esse comportamento, embora interpretado muitas vezes como ilegal ou imoral pelos observadores externos, pode ser visto como uma tentativa de garantir a sobrevivência e a integridade cultural de um grupo social que sente estar marginalizado e ignorado pelo Estado e pelas instituições responsáveis. A prática do pedágio e os bloqueios refletem, sob a perspectiva de Taussig (1977), uma forma de afirmar um controle local e uma resistência às pressões externas, transformando um ato aparentemente simples em uma forma de poder e negociação que resiste à absorção total pela economia de mercado. Além disso, a violência e os conflitos associados ao bloqueio das estradas e as acusações subsequentes ressaltam a tensão entre o modo de vida nativo e as expectativas modernas de conduta ético-moral. Os Enawene Nawe, ao proteger seu território e exigir compensações, estão operando dentro de uma lógica que, embora possa parecer primitiva ou anacrônica para os observadores externos, é profundamente enraizada em suas práticas culturais e necessidades de subsistência. Portanto, a teoria de Taussig nos ajuda a compreender esses eventos não apenas como conflitos de interesse, mas como manifestações de uma resistência cultural e econômica que busca afirmar um modo de vida próprio diante da imposição de sistemas que frequentemente desconsideram e desvalorizam as práticas de povos originários.

Na sequência da busca por informações no acervo do Instituto Socioambiental (ISA), entrei em contato com a organização para obter mais detalhes sobre a curadoria e a formação do acervo relacionado aos povos indígenas, especificamente ao povo Enawene Nawe. Em resposta, fui informada por Leila Maria Monteiro Silva, representante do ISA, sobre a origem e os processos de constituição do acervo. A partir da década de 1970, o Programa Povos Indígenas no Brasil (PIB), inicialmente ligado ao Centro Ecumênico de Documentação e Informação (Cedi), foi responsável pela criação e organização do material, que foi posteriormente mantido pelo ISA após sua formação. A coleta de documentos foi realizada por uma rede de colaboradores voluntários, incluindo antropólogos, indigenistas, missionários, jornalistas e fotógrafos, além de materiais recebidos de organizações indigenistas e indígenas. O ISA também realiza uma busca ativa por artigos, relatórios e publicações pertinentes aos povos indígenas.

Essa troca de informações se torna relevante para a dissertação, pois contribui para a compreensão do processo de curadoria das fontes utilizadas em minha pesquisa. Entender como o acervo foi estruturado e quais são as práticas adotadas pelo ISA na seleção e divulgação das informações permite contextualizar de forma mais precisa as fontes que serão analisadas ao longo do trabalho, especialmente no que se refere à patrimonialização do ritual Yaokwa e às políticas de patrimônio voltadas ao povo Enawene Nawe.

— CAPÍTULO 2 —

Patrimonialização do Ritual Yaokwa: a Tutela Estatal na Gestão Indígena

> *"Inutilizar-se por causa de uma fraqueza fardada que vadiava na feira e insultava os pobres! Não se inutilizava, não valia a pena inutilizar-se. Guardava a sua força. Vacilou e coçou a testa. Havia muitos bichinhos assim ruins, havia um horror de bichinhos assim fracos e ruins. Afastou-se, inquieto. Vendo-o acanalhado e ordeiro, o soldado ganhou coragem, avançou, pisou firme, perguntou o caminho. E Fabiano tirou o chapéu de couro. — Governo é governo. Tirou o chapéu de couro, curvou-se e ensinou o caminho ao soldado amarelo."* (GRACILIANO RAMOS, 1946)

Escolhi começar este capítulo com um trecho de *Vidas Secas*, obra de Graciliano Ramos, pois vejo essa escolha como uma oportunidade de oferecer uma breve pausa na leitura. Não pretendo fazer analogias diretas nem usar Graciliano como uma ferramenta teórica, mas criar um espaço para que o fluxo narrativo se distancie momentaneamente da complexidade do texto acadêmico. Essa pausa lúdica permite que a literatura inspire reflexões sobre temas como Brasil, Estado e Governo de maneira mais livre e sem o peso imediato das questões que virão a seguir. Ao inserir esse trecho, procuro oferecer um respiro, sem interromper o fluxo da narrativa, mas preparando o terreno para a análise subsequente.

Em *Vidas Secas* o sertão ressecado e a solidão de Fabiano nos colocam frente à precariedade de quem já não pode mais se rebelar contra um sistema que se impõe com a força de uma lógica indiferente à dor humana. Em sua resignação, Fabiano não encontra mais o impulso para a ação. Sua raiva se dissipa diante da realidade do poder que o subjuga, refletindo um processo de apatia que ressurge em contextos de subordinação. Ele não pode mais lutar, não porque tenha deixado de sentir, mas porque a própria estrutura que o oprime se impõe como uma força maior. Nesse cenário, ele se vê impotente. Seu gesto final, de indicar o caminho ao soldado, é um gesto vazio de emoção, um simples cumprimento do que parece ser uma obrigação imposta, mais do que uma escolha.

A construção e a gestão do patrimônio cultural indígena no Brasil, de certa forma, reproduzem essa estrutura de poder que limita e direciona as ações daqueles sobre os quais se exerce controle. Ao examinar o processo de patrimonialização do ritual Yaokwa dos Enawene Nawe, é possível perceber como a tutela estatal se insere nesse contexto. O que deveria ser a valorização de uma tradição, muitas vezes se torna uma forma de domesticação

das práticas culturais, redirecionadas para se encaixarem nas normas e interesses do Estado. Novamente, a título de justificativa, escolhi esta obra não porque ela reflita diretamente a minha concepção teórica, mas porque, sempre que leio *Vidas Secas*, percebo nela um convite à reflexão sobre o Brasil: um país composto por diversas camadas simbólicas que, embora distintas, carregam um tom comum — a herança de um Estado que regula e governa formas de ser e de existir culturalmente. Não afirmo, é claro, que essa característica seja exclusiva do Brasil, mas sim uma particularidade que desejo destacar no contexto da minha pesquisa.

Este capítulo aborda então a trajetória da patrimonialização do ritual Yaokwa dos Enawene Nawe, ao focalizar o papel da tutela estatal nesse processo burocrático. Dou início à análise com a explicação dos procedimentos burocráticos envolvidos na patrimonialização e na subsequente revalidação do ritual, evidenciando como as políticas públicas de patrimônio são utilizadas no manejo das questões indígenas. Em seguida, o capítulo explora os conflitos ecológicos que marcaram essa trajetória, incluindo disputas relacionadas à construção de usinas hidrelétricas e à expansão da agropecuária na região. Esses conflitos são contextualizados a partir das lutas por demarcação de terras, ilustrando as ameaças de invasão e os processos jurídicos enfrentados pelos Enawene Nawe.

Trajetória burocrática da patrimonialização do Yaokwa

Neste subtópico traço a trajetória burocrática envolvida na proteção e patrimonialização do Ritual Yaokwa dos Enawene Nawe, buscando destacar a rede de processos legais, políticos e culturais que sustentam sua salvaguarda. A partir da adoção de convenções internacionais pela UNESCO e sua implementação no Brasil, passando pela titulação oficial do ritual e pela inclusão na Lista de Salvaguarda Urgente, até a revalidação do título de Patrimônio Cultural do Brasil (2017), observo como essas etapas abrem frestas tanto para as vulnerabilidades quanto às resistências enfrentadas pelos Enawene Nawe. A trajetória expõe não apenas o papel do Estado e de órgãos internacionais na construção de uma ideia de patrimônio cultural, mas também as tensões internas e externas que impactam a prática e a transmissão do Yaokwa. O que sugiro é que a patrimonialização não é um processo linear, mas uma arena de disputas e negociações constantes.

Com base nos documentos encontrados consegui traçar a cronologia burocrática do processo relacionado ao registro do ritual Yaokwa como patrimônio imaterial: a Solicitação Inicial - 01/06/2006 da OPAN protocolou um pedido ao IPHAN para o registro do ritual

Yaokwa como patrimônio imaterial. A documentação enviada incluiu literatura acadêmica e um DVD produzido na década de 1990. Em seguida, ocorreu a entrega de Documentação ao Escritório Regional, na qual os materiais foram entregues ao escritório regional do IPHAN em Cuiabá e posteriormente encaminhados para Brasília. Outro documento importante que consta no processo arquivado é a carta de Autorização dos Enawenê-Nawê com a data de 08/06/2006, na qual Lideranças Enawene Nawe emitiram uma autorização formal para que a OPAN representasse o povo indígena no pedido de registro do ritual Yaokwa. A seguir o pedido foi encaminhado em 14/08/2006 à sede do IPHAN em Brasília, acompanhado de relatórios e materiais complementares para análise. E assim foi possível a abertura Formal do Processo em 22/08/2006, e o processo SEI 01450.011160/2006-42 foi oficialmente aberto no sistema do IPHAN para dar início aos trâmites de registro.

Contexto Internacional e Nacional:

Antes de iniciar o relato da trajetória, apresentarei um breve resumo cronológico de alguns fatos que, a meu ver, foram relevantes para a compreensão da trajetória. Em uma perspectiva burocrática o primeiro ponto normativo para o estabelecimento de um patrimônio cultural se faz necessária a consolidação material de diretrizes que respondam sobre isso. Para esse respaldo encontrei o relatório da Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, adotada pela UNESCO em 2003. Segundo a ata, a convenção constatou que reconheceria a importância das tradições, expressões orais, artes performáticas, práticas sociais, rituais, eventos festivos, conhecimentos e práticas relacionados à natureza e ao universo, além de técnicas tradicionais de artesanato, como elementos fundamentais da diversidade cultural e do desenvolvimento sustentável, concedendo assim, a elementos específicos de cada grupo, título de patrimônio imaterial da humanidade. O documento da convenção estabeleceu, assim, medidas para identificar, documentar, promover, proteger e revitalizar essas manifestações culturais com o que eles classificaram como "a participação ativa das comunidades, grupos e indivíduos que as praticam". Outro marco relevante da convenção foi a inclusão de mecanismos de cooperação internacional e assistência mútua entre os Estados Partes. Segundo a UNESCO, essa medida visava fortalecer a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial em todo o mundo. Deste modo, o Brasil, por meio do IPHAN, foi também signatário dessa Convenção e a partir de

então implementou políticas públicas para a proteção e promoção do patrimônio cultural imaterial no país.

Em sequência, dois anos depois, em 2005, foi adotado o Tratado sobre a Diversidade das Expressões Culturais, que visava promover e proteger a diversidade cultural no mundo globalizado, garantindo que as expressões culturais fossem preservadas e respeitadas, mesmo diante da crescente homogeneização cultural. Deste modo, em 2007, o Brasil formalizou a implementação da Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, por meio do Decreto nº 6.177, que estabeleceu diretrizes específicas para a proteção e promoção de suas manifestações culturais. Também naquele ano entrou em vigor a Convenção da UNESCO para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, consolidando o compromisso internacional de proteger o patrimônio cultural imaterial dos países signatários. Ainda em 2007, foi apresentado o Projeto de Lei nº 490/07[45], que propôs transferir a competência de demarcação das terras indígenas para o Poder Legislativo, uma medida que gerou grande controvérsia e que poderia dificultar ou paralisar o processo de reconhecimento e proteção dos territórios indígenas no Brasil, afetando diretamente os povos indígenas, comunidades e suas práticas culturais.

É nesse cenário de transformações legais e burocráticas que inscrevo minha análise da patrimonialização do Yaokwa. Nesse ponto, minha hipótese inicial, de que o patrimônio pode ser entendido como uma política de reparação para povos "tradicionais", ganha suporte

[45] O Projeto de Lei nº 490, de 2007 (PL 490/2007), propôs alterações significativas na legislação brasileira referente aos direitos indígenas, especialmente no que tange ao reconhecimento, demarcação, uso e gestão de terras indígenas. Apresentado pelo Deputado Homero Pereira (PR/MT) em 20 de março de 2007, o projeto visava modificar o Estatuto do Índio (Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973) e regulamentar o artigo 231 da Constituição Federal.
Principais pontos do PL 490/2007:

1. Demarcação por Lei: O projeto propunha que a demarcação de terras indígenas fosse realizada por meio de leis aprovadas pelo Congresso Nacional, alterando o procedimento vigente, que atribui essa competência ao Poder Executivo, por meio da Fundação Nacional do Índio (FUNAI).
2. Marco Temporal: Introduz a tese do "marco temporal", estabelecendo que apenas as terras que estivessem sob posse indígena na data da promulgação da Constituição Federal, em 5 de outubro de 1988, poderiam ser reconhecidas como terras indígenas.
3. Uso e Gestão das Terras: Definia critérios específicos para o uso e a gestão das terras indígenas, incluindo restrições quanto à ampliação de terras já demarcadas e regulamentações sobre o usufruto de recursos naturais.

Tramitação e Situação Atual:
Após tramitar por diversas comissões e sofrer alterações ao longo dos anos, o PL 490/2007 foi aprovado pelo Congresso Nacional e sancionado, com vetos parciais, resultando na Lei Ordinária nº 14.701, de 20 de outubro de 2023. Os vetos presidenciais foram posteriormente rejeitados pelo Congresso, consolidando integralmente o texto da lei.
Controvérsias e Impactos:
O PL 490/2007 gerou intensos debates e controvérsias. Organizações indígenas, entidades de direitos humanos e o Ministério Público Federal manifestaram-se contrariamente ao projeto, argumentando que ele representava um retrocesso nos direitos dos povos indígenas assegurados pela Constituição. As principais críticas concentraram-se na adoção do "marco temporal", visto como uma limitação ao reconhecimento de direitos territoriais históricos, e na transferência da competência de demarcação para o Legislativo, considerada uma politização de um processo técnico e jurídico.
A Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) alertou que o PL 490/2007 e a tese do marco temporal colocavam em risco os direitos dos povos indígenas, afrontando direitos fundamentais assegurados pela Constituição Federal.
Em resumo, o PL 490/2007 trouxe mudanças substanciais na política indigenista brasileira, especialmente no que se refere à demarcação e gestão de terras indígenas, suscitando debates sobre os direitos constitucionais dos povos originários e o papel do Estado na proteção desses direitos. https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=345311

material, visto que a questão da competência na demarcação das terras indígenas e a adoção do patrimônio imaterial se sobrepõem temporalmente.

Em sequência cronológica dos fatos, no ano de 2011 o Ritual Yaokwa foi incluído na Lista de Salvaguarda Urgente da UNESCO. Uma década depois, em junho de 2021, foi aberto o processo de revalidação do título de Patrimônio Cultural do Brasil atribuído ao Ritual, com o intuito de renovar e reafirmar o reconhecimento oficial como parte da cultura nacional. Visto que esse processo de registro teve início em 2006, quando a OPAN, solicitou ao IPHAN a abertura do processo para o registro do ritual. Foram fornecidos documentos, como material bibliográfico e audiovisual, e a carta de anuência do povo Enawene Nawe. O ritual foi considerado de grande valor cultural e simbólico, especialmente pela sua relação com a identidade do povo e pela necessidade de proteger o local devido a ameaças de desmatamento e à construção de hidrelétricas na região. Essa titulação se ampara no artigo 216 da Constituição Federal de 1988 que definiu o patrimônio cultural brasileiro, incluindo bens de natureza material e imaterial, como expressões culturais que refletem a identidade e a memória de diferentes grupos da sociedade.

Pedido de Registro do Ritual Yaokwa

Conforme mencionado na introdução, a iniciativa de patrimonializar o Yaokwa partiu da OPAN, que justificou o registro do ritual como uma resposta aos impactos ambientais na região, conforme declarado oficialmente no edital de patrimônio imaterial. Fundada em 1969, a OPAN foi a primeira organização indigenista do Brasil e, atualmente, possui sede em Cuiabá-MT, além de escritórios em Manaus e bases operacionais nos estados de Mato Grosso e Amazonas. Assim, o pedido se deu em 2006, em virtude de sua atuação na região e das demandas coletivas de líderes Enawene Nawe, a OPAN apresentou um Pedido de Registro do Ritual Yaokwa como Patrimônio Cultural Brasileiro, com a anuência de cinco representantes da etnia. Para tal solicitação, a organização realizou previamente uma pesquisa técnica de campo, com o objetivo de mapear todas as características envolvidas na realização do ritual, resultando, assim, na elaboração de um dossiê contendo as informações exigidas pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN).[46] Essa

[46] O dossiê foi encaminhado ao IPHAN junto a outros documentos, entre eles, o Pedido de Registro do Ritual Yaokwa, do Povo Indígena Enawene Nawe. De acordo com a notícia publicada no site da OPAN em 06/07/2009, após uma primeira fase de inventário técnico e registro do ritual Yaokwa realizada em 2008 pelo Convênio IPHAN-OPAN, a entidade Vídeo nas Aldeias desenvolveu uma série de filmagens

pesquisa concentrou-se na cultura material associada ao ritual, nos processos de transmissão de conhecimentos, bem como nas músicas e mitos que o sustentam, sempre com a participação ativa dos Enawene Nawe. A OPAN justifica sua proposição argumentando que a proteção e valorização dos processos e recursos envolvidos no Yaokwa são essenciais para a salvaguarda da cultura Enawene Nawe e, consequentemente, para a manutenção da biodiversidade gerada pela interação entre homem e natureza.[47]

Deste modo, em 14 de agosto de 2006, a OPAN deu início ao processo de registro do ritual como Patrimônio Cultural. A solicitação foi protocolada sob o número 01450.011160/2006-42 e formalizada em 22 de agosto do mesmo ano. A documentação apresentada incluía dados da ONG, capítulos de trabalhos acadêmicos, relatórios sobre os modos de economia da área indígena e um DVD produzido na década de 1990. Em seguida, a Nota Técnica e os pareceres[48] subsequentes recomendaram o registro do Yaokwa, destacando a importância de definir a OPAN como a instituição responsável pela condução do processo e encaminhar o ritual para inscrição no Livro de Celebrações como Patrimônio Cultural do Brasil. O processo contou também com a colaboração de diversas instituições, como o IBAMA, Instituto Chico Mendes, FUNAI, e superintendências do IPHAN de Mato Grosso e da Paraíba. Assim, na reunião final do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural em Brasília, o IPHAN reafirmou a relevância do Yaokwa no contexto nacional, oficializando sua inscrição no Livro de Celebrações. Este registro não apenas preserva a memória do ritual, mas também assegura medidas de salvaguarda para sua prática, incluindo políticas de proteção do território e dos recursos naturais essenciais à realização do Yaokwa.

Com a proposta enviada, cabia a uma equipe do IPHAN ler e avaliar o material submetido para assim sancionar o pedido. Deste modo, para dar sequência à minha análise, me propus a investigar a tramitação burocrática que antecedeu a titulação do ritual como patrimônio cultural imaterial. Essa tramitação produziu uma extensa trilha de documentos, decisões e agentes, que interagem e conferem sentido ao processo de registro. O conjunto documental, organizado em 17 registros que somam 1.401 páginas, aponta para a

para divulgação do registro. Desde 2008, está em curso o processo de registro do ritual Yaokwa como Patrimônio Imaterial da Cultura Brasileira.

[47] A correspondência enviada ao Presidente do Instituto do Patrimônio Histórico Nacional - Iphan é datada de 14 de agosto de 2006, protocolada sob n° 1450.011160/2006-42, em 17/08/2006. O expediente deu início ao Processo que foi formalizado em 22/08/2006. Constam dessa documentação inicial: dados da OPAN, cópias de capítulos de trabalhos acadêmicos, Relatórios sobre as Potencialidades Econômicas da área indígena Enawene Nawe e DVD produzido na década de 90, pelo Centro do Trabalho Indígena- São Paulo, em parceria com a OPAN, e que trata da importância do ritual para a etnia. http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Ritual_yaokwa_parecer_conselho_consultivo.pdf

[48] A Nota Técnica Nº 001/07 da Gerência de Registro do DPI, e os pareceres Nº 015/10/CGIR/DPI/Iphan e Nº 04/2010-PF/IPHAN/SEDE/GMAC

materialidade da burocracia enquanto prática institucional, no qual cada volume carrega fragmentos dessa negociação, mediada por atas, termos de guarda e relatórios técnicos.

Esses documentos não apenas formalizam a inscrição do ritual como patrimônio, mas também refletem a lógica de classificação e legitimação do Estado sobre aquilo que deve ser preservado. A análise etnográfica dessa tramitação evidencia, portanto, o fluxo de ações, como reaberturas e conclusões do processo, que acontecem dentro de uma temporalidade própria à gestão patrimonial. Tais movimentos reiteram a construção do patrimônio como um campo de disputa, marcado pela interação entre os interessados diretos, como o IPHAN e a OPAN, e a estrutura administrativa que sustenta essas decisões.

Dessa forma, a trajetória desse processo, iniciado em 2006 e com movimentações registradas até 2023, não apenas documenta o reconhecimento de um bem cultural, mas também nos permite enxergar as camadas de negociação e os tempos da burocracia na conformação do patrimônio cultural imaterial. Entretanto, como o enfoque maior da minha dissertação é desemaranhar as tramas do Estado e compreender o contexto conflitivo que levou ONGs e outras organizações indigenistas a buscarem o patrimônio como um recurso possível para uma espécie de reparação material aos povos indígenas, minha análise desse processo foi mais um sobrevoo. Busquei entender e desvendar alguns dos mecanismos estatais no "fazer patrimônio" como uma categoria de cultura nacional em ação.

Assim, por ter em vista a extensão volumosa do material, direcionei minha atenção a pontos específicos que me saltaram aos olhos. Por essa razão, muitas vezes minha análise não segue uma sequência cronológica linear, pois o que procuro investigar está relacionado a uma ordem distinta, que privilegia os modos pelos quais a burocracia estatal opera enquanto dispositivo de poder e mediação, e como essa estrutura dialoga, tensiona e negocia com os agentes que disputam o reconhecimento patrimonial como forma de reparação simbólica e material.

Minha opção analítica por destacar agentes específicos, em vez de seguir uma análise linear e cronológica dos documentos produzidos, reflete o interesse em compreender como indivíduos-chave atuam na trama burocrática e desempenham papéis específicos na construção do patrimônio cultural. Para tanto, durante a análise dos documentos, uma figura recorrente foi Heloisa Helena Costa Ferreira[49], técnica do IPHAN e membra do Conselho

[49] Heloisa Helena Costa Ferreira: "Técnica do IPHAN e membro do Conselho Consultivo, Heloisa Helena foi responsável pela redação de pareceres técnicos que analisam e recomendam processos de patrimonialização, sendo frequentemente mencionada em dossiês relacionados ao patrimônio imaterial."

Consultivo do Patrimônio Cultural[50], responsável por redigir o relatório em resposta ao pedido de patrimonialização feito pela OPAN. A menção à Heloisa Helena e a outros agentes envolvidos, como Silvia Guimarães e Fabíola Nogueira da Gama Cardoso, evidencia o funcionamento interno das tramas do Estado como um órgão multifacetado que não atua como um bloco monolítico, no qual há, em alguma medida, uma centralidade dos indivíduos na tramitação processual e na formulação de pareceres técnicos que sustentam as decisões institucionais. Neste mesmo viés é importante observar que o dossiê analisado é de 2006, e essa dissertação se escreve em 2024, o que implica a necessidade de considerar as possíveis mudanças na composição dos conselheiros e das cadeiras da sociedade civil ao longo do tempo. Assim, as informações atuais sobre conselheiros podem não refletir exatamente aqueles que participaram do processo na época de sua formulação.

O meu argumento aqui é o de que cada bem a ser patrimonializado gera no decorrer do seu processo burocrático uma rede em si e isso deve ser levado em conta quando nos propomos a redigir um estudo antropológico sobre o tema, digo isso para legitimar a minha insistência em dados; datas, nomes e eventos, que a priori podem soar bastante maçantes na leitura, todavia exercem o papel de situar o caso elegido em um contexto que é o próprio funcionamento da burocracia brasileira.

No relatório redigido por Heloisa Helena, a autora destacou que o processo seguiu todas as exigências legais e elogiou a qualidade da documentação e do material de suporte fornecidos. Documentos complementares, como a Nota Técnica Nº 001/07, elaborada por Silvia Guimarães, técnica da Gerência de Registro do DPL, recomendaram a definição da instituição responsável pela instrução do processo e o encaminhamento deste à Câmara do Patrimônio Imaterial. Por sua vez, o Parecer 015/10/CGIR/DPI/IPHAN, redigido por Fabíola Nogueira da Gama Cardoso[51], aprovou a inscrição do Ritual Yaokwa no Livro de Celebrações como Patrimônio Cultural do Brasil.

A narrativa processual também remete ao Professor Roque Laraia, antropólogo brasileiro cuja trajetória acadêmica e profissional foi marcada pelos estudos de grupos indígenas no Brasil. A menção a Laraia, como colaborador citado por Heloisa Helena na elaboração do parecer, insere o campo da antropologia como um elemento ativo no diálogo

[50] IPHAN e Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural: O IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) é responsável pela preservação do patrimônio cultural no Brasil. O Conselho Consultivo é um órgão colegiado composto por representantes de diversas áreas, incluindo sociedade civil e academia, que assessora e delibera sobre o reconhecimento de bens como patrimônio cultural."

[51] Fabíola Nogueira da Gama Cardoso é antropóloga formada pela Universidade de Brasília, com especialização em Patrimônio Cultural. Trabalhou no Departamento de Patrimônio Imaterial do Iphan (2009-2012), onde atuou no registro de bens culturais imateriais e coordenou ações voltadas à diversidade linguística no Brasil.

entre o Estado e as organizações envolvidas no processo. Esses recortes, apresentados de forma não-linear, refletem minha tentativa de iluminar não apenas o fluxo cronológico do processo, mas os atores, documentos e articulações que emergem como centrais para compreender a lógica estatal na construção do patrimônio cultural.

Análise e Formalização:

A patrimonialização cultural pode ser entendida como um recurso político ambivalente, operando simultaneamente como ferramenta de preservação de tradições culturais e como um mecanismo de produção de narrativas que atendam a interesses externos, especialmente no contexto indígena brasileiro. Antropologicamente, ela pode ser entendida como uma forma de produzir narrativas que conectam práticas culturais específicas a uma identidade nacional, ao mesmo tempo em que funcionam como mecanismos de reparação simbólica em contextos de desigualdade histórica. Deste modo, no caso de povos indígenas como os Enawene Nawe, a patrimonialização é parte de um campo de forças no qual múltiplos interesses estão em jogo. De um lado, o Estado e seus agentes a utilizam para construir a ideia de uma cultura nacional que parece emergir organicamente de uma identidade intrínseca e estável, incluindo elementos das culturas indígenas. Isso reforça um imaginário que muitas vezes romantiza ou essencializa essas culturas a partir da ideia de "bons selvagens" que devem ser protegidos.

Por outro lado, para os próprios povos indígenas, o processo de patrimonialização pode oferecer vantagens estratégicas. Em um cenário marcado pela escassez de políticas de reparação e compensação material, a inclusão de práticas como o ritual Yaokwa no campo do patrimônio cultural imaterial funciona como uma forma de visibilidade social. Mais do que isso, ela pode se traduzir em recursos concretos, como financiamentos para projetos culturais e apoio à continuidade de suas práticas. No caso dos Enawene Nawe, a patrimonialização do ritual Yaokwa, descrito por Heloisa como um elemento central de sua cosmologia e organização social, exemplifica essa complexa dinâmica. Enquanto para os agentes externos ele pode ser visto como um símbolo estático de uma cultura "preservada", para os Enawene Nawe ele representa um processo vivo, constantemente reinterpretado à luz de desafios contemporâneos. A patrimonialização do Yaokwa, portanto, não apenas assegura sua continuidade, mas também se torna um meio pelo qual os Enawene Nawe articulam demandas por reconhecimento e recursos. Instituições como a OPAN

desempenham um papel mediador nesse cenário, garantindo que as práticas culturais sejam protegidas enquanto dialogam com os interesses de políticas culturais nacionais e internacionais. No entanto, é importante reconhecer que esse processo não está isento de tensões, pois implica negociar os significados atribuídos às práticas culturais tanto internamente quanto externamente.

No caso do Pedido de Registro do ritual Yaokwa, Heloisa explica que ele desempenha uma função dupla. Primeiramente, serve para garantir o reconhecimento da diversidade cultural do Brasil, afirmando a importância do ritual para a cultura nacional. Em segundo lugar, o registro busca preservar a prática do ritual em seu estado original, protegendo-a de alterações que podem ocorrer devido à patrimonialização excessiva, que muitas vezes é acompanhada por intervenções externas. A "patrimonialização excessiva" refere-se ao processo de transformação de uma prática cultural ou patrimônio em algo institucionalizado, oficializado e regulamentado de forma excessiva, o que pode resultar em uma distorção ou alteração do seu caráter original. Esse conceito envolve a tentativa de preservar algo de maneira tão rígida ou formalizada que a dinâmica e os significados culturais podem ser comprometidos de acordo com a própria cosmologia que rege aquela prática. Aqui, o termo é utilizado para alertar sobre os riscos de que a tentativa de preservar o ritual por meio do registro formal possa gerar intervenções externas que o alterem, ao tentar encaixá-lo em um formato normatizado ou que não corresponda à sua realidade e dinâmica original. Essas intervenções podem vir de diversas esferas, como políticas públicas, organismos culturais ou até mesmo pesquisadores que, muitas vezes sem compreender a complexidade cultural da prática, buscam "padronizá-la" de maneira a torná-la mais palatável ou compreensível dentro dos parâmetros oficiais. Deste modo, Heloisa, ao fazer esse alerta, sublinha a ideia de que, embora o registro seja uma ferramenta importante para garantir o reconhecimento e a preservação do ritual, ele não resolve todos os problemas. A preservação contínua do ritual depende de outros fatores, como a manutenção das condições ambientais e sociais que permitem sua prática, além de um equilíbrio entre proteção e liberdade para que ele continue a se expressar de forma autêntica, sem ser "engessado" pela burocracia ou normatização excessiva.

Contudo, Heloisa alerta que esse registro não garante a preservação contínua do ritual nem das condições ambientais necessárias para a sua execução. Em vez disso, o registro valoriza os conhecimentos ancestrais, transmitidos pelos Enawenes. Em virtude disso, Heloisa propôs um conjunto de medidas de salvaguarda para proteger o ritual Yaokwa. Entre

essas medidas, destaca-se a criação de espaços culturais nos níveis municipal e estadual, que seriam destinados à divulgação da cultura dos Enawene Nawe. Além disso, ela sugere que essa cultura seja integrada aos currículos escolares locais, promovendo uma aproximação entre o ensino formal e as práticas culturais indígenas. Outra parte fundamental da proposta envolve considerar as particularidades do ritual no planejamento de ações dentro da Terra Indígena, levando em conta os impactos ambientais causados pela degradação dos rios e das matas. Esses impactos são, em grande parte, consequência das atividades de pecuária, mineração e das Pequenas Centrais Hidrelétricas (PCHs). Nesse sentido, Heloisa também propõe a formação de um grupo de trabalho para a análise e execução do Plano de Ação, além da documentação dos rituais para aumentar sua visibilidade cultural. Essa abordagem descreve a colaboração entre órgãos governamentais e a sociedade civil nas áreas de meio ambiente, saúde e educação, com foco na preservação cultural e ambiental.

O processo de tramitação documental do ritual Yaokwa se desdobrou em duas etapas principais, cada uma respondendo a diferentes desafios e necessidades de proteção. A primeira etapa iniciou-se em 2006, com a elaboração do "Relatório Preliminar de Salvaguarda do Ritual Yaokwa", que foi baseado em consultas a líderes indígenas, antropólogos e outros especialistas. Esse relatório mapeou o que perceberam como ameaças ao ritual, especialmente aquelas relacionadas à degradação ambiental, como a expansão das atividades pecuárias e mineradoras. Além disso, sugeriu medidas iniciais de proteção para o ritual. Após uma série de debates e revisões, esse primeiro relatório resultou na criação de um plano mais detalhado, o "Plano de Ação Consolidado para a Proteção do Ritual Yaokwa", formalizado em 2010. Esse novo plano incluiu medidas como a criação de espaços culturais e a integração do ritual nos currículos escolares, além de estabelecer ações para monitorar as PCHs e seus impactos no ritual.

Em 15 de outubro de 2010, esse processo culminou na assinatura do documento final de titulação em Brasília, formalizando o reconhecimento do ritual Yaokwa como Patrimônio Cultural do Brasil. Posteriormente, na 65ª reunião do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural do IPHAN, o registro do ritual foi amplamente discutido. Durante essa reunião, o parecer de Heloisa foi lido após a exibição de um vídeo sobre o ritual, e a conselheira Cecília Londres[52] destacou a importância de incluir o Ritual Yaokwa no Livro das Celebrações, dado seu valor para a diversidade religiosa do Brasil. A reunião também abordou questões como

[52] Cecília Londres: Conselheira do IPHAN, ela foi uma das que destacou a importância do reconhecimento do Ritual Yaokwa como Patrimônio Cultural. Durante a reunião, sugeriu que o ritual fosse incluído no Livro das Celebrações, ao lado de outros importantes símbolos culturais, como o Círio de Nazaré, com o objetivo de promover a tolerância religiosa e cultural no Brasil.

o aumento das licenças para obras de infraestrutura, que têm gerado impactos culturais significativos. Nesse contexto, o presidente Luiz Fernando de Almeida[53] ressaltou a necessidade de considerar, além dos impactos arqueológicos, os efeitos culturais dessas obras, sugerindo uma abordagem mais holística e integrada.

Além disso, o Conselheiro Eduardo Góes Neves[54] trouxe à tona a questão dos conflitos entre arqueólogos e populações indígenas no noroeste de Mato Grosso, citando o caso da Cachoeira Dardanelos, onde a construção de uma barragem afetou diretamente o território indígena. Esse exemplo ilustra como as grandes obras de infraestrutura podem impactar as populações indígenas, especialmente quando se trata de licenciamento ambiental e cultural. Para enfrentar esses desafios, muitos membros do conselho defenderam a importância de um planejamento territorial que considere as dimensões culturais, ambientais e sociais, a fim de minimizar os impactos negativos das obras sobre os territórios indígenas. O conflito mencionado envolve principalmente arqueólogos que atuaram, de acordo com a ata, em projetos de grande escala, como as obras de infraestrutura e as populações indígenas afetadas por essas obras. No caso da Cachoeira Dardanelos, localizada no noroeste de Mato Grosso, a construção de uma barragem foi um ponto central desse conflito. A obra afetou diretamente o território indígena, o que gerou uma série de disputas relacionadas ao licenciamento ambiental e cultural. A questão dos arqueólogos entra nesse contexto porque, em muitos projetos de grandes obras, é exigido um estudo arqueológico prévio para identificar e preservar patrimônios históricos ou culturais que possam ser impactados pela construção. Esses estudos são frequentemente realizados por arqueólogos contratados por empresas responsáveis pela obra, e nem sempre há uma consideração adequada das particularidades culturais e sociais das populações indígenas que habitam a região. Portanto, o conflito não se refere a arqueólogos do governo ou de empresas especificamente, mas sim ao processo de licenciamento e ao modo como os estudos arqueológicos são conduzidos, muitas vezes sem uma consulta efetiva às comunidades indígenas ou sem levar em conta a preservação dos seus territórios e cultura de forma mais abrangente. Assim, o que os membros do conselho, como Góes Neves, defendem é que o planejamento territorial dessas

[53] Luiz Fernando de Almeida: Ele era na época o presidente do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e presidiu a 65ª reunião do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural. Durante a reunião, ele destacou a necessidade de considerar tanto os impactos arqueológicos quanto os culturais nas obras de infraestrutura. Também ressaltou o aumento nas licenças para tais obras e a importância de entender melhor a diversidade cultural do Brasil.

[54] Eduardo Góes Neves: É professor titular e diretor do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (USP), especializado em Arqueologia e Etnologia. Neves trouxe à tona o conflito entre arqueólogos e povos indígenas, exemplificando com o caso da Cachoeira Dardanelos, na região de Mato Grosso. Ele destacou as tensões e os impactos negativos que grandes obras, como barragens, podem causar aos territórios indígenas, além de abordar as dimensões políticas desses processos de licenciamento.

obras deve ser mais sensível às dimensões culturais e sociais das populações indígenas, buscando um equilíbrio entre o desenvolvimento e a preservação dos direitos dos povos originários. Outra questão é que a construção da barragem no caso da Cachoeira Dardanelos afetou diretamente o território indígena ao inundar áreas usadas para cultivo, caça e pesca, além de alterar cursos d'água essenciais para essas atividades. A obra também submergiu locais importantes para os rituais e marcou a perda de espaços significativos para os povos da região. O processo de licenciamento ambiental e cultural não considerou adequadamente as implicações para esses povos, resultando em prejuízos ao território e à forma de vida.

Por fim, a proposta de Nestor Goulart Reis[55], que sugeriu a definição prévia das áreas de interesse, também foi amplamente discutida. Essa proposta visava evitar impactos negativos de grandes obras e integrar os aspectos culturais ao licenciamento ambiental. A reunião culminou na aprovação unânime da inscrição do Ritual Yaokwa como Patrimônio Cultural do Brasil, refletindo o esforço contínuo para preservar a diversidade cultural e proteger as tradições dos Enawene Nawe frente às pressões externas. A proposta de Nestor Goulart Reis sugeria a definição prévia das áreas de interesse antes da execução de grandes obras. Esse conceito era importante para que fosse possível avaliar de maneira mais sistemática os impactos ambientais e culturais de projetos, como grandes empreendimentos, de forma a evitar danos irreversíveis aos territórios, especialmente os das comunidades indígenas, como no caso dos Enawene Nawe. Ao focar na identificação e definição dessas áreas de interesse de forma antecipada, a proposta tinha como objetivo integrar as dimensões culturais no processo de licenciamento ambiental. Essa abordagem se destacava das demais porque não tratava apenas dos impactos ambientais de forma isolada, mas também considerava valores culturais, como o caso do Ritual Yaokwa. A inclusão desses aspectos culturais no processo de licenciamento ajudava a garantir que as tradições e modos de vida das comunidades indígenas fossem preservados, em vez de serem apenas minimizados ou ignorados. O que diferenciava a proposta de Reis das outras é que ela colocava em foco a integração entre as áreas ambientais e culturais, com uma abordagem mais holística e preventiva, ao invés de reagir aos impactos após os danos terem ocorrido. Assim, a proposta visava criar uma estratégia mais sólida para preservar os direitos e o patrimônio cultural das comunidades, protegendo-as das pressões externas, como as de grandes empreendimentos de infraestrutura. O resultado dessa proposta foi a inscrição do Ritual Yaokwa como

[55] Nestor Goulart Reis: Conselheiro do IPHAN, ele sugeriu a necessidade de um planejamento territorial integrado, que considerasse tanto os aspectos culturais quanto os ambientais e econômicos das obras de infraestrutura. Reis defendeu a definição prévia das áreas de interesse para evitar impactos negativos, como os causados pela construção de barragens.

Patrimônio Cultural do Brasil, o que refletiu um esforço para assegurar que as tradições dos Enawene Nawe fossem respeitadas e preservadas no âmbito legal e cultural do país.

A reunião sobre a patrimonialização do ritual Yaokwa mostrou como o cenário da patrimonialização é complexo, entre conflitos e negociações entre diferentes agentes, com propostas divergentes em relação à preservação cultural e à gestão dos impactos ambientais e sociais. A análise dos agentes envolvidos, os conflitos emergentes e as propostas apresentadas ajudam a entender as dinâmicas e as tensões no processo de reconhecimento do ritual como Patrimônio Cultural do Brasil.

A discussão envolveu uma multiplicidade de agentes, cada um com diferentes interesses e perspectivas sobre o ritual Yaokwa e sua patrimonialização. Para os Enawene Nawe, a patrimonialização do ritual representou uma oportunidade para garantir a continuidade de sua prática cultural e obter visibilidade social, além de recursos para a preservação de suas tradições. No entanto, existe uma preocupação com a "patrimonialização excessiva", que poderia transformar o ritual em uma prática rigidamente regulamentada e distorcer seu significado original.

Por outro lado, o Estado e seus representantes, como o IPHAN, buscaram usar a patrimonialização como uma ferramenta de construção de uma narrativa cultural nacional. No entanto, a visão estatal frequentemente tende a idealizar e fixar as culturas indígenas, muitas vezes sem considerar a complexidade dinâmica dessas culturas. Nesse sentido, o Estado contribui para uma perspectiva de "cultura preservada", o que pode ser interpretado como uma simplificação ou até mesmo uma distorção do significado de práticas indígenas como o Yaokwa.

As organizações da sociedade civil, como a OPAN, desempenham um papel intermediário, mediando entre necessidades de proteção cultural com as demandas externas de regulamentação e preservação. Elas atuam para garantir que os direitos dos povos indígenas sejam respeitados e que os recursos advindos da patrimonialização beneficiem concretamente as comunidades, sem impor uma visão externa de "cultura imutável".

Um dos principais conflitos identificados na reunião foi a tensão entre a preservação rígida do ritual, como sugerido pelo Estado, e a autonomia cultural das comunidades indígenas, que veem o ritual como uma prática viva. A patrimonialização, quando excessivamente formalizada, pode resultar em uma perda de flexibilidade cultural. A proposta de Heloisa, de adotar medidas de salvaguarda para proteger o ritual, incluindo a criação de espaços culturais e a inclusão do ritual nos currículos escolares, visava mitigar

esse risco, ao mesmo tempo em que buscava garantir a continuidade do ritual de forma autêntica. No entanto, sua advertência sobre a "patrimonialização excessiva" refletia a preocupação de que as intervenções externas pudessem transformar a prática em algo rigidamente normatizado, prejudicando sua dinamicidade e adaptação ao contexto contemporâneo.

Outro conflito destacado na reunião foi a questão dos impactos de grandes obras de infraestrutura, como barragens e hidrelétricas, sobre os territórios indígenas. O caso da barragem em Cachoeira Dardanelos, mencionado por Eduardo Góes Neves, ilustra como as atividades de mineração e a construção de infraestrutura podem afetar diretamente o território indígena, prejudicando o ritual e outras práticas culturais essenciais. A proposta de Nestor Goulart Reis, de definir previamente áreas de interesse cultural para evitar impactos negativos dessas obras, trouxe uma solução que buscava integrar as dimensões culturais no processo de licenciamento ambiental. Sua proposta visava garantir que os impactos de grandes obras sobre os territórios indígenas fossem avaliados com base não apenas nos aspectos ambientais, mas também nas dimensões culturais, oferecendo uma abordagem preventiva e mais sensível às necessidades das comunidades indígenas.

A questão do licenciamento ambiental também gerou um conflito entre a necessidade de preservar o meio ambiente e a urgência de realizar projetos de infraestrutura. Membros do conselho, como Luiz Fernando de Almeida, defenderam uma abordagem mais holística no licenciamento, que integrasse não apenas os impactos ambientais, mas também as questões culturais, reconhecendo os efeitos diretos das obras sobre as práticas culturais e os territórios indígenas. Essa proposta divergia de uma visão mais tradicional, que se concentra apenas nos impactos ambientais e arqueológicos, sem considerar as implicações culturais das grandes obras.

Em resumo, a reunião sobre o ritual Yaokwa expôs uma série de conflitos entre os agentes envolvidos, com propostas divergentes sobre como preservar o ritual e os territórios indígenas. Enquanto o Estado, por meio do IPHAN, busca garantir a preservação cultural dentro de um marco normativo, as comunidades indígenas, com o apoio de organizações como a OPAN, ressaltam a importância de respeitar a autonomia cultural e a vivacidade das práticas. O conflito entre a preservação cultural rígida e a autonomia cultural reflete a tensão entre as expectativas externas de "cultura preservada" e a dinâmica das culturas indígenas. As propostas de salvaguarda do ritual e de planejamento territorial preventivo visam mitigar esses conflitos, garantindo a preservação do Yaokwa de maneira equilibrada, respeitando

tanto os direitos territoriais quanto às especificidades culturais dos povos indígenas. E embora as limitações do modelo de patrimonialização, especialmente em relação à ausência de políticas de reparação material, permaneçam evidentes, o caso do Yaokwa evidencia as complexidades e as tensões inerentes à integração de práticas culturais indígenas no campo do patrimônio — ou ainda à esfera pública da gestão estatal, ao mesmo tempo em que reflete sobre as nuances contemporâneas da preservação cultural no Brasil.

Reconhecimento e Salvaguarda

O reconhecimento do ritual Yaokwa como patrimônio cultural se deu por meio de várias etapas, como por exemplo a reunião realizada em 2008, em Cuiabá. A ata desse encontro registrou as discussões sobre os critérios e procedimentos necessários para o reconhecimento formal do ritual, abordando tanto aspectos técnicos quanto as implicações culturais e sociais dessa preservação. Profissionais de preservação cultural, representantes de organizações de apoio aos povos indígenas e lideranças do povo Enawene Nawe participaram do encontro com o objetivo de definir as ações para garantir o reconhecimento do ritual. O documento "Memória da Reunião de Discussão do Registro do Ritual Yaokwa do Povo Indígena Enawene Nawe/MT" detalha as negociações que ocorreram, destacando como esse evento foi não apenas uma formalização técnica, mas também um espaço para articular diferentes perspectivas sobre a preservação cultural.

Durante a mesma reunião, foi discutida também a produção de um vídeo sobre o ritual Yaokwa, que se configurava como uma ação concreta no processo de patrimonialização de material de apoio audiovisual. Inicialmente adiado em 2007 devido a cortes orçamentários, o projeto foi replanejado para 2008, com um orçamento de R$82.680,00. A ONG Vídeo nas Aldeias, com experiência prévia na documentação das práticas culturais dos Enawene Nawe, foi designada para realizar o trabalho. A produção do vídeo estava prevista para ocorrer entre janeiro e abril de 2009, com a colaboração de pesquisadores da OPAN com o objetivo de garantir que o conteúdo fosse adequadamente incorporado ao dossiê de registro. A pesquisa acerca do ritual Yaokwa, conduzida no âmbito do processo de registro, foi planejada com base em perguntas que visavam explorar a constituição e a importância do ritual, no sentido de cumprir requisitos do IPHAN. A metodologia de pesquisa utilizaria dados já existentes sobre o ritual, como as fichas do Instituto Nacional do Registro de Culturas (INRC), para sistematizar o levantamento em

campo, e também contou com uma equipe, composta por profissionais de diferentes áreas, que deveria realizar um mapeamento detalhado das diversas dimensões culturais e simbólicas do ritual Yaokwa.

A reunião também discutiu a elaboração de um plano de salvaguarda, com o objetivo de identificar os riscos e as potencialidades associadas ao ritual Yaokwa. Um exemplo desse processo foi a documentação da construção de canoas, que, embora não faça parte do ritual em si, é uma prática dos Enawene Nawe. A patrimonialização dessa prática, ao ser formalmente documentada, cria uma ligação entre essa tradição e a normativa estatal. Isso significa que, caso decidam retomar a prática de construir canoas no futuro, terão o respaldo jurídico e normativo para reivindicar e exercer essa atividade, com recursos e suporte disponíveis.

Além disso, o processo de patrimonialização do ritual Yaokwa se interligou diretamente com as questões territoriais do povo Enawene Nawe. Com o reconhecimento formal do ritual como patrimônio cultural, surgiu uma oportunidade de reforçar a luta pela ampliação do território indígena. Embora a Constituição de 1988 já garantisse a demarcação das terras indígenas, a oficialização do ritual como patrimônio cultural proporcionava uma camada adicional de legitimidade para a reivindicação territorial, particularmente nas áreas da bacia do Rio Preto, essenciais para a realização do ritual. Dessa forma, o registro do ritual não apenas preservava uma prática cultural, mas também se tornava uma ferramenta política, capaz de conferir uma proteção extra ao território, visto como fundamental para a continuidade das tradições.

Esse exemplo reforça a hipótese central de minha pesquisa de que a patrimonialização atua como uma ‘faca de dois gumes’. Por um lado, ela vincula práticas culturais tradicionais à esfera normativa estatal, impondo um controle externo sobre essas práticas. Por outro lado, ela serve como um recurso político que, embora regulado pelo Estado, pode ser utilizado para assegurar direitos fundamentais, como o direito ao território e à subsistência, em um contexto de escassez de políticas públicas voltadas à reparação histórica para povos indígenas.

Nesse movimento, a patrimonialização vincula práticas “tradicionais” a uma normativa estatal. A documentação das canoas é um exemplo dessa vinculação. Os agentes da patrimonialização oferecem uma saída dialética, na normativa da patrimonialização, para a autonomia dos Enawene Nawe, permitindo-lhes decidir sobre o uso ou não das canoas. No contexto dessa documentação, caso optem por continuar fabricando as canoas, terão

assegurado um espaço normativo para reivindicar o direito e os recursos necessários para exercer tal prática. No entanto, como qualquer grupo social com sua própria cosmologia, os Enawene Nawe podem reinterpretar os significados e o simbólico associado às canoas por diferentes razões, seja em função de mudanças na época ou no ambiente, ou ainda por meio de novas interpretações de sua própria cosmologia. Dessa forma, caso decidam não mais utilizar as "canoas tradicionais", a realização do ritual não estará necessariamente vinculada a essa prática, uma vez que a normatividade estatal não exige que as canoas sejam usadas de forma rígida para a realização do ritual.

Durante a reunião de 2008, além de discutir o cronograma e as etapas do processo de registro do ritual Yaokwa, também foram compartilhadas informações sobre o processo de patrimonialização da Arte Kusiwa, prática indígena dos Wajãpi[56], que foi reconhecida como o primeiro patrimônio cultural imaterial da humanidade pela Unesco e IPHAN. Os agentes do IPHAN apresentaram essas informações aos representantes dos Enawene Nawe, oferecendo-lhes uma base material para entender como o processo de patrimonialização de um saber indígena pode ser conduzido.

É importante destacar que o caso da Arte Kusiwa e o do ritual Yaokwa são casos distintos e não diretamente comparáveis. Enquanto a Arte Kusiwa refere-se a uma prática cultural específica do povo Wajãpi, o ritual Yaokwa é uma tradição dos Enawene Nawe. Cada um desses processos de patrimonialização envolve contextos e demandas culturais e jurídicas próprias, sendo, portanto, únicos. No entanto, o reconhecimento da Arte Kusiwa como Patrimônio Cultural Imaterial, por ser o primeiro caso de patrimônio indígena registrado no Brasil, serve como um importante exemplo jurídico do processo de patrimonialização de práticas culturais indígenas. Esse processo não apenas formaliza a proteção cultural, mas também estabelece um modelo para o reconhecimento de outras manifestações culturais, como o ritual Yaokwa, dentro do contexto jurídico brasileiro. Essa legitimação jurídica, ao conferir título de patrimônio, pode proporcionar uma camada extra de legitimidade simbólica e jurídica para qualquer prática cultural indígena que venha a ser registrada. O reconhecimento formal de uma tradição como patrimônio cultural oferece proteção legal e amplia a visibilidade dessas práticas, o que pode resultar em uma maior

[56] A Arte Kusiwa, que inclui a pintura corporal e a arte gráfica dos indígenas Wajãpi do Amapá, foi revalidada como Patrimônio Cultural do Brasil em 27 de abril de 2017, após dez anos de seu registro. Este foi o primeiro bem imaterial a ter sua revalidação. O processo envolveu uma avaliação do Conselho Consultivo do Iphan, que confirmou a continuidade da manifestação como referência cultural para os Wajãpi e para o país. A arte Kusiwa foi registrada no Livro de Formas de Expressão do Iphan em 2002 e reconhecida pela UNESCO como Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade. A revalidação foi acompanhada de ações de salvaguarda, incluindo a formação de professores indígenas e pesquisadores Wajãpi, e a criação de um Centro de Referência da Cultura Wajãpi. Este processo, que ocorre a cada dez anos, busca garantir a preservação das práticas culturais, além de avaliar a efetividade das ações de proteção e mudanças no contexto cultural.

segurança para a continuidade dessas tradições, seja na esfera pública, seja na esfera política, em termos de visibilidade e proteção.

Revalidação da Salvaguarda e acontecimentos políticos recentes

Até o momento, os documentos analisados tratavam do registro inicial do Ritual Yaokwa, formalizado em 22 de agosto de 2006, e das ações relacionadas à sua proteção e reconhecimento como Patrimônio Cultural do Brasil. A partir daqui, focalizo na revalidação do título de patrimônio que ocorreu em 2021, um processo que envolveu diversas etapas burocráticas e procedimentos administrativos. Essa revalidação visava garantir a continuidade do reconhecimento nacional do ritual e atender às exigências da UNESCO, que exigiam uma revisão periódica e detalhada para manter o título de Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade.

Em 18 de junho de 2021, o processo de revalidação do Ritual Yaokwa foi registrado sob o número 01450.001873/2021-37. Este processo inclui registros e despachos administrativos que cobrem o período de junho de 2021 a julho de 2022. O processo incluiu a coleta de informações atualizadas, análises técnicas, consultas públicas e a elaboração de relatórios para assegurar a continuidade da proteção do ritual.[57]

Para elaborar o parecer de revalidação, houve uma reunião virtual em 8 de julho de 2021 que envolveu técnicos do DPI, representantes do IPHAN de Mato Grosso, além do cineasta brasileiro Fausto Campoli, responsável por documentar em vídeo o Yaokwa. O objetivo foi definir os procedimentos para a análise técnica dessa prática. A revalidação não busca descaracterizar o bem cultural, mas entender suas transformações desde o registro, e promover discussões sobre sua sustentabilidade a longo prazo. A nota técnica enfatizou a importância de monitorar as ações de salvaguarda para garantir a continuidade e fortalecimento do ritual, além de fornecer subsídios para ajustes na política de patrimonialização. Em suma, a revalidação proposta pela nota técnica propôs não apenas validar a permanência do Ritual Yaokwa como Patrimônio Cultural do Brasil, mas também ampliar a compreensão das dinâmicas culturais em curso e das políticas necessárias.

[57] Para orientar essa revalidação, foi emitida a Nota Técnica nº 25/2021 pelo IPHAN em 14 de julho de 2021. Este documento é fundamental para garantir que o processo de revalidação siga as normas estabelecidas pela Resolução nº 05 de 2019, compilando as contribuições técnicas do Departamento do Patrimônio Imaterial (DPI). A Nota Técnica assegura que o Ritual Yaokwa continue a ser valorizado como Patrimônio Cultural do Brasil, refletindo o compromisso do IPHAN com a preservação e promoção do patrimônio imaterial dos Enawene Nawe

Parte do propósito da revalidação do patrimônio é garantir a continuidade e a viabilidade do ritual, por meio de medidas como identificação, documentação, preservação, promoção e revitalização. Nesse contexto, o caderno *Projeto Difusão da Política do Patrimônio Cultural Imaterial no Brasil*, elaborado pela Superintendência do IPHAN em Mato Grosso, contou com a contribuição de Juliana de Almeida, antropóloga e signatária do relatório. O documento detalhou o que foi nomeado de "os desafios enfrentados na salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial Indígena", incluindo condições agroecológicas adversas e dificuldades de comunicação entre o IPHAN e os Enawene Nawe, fato, que, de acordo com o relatório, têm limitado o progresso das ações. Apesar disso, o relatório oferece diretrizes para aprimorar as políticas de proteção e valoriza a implementação de boas práticas. A menção à Juliana de Almeida aqui é justificada no quesito da minha proposta em evidenciar os agentes diretamente envolvidos no processo, um aspecto central para a análise antropológica do "fazer Estado", e porque é uma personagem que se repete ao longo do tópico.[58]

O relatório de Juliana de Almeida aponta que o Brasil possui cinco bens culturais inscritos na Lista Representativa do Patrimônio Cultural da Humanidade pela UNESCO: as expressões orais e gráficas dos Wajãpi e o Samba de Roda do Recôncavo Baiano (2008); o Frevo, arte performática do carnaval de Recife (2012); o Círio de Nazaré, procissão religiosa de Nossa Senhora de Nazaré em Belém (2013); e a Roda de Capoeira (2014). Além disso, o Ritual Yaokwa, do povo Enawene Nawe, foi incluído em 2011 na Lista do Patrimônio Cultural Imaterial que Requer Medidas Urgentes de Salvaguarda. Segundo Juliana, esses registros refletem o esforço do Brasil em valorizar as culturas indígenas e a diversidade sociocultural global. Ela enfatiza que a noção de patrimônio cultural imaterial confere visibilidade a processos culturais diversos, influenciando políticas públicas e promovendo a inclusão sociocultural e os impactos positivos dessa inclusão.

Embora o relatório de Juliana de Almeida sustente que os registros de bens culturais imateriais pela UNESCO refletem o esforço do Brasil em valorizar as culturas indígenas e promover a diversidade sociocultural global, considero importante abordar essa afirmação de forma crítica. O reconhecimento internacional, por si só, não necessariamente traduz-se

[58] Projeto Difusão da Política do Patrimônio Cultural Imaterial no Brasil (PRODOC 914BRZ4012), desenvolvido pela Superintendência do IPHAN do Estado de Mato Grosso e conduzido sob o contrato SA-2352/2015, redigido por Juliana de Almeida, datado de 12 de fevereiro de 2016. O material aborda a salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial Indígena e reflete sobre a patrimonialização dos bens culturais de povos indígenas dentro da política de salvaguarda do patrimônio imaterial brasileiro, conforme o Decreto 3551/2000. A metodologia inclui revisão bibliográfica e análise de documentos sobre experiências de salvaguarda, com o objetivo de criar um manual de boas práticas e oferecer subsídios para melhorar a política de salvaguarda do patrimônio imaterial.

em ações práticas ou políticas públicas que beneficiem diretamente os grupos envolvidos. Apesar de ampliar a visibilidade de certos processos culturais, esses registros frequentemente permanecem no campo simbólico, sem implicar mudanças concretas na inclusão sociocultural ou na valorização efetiva das culturas indígenas. Além disso, o histórico de negligência em relação aos povos indígenas no Brasil, marcado por conflitos fundiários e a falta de continuidade nas políticas culturais, questiona até que ponto tais registros realmente refletem um esforço ativo e consistente. Assim, vejo a noção de impacto positivo como promissora, mas insuficiente sem uma análise mais aprofundada dos efeitos práticos dessas ações no cotidiano.

O processo de revalidação do título de Patrimônio Cultural do Brasil atribuído ao Ritual Yaokwa (Processo nº 01450.001873/2021-37, junho de 2021) decorre de uma exigência estabelecida pela UNESCO para manter o reconhecimento internacional do bem como Patrimônio Cultural Imaterial. Essa revalidação não deve ser interpretada como um mérito ou demérito em termos de políticas de salvaguarda, mas sim como uma característica do funcionamento burocrático do sistema de patrimônio cultural. A titulação inicial, atribuída em 2006, foi entendida, à época, como uma estratégia para aumentar a visibilidade do ritual e mobilizar apoio político e social para sua preservação. A posterior inclusão do Yaokwa na Lista de Salvaguarda Urgente da UNESCO, em 2011, reforçou a percepção de sua vulnerabilidade e da necessidade de proteção.

A etapa de revalidação também registra mudanças nas práticas culturais dos Enawene Nawe, como a substituição das canoas de madeira artesanais por barcos de alumínio. Essa substituição, que ocorreu por razões próprias da comunidade e fora do escopo do processo de salvaguarda, é apresentada na revalidação como parte das transformações documentadas, atendendo às exigências da UNESCO para acompanhar e relatar alterações nas manifestações culturais reconhecidas como patrimônio imaterial. Esse registro, portanto, não visa interferir na autonomia da comunidade ou propor reflexões sobre as práticas adotadas, apenas cumprir o protocolo técnico estabelecido pela organização internacional.

Os relatórios elaborados para atender às exigências da UNESCO durante o processo de revalidação do título de Patrimônio Cultural do Brasil apontaram o aumento demográfico no grupo Enawene Nawe,[59] o que suscitou questionamentos sobre a necessidade de um novo manejo dos recursos para sustentar o Ritual Yaokwa. O crescimento populacional gerou

[59] Como utilizei esse mesmo processo no terceiro capítulo, optei por explanar esses dados com mais detalhes adiante.

demandas por mais recursos para a realização da celebração, o que foi documentado no processo de revalidação. Essas modificações foram registradas como parte de um processo burocrático conforme as normas da UNESCO, que, segundo a entidade internacional, visam garantir que as práticas culturais sejam preservadas dentro das realidades contemporâneas. Entretanto, o que vejo com a revalidação do título é a necessidade de registrar essas transformações, mas também evidenciar que o reconhecimento oficial, por si só, não garante proteção contra ameaças ambientais, econômicas ou sociais. Incidentes recentes, incluindo conflitos regionais e tensões envolvendo membros dos Enawene Nawe, ilustram a complexidade de se implementar políticas de salvaguarda cultural. A articulação com o Ministério Público Federal e outras entidades aponta para a complexidade da implementação de uma política pública, mas é igualmente necessário reconhecer os limites desse processo burocrático, que muitas vezes falha em captar plenamente a especificidade das práticas e cosmologias indígenas. As controvérsias e a atuação do Ministério Público serão abordadas e explicadas no tópico seguinte.

Controvérsias

A crença em ideias absolutas pode ser restritiva, uma vez que frequentemente nos impede de reconhecer a complexidade e as contradições inerentes às situações. Em vez de aderir a uma visão rígida, o ceticismo propicia uma visão mais fluida, onde diferentes ideias podem coexistir, inclusive se contradizendo. Digo isso em conformidade com a reflexão presente no início do capítulo acerca dos perigos de uma *história única* pois vejo como uma forma de direcionar melhor o olhar ao analisar o processo de patrimonialização do ritual Yaokwa. Em vez de tentar encaixar a questão em uma narrativa única e linear, é imprescindível aceitar as controvérsias e as tensões que surgem. O processo de patrimonialização não se resume à simples preservação de um patrimônio, mas configura um campo de disputas e negociações, onde diferentes agentes — tanto dentro quanto fora das aldeias — buscam influenciar a construção da narrativa e os direitos sobre as práticas culturais. Assim, uma análise dialética permite não apenas reconhecer as múltiplas camadas envolvidas, mas também compreender de que maneira essas tensões refletem as dinâmicas de poder e identidade no contexto político e cultural dos povos indígenas. A compreensão das dinâmicas sociais e culturais exige a aceitação das contradições e complexidades

presentes em qualquer processo. Em vez de procurar respostas definitivas ou lineares, a análise dialética propõe a exploração das tensões, divergências e interações entre diferentes pontos de vista e interesses. Esse princípio é fundamental para compreender fenômenos complexos, como a patrimonialização de práticas culturais indígenas. A busca por consenso ou por uma interpretação única frequentemente não consegue capturar as camadas de significados e as múltiplas dimensões envolvidas. Ao adotar uma postura que aceita a contradição e a complexidade, é possível refletir de maneira mais profunda sobre as implicações e os impactos desses processos.

O processo de patrimonialização do ritual Yaokwa é marcado por disputas e ambiguidades, refletindo a complexidade política do campo do patrimônio indígena no Brasil. Em sua essência, a patrimonialização não é um processo linear ou consensual, mas uma ação permeada por diferentes interesses e interpretações, tanto dentro das próprias comunidades indígenas quanto nas relações com o Estado. No caso específico dos Enawene Nawe, a busca pelo reconhecimento e proteção do ritual Yaokwa se entrelaça com questões de autonomia e visibilidade cultural, mas também com divisões internas sobre como esse reconhecimento deve ser alcançado e quais recursos ele deve garantir. A busca por esse reconhecimento não se limita à preservação cultural, mas envolve também uma negociação de poder e identidade, com diferentes atores e agentes políticos influenciando as decisões e o direcionamento desse processo. As divergências que surgiram ao longo desse percurso indicam que a patrimonialização não oferece uma resposta única ou uma solução unívoca, mas abre espaço para uma série de discussões e conflitos sobre o que deve ser, de fato, protegido e quem detém o controle desse processo.

O processo de revalidação destaca a vulnerabilidade estrutural dos povos indígenas no Brasil e permite uma análise crítica das políticas públicas e do funcionamento de órgãos governamentais e não governamentais. Além dos fatores externos, como os enfrentados pelos Enawene Nawe, há pressões internas e conflitos políticos que impactam decisões e estratégias de preservação cultural. Um episódio emblemático foi o ocorrido em julho de 2021, quando Dodoway Enawene Nawe, acompanhado pelo vereador bolsonarista Norberto de Paula Junior — defensor do agronegócio e da exploração econômica de terras indígenas —, foi recebido pela FUNAI com a proposta de solicitar licenciamentos ambientais e equipamentos para mecanização agrícola na Terra Indígena Enawene Nawe. A iniciativa gerou críticas de outras lideranças, como Kawali Enawene Nawe, que se opuseram à agricultura mecanizada, ao garimpo e ao que consideraram uma tentativa de

patrimonialização indevida do ritual Yaokwa. As tensões revelam os desafios políticos enfrentados na preservação cultural e na gestão territorial indígena.

Sobre essas divergências internas nas aldeias indígenas, Crisanto Rudzö Tseremey Wá, presidente da FEPOIMT[60], destacou que as ações do governo fragmentam os povos indígenas, minando sua coesão e autonomia. Nesse contexto, a situação se agravou com as declarações conflitantes de Dodoway, que, apesar de não representar toda a aldeia, apoiou a gestão da FUNAI e projetos de lei controversos, como o Projeto de Lei nº 490/07. Esse projeto, apresentado pelo deputado Homero Pereira em 2007, propõe transferir a competência para demarcar terras indígenas do Poder Executivo para o Poder Legislativo. Essa proposta contraria a legislação atual e as decisões do Supremo Tribunal Federal (STF), que determinam que a demarcação deve ser feita exclusivamente pelo Executivo. O PL 490/07 é considerado inconstitucional porque viola direitos fundamentais garantidos pela Constituição Federal e o princípio da separação dos poderes.

Com a apresentação do Projeto de Lei nº 490/07, foram adicionados 13 projetos relacionados e um texto substitutivo do deputado Arthur Maia (União Brasil). Esse substitutivo propõe a exploração hídrica, expansão de infraestrutura, e mineração sem consultar os povos indígenas ou a FUNAI. Além disso, flexibiliza o contato com povos isolados, proíbe a ampliação das terras demarcadas e adota a teoria do marco temporal, que só reconhece como terras indígenas aquelas ocupadas desde a promulgação da Constituição em 1988. Esse projeto é uma das maiores ameaças aos direitos constitucionais dos povos indígenas.

O autor do projeto argumenta que a demarcação de terras interfere em direitos individuais e em políticas de segurança nacional, além de ser feita por critérios subjetivos da FUNAI. No entanto, essas alegações desconsideram a complexidade e a legalidade do processo de demarcação, que é validado pelo STF. O PL nº 490/07 também desrespeita a Convenção 169 da OIT, que garante o direito dos povos indígenas à consulta prévia, livre e informada. A proposta de permitir ações justificadas por segurança nacional sem consultar as comunidades indígenas viola direitos fundamentais assegurados pela Constituição.[61]

[60] Federação dos Povos e Organizações Indígenas de Mato Grosso

[61] FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS (FUNAI). "PL 490/07 e marco temporal colocam em risco os direitos dos povos indígenas", alerta presidenta da FUNAI. Disponível em: <https://www.gov.br/FUNAI/pt-br/assuntos/noticias/2023/201cpl-490-07-e-marco-temporal-colocam-em-risco-os-direitos-dos-povos-indigenas201d-alerta-presidenta-da-FUNAI >. Acesso em: 16 maio 2023.

Impactos e Disputas na Construção de Usinas e Expansão Agropecuária

O processo de patrimonialização do ritual Yaokwa está enraizado no contexto territorial e político dos Enawene Nawe. Para tanto, esse processo está longe de ser simples e envolve uma série de disputas relacionadas ao controle e à gestão do território, especialmente no cenário da criação da Reserva Ecológica de Iquê, dentro da Terra Indígena dos Enawene Nawe.

A criação dessa reserva ecológica, que abrange uma área dentro da Terra Indígena, gerou um ponto de tensão significativo no debate sobre a preservação ambiental e a soberania territorial dos Enawene Nawe. A Terra Indígena, como espaço de vivência e prática cultural, representa o território sagrado e essencial para a realização do ritual Yaokwa, além de garantir os recursos necessários para a subsistência do povo. Contudo, a inclusão de uma parte dessa terra na Reserva Ecológica de Iquê levantou discussões sobre a possível revogação da lei que permite a sobreposição de áreas de unidades de conservação e terras indígenas, um tema que, por sua complexidade, coloca em jogo a governança territorial e o futuro das práticas culturais dessa etnia.

A sobreposição entre a Estação Ecológica de Iquê (ESEC Iquê) e a Terra Indígena Enawene Nawe ocorreu devido a uma combinação de fatores históricos e administrativos, resultando na sobreposição de 99,78% da área da UC sobre a TI. Essa sobreposição teve implicações significativas para ambos os territórios, afetando a gestão dos espaços. A ESEC Iquê foi criada pelo Decreto nº 86.061, em 1981, com o objetivo de preservação ambiental e realização de pesquisas científicas, especialmente em uma área de transição entre os biomas Amazônia e Cerrado. No entanto, a criação da UC ocorreu sem considerar plenamente a presença ou as reivindicações dos povos indígenas da região. A Terra Indígena Enawene Nawe foi homologada em 1996, após o reconhecimento da presença tradicional do povo Enawene Nawe, que já habitava a área. Porém, parte da TI foi estabelecida sobre a área já designada para a ESEC Iquê, gerando a sobreposição entre os dois territórios. Isso resultou em alterações nos marcos legais, como a revogação, em 1996, de partes do Decreto de criação da ESEC Iquê, mas o ICMBio (Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade - órgão gestor da UC) manteve a UC em funcionamento, apesar da sobreposição com a TI. Esse cenário jurídico gerou uma situação complexa, em que tanto a Funai quanto o ICMBio exerceram funções de gestão sobre as mesmas áreas.

A sobreposição também causou impactos para a Terra Indígena Enawene Nawe, como as restrições de uso. A ESEC Iquê é uma unidade de proteção integral, o que implicou em restrições severas à intervenção humana. Isso contrastou com as Terras Indígenas, onde os povos tiveram o direito de gerenciar e utilizar o território para sua subsistência e práticas culturais. As restrições da UC interferiram nas atividades tradicionais dos Enawene Nawe, como caça, pesca e agricultura. Essa sobreposição gerou conflitos de gestão e autoridade, já que a Funai buscou garantir os direitos territoriais e culturais dos Enawene Nawe, enquanto o ICMBio focou na conservação da biodiversidade, o que dificultou o cumprimento eficaz dessas funções.

Além disso, atividades ilegais, como a presença de garimpeiros e madeireiros ilegais na região, impactaram a Terra Indígena Enawene Nawe, dificultando a proteção do território, uma vez que afetaram tanto a área da ESEC quanto a da TI. A sobreposição tornou a fiscalização mais desafiadora. Para a Estação Ecológica de Iquê, a sobreposição impediu uma gestão eficaz da UC, já que as práticas tradicionais indígenas foram incompatíveis com as restrições impostas pela UC. Isso gerou conflitos sobre o uso dos recursos naturais, especialmente em relação a atividades como caça e pesca, comuns entre os Enawene Nawe, mas proibidas na ESEC. As atividades ilegais de garimpo, que visavam explorar recursos minerais como ouro e diamantes, afetaram tanto a UC quanto a TI, gerando desmatamento, poluição dos rios e outros danos ambientais. O ICMBio e a Funai enfrentaram dificuldades em coordenar suas ações de fiscalização e proteção devido à sobreposição.

A integridade ambiental da ESEC Iquê também foi afetada, pois a presença humana e as atividades ilegais comprometeram a conservação dos ecossistemas de transição entre os biomas Amazônia e Cerrado. O desmatamento e o uso de mercúrio pelos garimpeiros afetaram tanto a biodiversidade da UC quanto os recursos hídricos essenciais para os povos indígenas da TI.

Em resumo, a sobreposição dificultou para a TI Enawene Nawe a implementação de políticas de gestão territorial voltadas à proteção dos direitos indígenas e ao uso sustentável dos recursos naturais, gerando conflitos sobre o uso da terra e imposição de restrições pela UC. Para a ESEC Iquê, a sobreposição tornou difícil a aplicação das normas de proteção integral, como a proibição de atividades de exploração, pois as práticas tradicionais dos povos indígenas entraram em conflito com as restrições da UC. Além disso, houve dificuldades na fiscalização, especialmente devido às atividades ilegais como o garimpo. Essa situação exigiu uma gestão compartilhada e negociações entre as partes envolvidas —

Funai, ICMBio e as comunidades indígenas — para encontrar um equilíbrio entre a preservação ambiental e os direitos territoriais indígenas.[62]

De acordo com o parecer do IPHAM, o Instituto Chico Mendes (ICMBio) alega que não há conflitos significativos entre a sobreposição da Estação Ecológica de Iquê (ESEC Iquê) e a Terra Indígena Enawene Nawe. O ICMBio afirma que a gestão da área não impede a sobrevivência ou os direitos territoriais dos povos indígenas, conforme previsto pela legislação, como a Lei nº 9.985/2000, que estabelece diretrizes para a criação de unidades de conservação e reconhece a importância da proteção ambiental.[63] Embora esse parecer afirme não haver conflito, a situação é mais complexa do que uma simples questão técnica. A sobreposição de áreas cria um cenário de incertezas quanto ao uso, à gestão e à proteção dos recursos naturais, especialmente quando se considera a implementação de políticas públicas que não respeitam completamente a autonomia indígena. Para os Enawene Nawe, a sobreposição de territórios representa não apenas uma possível brecha legal, mas também um risco para a manutenção de suas práticas culturais, incluindo o ritual Yaokwa, que depende diretamente da preservação de determinados ecossistemas, como os rios e as florestas da região.

As tensões entre a preservação ambiental e a proteção dos direitos territoriais indígenas refletem a disputa pelo controle do território. A criação de unidades de conservação, como a Reserva Ecológica de Iquê, visa proteger a biodiversidade e os recursos naturais, mas pode também ser vista como um mecanismo de controle que limita a liberdade de uso do território pelos povos indígenas. Além disso, a patrimonialização do ritual Yaokwa, que visa assegurar o reconhecimento e a proteção da prática dentro do contexto cultural indígena, também enfrenta desafios associados à implementação de políticas de proteção patrimonial. O reconhecimento do ritual como patrimônio cultural, embora tenha o potencial de trazer benefícios em termos de visibilidade e proteção legal, também pode ser interpretado como uma forma de controle externo sobre as práticas culturais dos Enawene Nawe. A disputa pelo controle do território indígena, portanto, envolve não apenas a luta pela preservação ambiental, mas também uma disputa mais ampla sobre a soberania cultural e territorial dos povos indígenas.

---

[62] Unidade de Conservação: Estação Ecológica de Iquê
SOCIAMB. Estação Ecológica de Iquê. Disponível em: https://uc.socioambiental.org/arp/611. Acesso em: 8 jan. 2025.
Terra Indígena Enawenê Nawê
TERRAS INDÍGENAS. Terra Indígena Enawenê Nawê. Disponível em: https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3793. Acesso em: 8 jan. 2025.

[63] http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Ritual_yaokwa_parecer_conselho_consultivo.pdf

O Instituto Socioambiental (ISA), uma Organização da Sociedade Civil de Interesse Público (Oscip) que atua na defesa dos direitos indígenas e na preservação ambiental, aponta que o pedido de Registro do Ritual Yaokwa foi motivado pelos impactos significativos na biodiversidade da região onde o modo de vida Enawene está enraizado[64]. O Complexo Hidrelétrico Juruena, localizado no noroeste do Mato Grosso, entre os municípios de Juína e Sapezal, causou danos substanciais ao território dos Enawene Nawe. A construção e operação das usinas foram conduzidas principalmente pela Tractebel Energia S.A. e pelo Consórcio Juruena Participações S.A., com a supervisão de órgãos como a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA), e a Agência Nacional de Energia Elétrica (ANEEL). Os estudos de impacto ambiental e as negociações começaram em 2007, e os licenciamentos ambientais foram aprovados em 2009.

Em março de 2010, a antropóloga Juliana de Almeida[65] publicou o relatório *Alta tensão na floresta: os Enawene Nawe e o Complexo Hidrelétrico Juruena*,[66] no qual descreveu os impactos ambientais causados pela construção do complexo hidrelétrico e sua influência no modo de vida dos Enawene Nawe. Juliana identificou que as barragens alteraram os ciclos hidrológicos naturais, essenciais para a manutenção dos ecossistemas aquáticos e ribeirinhos, provocando mudanças drásticas nos ciclos de vazante e cheia dos rios. Além disso, a construção causou o assoreamento dos rios, reduzindo sua profundidade e modificando habitats naturais, enquanto o uso de produtos químicos contaminou a água, afetando sua qualidade. Esses impactos levaram a uma perda significativa de biodiversidade aquática, especialmente pela interrupção dos fluxos naturais dos rios, o que impediu a migração de peixes e outras espécies.

O desmatamento também foi uma consequência direta, com a inundação da área, resultando na perda de habitats terrestres e aumento da erosão das margens dos rios, comprometendo a estabilidade dos ecossistemas ribeirinhos. Esses fatores afetaram diretamente a pesca, reduzindo a população de peixes e impactando a subsistência e os rituais

[64] https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Enawenê-nawê

[65] Juliana de Almeida é antropóloga, mestre em Antropologia Social pela UFAM e Indigenista Especializada na Funai desde 2018. Atuou na Operação Amazônia Nativa (OPAN), no IPHAN/UNESCO e como pesquisadora no Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (UFAM). Trabalhou com gestão territorial indígena, patrimônio cultural e produziu a série Índio Presente (2017).

[66] A monografia "Alta tensão na floresta: os Enawene Nawe e o Complexo Hidrelétrico Juruena", de Juliana de Almeida, está disponível no site da Operação Amazônia Nativa (OPAN), na seção Biblioteca > Dissertações e Teses. Esse trabalho foi apresentado em 2010 como requisito parcial para a obtenção do título de Especialista em Indigenismo pelo curso de especialização da Universidade Positivo, em parceria com a OPAN. A pesquisa aborda os impactos do Complexo Hidrelétrico Juruena sobre o povo indígena Enawene Nawe, destacando os desafios socioambientais e culturais enfrentados pela comunidade. A monografia foi avaliada por uma banca composta por especialistas na área e aprovada em 30 de abril de 2010. Se precisar de mais informações sobre esse material, é possível acessá-lo diretamente pelo site da OPAN.

dos Enawene Nawe. A interrupção dos ciclos de reprodução de peixes pode ter reduzido suas populações em até 70%, e a contaminação da água elevou os níveis de mercúrio em 50% em algumas áreas, colocando em risco a saúde das comunidades indígenas locais.

Além disso, outros projetos significativos na região incluem a Usina Hidrelétrica Teles Pires, localizada na divisa entre Mato Grosso e Pará, e a Usina Hidrelétrica Sinop, próxima à cidade de Sinop, Mato Grosso[67]. A Teles Pires foi construída entre 2011 e 2016, sendo operada por um consórcio composto por Eletrobras, Neoenergia, Chesf, Cemig e Odebrecht. A Sinop, construída entre 2011 e 2017, é operada por um consórcio formado pela EDF Norte Fluminense, EDP Energias do Brasil e China Three Gorges Corporation (CTG). Esses empreendimentos aumentam a pressão sobre a sociobiodiversidade local e ressaltam a necessidade de um diálogo inclusivo para mitigar os impactos sobre os povos indígenas e suas práticas nativas.

A decisão de buscar o registro do Ritual Yaokwa foi motivada, em parte, pelo reconhecimento político que essa ação poderia trazer, auxiliando na mitigação dos impactos ambientais. Inicialmente, o foco estava na posse das terras do Rio Preto, essenciais para o ritual, mas que não estavam dentro da área demarcada, tornando-se vulneráveis a interferências como a construção de barragens de pesca e a escassez de recursos necessários para os rituais. Esses impactos foram descritos como causas de desafios significativos para o manejo ecológico e territorial indispensável ao ritual Yaokwa. Um exemplo disso foi a evidente deficiência na pesca em 2009, que afetou diretamente a segurança alimentar da comunidade, uma vez que o peixe é central nos banquetes rituais prolongados. Além disso, mudanças nas práticas alimentares, como o preparo do peixe em mingau, foram observadas devido à escassez de peixes.

A caráter de exemplificar como a construção de complexos hidrelétricos impactaram materialmente na feitura do Yaokwa, segue o *Mapa de Conflitos Envolvendo Injustiça Ambiental e Saúde no Brasil*, da FIOCRUZ, com última atualização em 02 de julho de 2014, que pontuou como a população indígena Enawene Nawe enfrentou desafios significativos devido à proposta de construção de uma série de empreendimentos hidrelétricos ao longo do rio Juruena. Com pouco mais de 300 indivíduos, esse povo indígena dependia do rio para sua subsistência. O Consórcio Juruena, composto pelas empresas Juruena Participações e Linear Incorporações, planejou a construção de oito pequenas centrais hidrelétricas (PCHs)

[67] https://www.sinopenergia.com.br/seguranca-da-barragem

na região, cada uma com capacidade para gerar pouco mais de 30 MW, o que resultaria em pequenos reservatórios de aproximadamente 3 km². Esses empreendimentos foram licenciados sem estudos de impacto ambiental (EIA) adequados, aproveitando uma flexibilidade na legislação estadual que dispensava tais estudos para projetos com capacidade inferior a 30 MW. Desde 2002, os Enawene resistiram aos projetos, alertando que a exploração indiscriminada dos recursos hídricos causaria danos ambientais irreversíveis e afetaria profundamente seu modo de vida.

A redução na ictiofauna da bacia do Rio Juruena, agravada pela construção das hidrelétricas e pela expansão do agronegócio, comprometeu diretamente a realização do Ritual Yaokwa. A diminuição da disponibilidade de peixes essenciais para a execução do ritual foi um dos efeitos mais significativos. Além disso, as barragens de pesca, comumente utilizadas pelos Enawene Nawe, tornaram-se ineficazes, levando ao aumento da dependência de peixes de criatórios, o que impactou a sustentabilidade e a tradição alimentar da comunidade. As barragens de pesca, comumente utilizadas pelos Enawene Nawe, tornaram-se ineficazes, levando ao aumento da dependência de pescado de criatórios.[68]

Um ponto que gostaria de ressaltar é que a proteção dos direitos dos Povos e Comunidades Tradicionais (PCTs) no Brasil enfrenta desafios significativos, refletidos tanto nas questões políticas e legais quanto nas consequências práticas de projetos de desenvolvimento. Deborah Bronz (2024), em sua análise dos desafios enfrentados pelos PCTs discutidos no seminário "120 dias de Reconstrução da Democracia", destaca a intensificação das análises e denúncias da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) sobre o desmonte ambiental e a desregulação que afetam esses povos. Ela critica a falta de avanços na regulamentação de terras historicamente ocupadas, especialmente para comunidades que não se identificam por etnias específicas, como indígenas e quilombolas. Bronz também menciona tentativas de revogação do Decreto 6.040[69] e a resposta contrária do Ministério Público Federal, evidenciando os desafios na aplicação dos princípios constitucionais nas áreas de titulação, licenciamento ambiental e gestão de unidades de conservação.

Esse decreto discutido por Bronz aborda a criação de unidades de conservação de uso sustentável como uma solução para garantir os direitos dos povos e comunidades

[68] OPERAÇÃO AMAZÔNIA NATIVA. Programa Direitos Indígenas, Política Indigenista e Informação à Sociedade: Projeto "Protegendo Rios e Direitos na Região Andes-Amazônia". Apoio: Fundação Moore. Monitoramento da Atividade Pesqueira na Terra Indígena Enawenê-Nawê, sub-bacia do Alto Juruena. Cuiabá, 2024. https://amazonianativa.org.br/wp-content/uploads/2024/02/OPAN-RT-Pesca_Enawene-Nawe-PT_v2.pdf

[69] https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/%5C_Ato2007-2010/2007/Decreto/D6040.htm

tradicionais, compatibilizando a conservação da natureza com o uso sustentável dos recursos naturais. No entanto, a implementação dessa política enfrenta desafios relacionados à definição das áreas protegidas e à gestão participativa, respeitando a autonomia e os saberes nativos desses grupos sociais. Bronz observa que, apesar das possibilidades apresentadas pelo decreto, os direitos territoriais podem não ser completamente garantidos devido a ambiguidades nas regulamentações e na execução das políticas públicas.

Nesta pauta, os impactos diretos dos projetos de desenvolvimento, como o Complexo Hidrelétrico Juruena, mencionados aqui anteriormente, ilustram a gravidade desses desafios. A construção e operação das usinas afetaram significativamente o território dos Enawene Nawe, resultando em alterações nos ciclos hidrológicos, desmatamento e poluição da água, o que comprometeu a biodiversidade e a subsistência dessa etnia. A construção de usinas hidrelétricas como a Teles Pires e a Sinop, também discutidas aqui, exemplifica a pressão contínua sobre a sociobiodiversidade local e a necessidade de um diálogo entre Estado, setor privado e ativistas da questão indígena e ambiental para mitigar os impactos sobre os povos originários e suas práticas nativas.

Os Enawene Nawe enfrentaram uma redução na ictiofauna, que afetou diretamente a realização do Ritual Yaokwa e a segurança alimentar da aldeia. As dificuldades na comunicação entre o IPHAN, FUNAI e os Enawene Nawe, mencionadas em alguns relatórios de técnicos do próprio IPHAN, ressaltam a falta de conhecimento sobre as especificidades culturais e sociais do povo, dificultando a implementação eficaz das políticas de salvaguarda. A crise no Ritual Yaokwa reflete um modelo de desenvolvimento que negligencia as condições necessárias para a continuidade cultural dos povos indígenas, — e também ressalta a fragilidade política de um segmento populacional que se encontra sob tutela estatal, de como essa falta de autonomia política amarra qualquer processo de mudanças em uma trilha burocrática de muitos mediadores.

— CAPÍTULO 3 —

Políticas de Salvaguarda e Reparação para Povos Indígenas

Ninguém ouviu
Um soluçar de dor
No canto do Brasil
Um lamento triste
Sempre ecoou
Desde que o índio guerreiro
Foi pro cativeiro
E de lá cantou

"Canto das Três Raças" — Clara Nunes (Letra: Mauro Duarte e Paulo César Pinheiro)

It Is Myself, Terror, It Is Myself

tranded dried-up dreams flush with the rivers' mugs create
formidable piles of mute bones
hopes too swift crawl scrupulously
like tamed snakes
one does not leave one never leaves
as for me on the island I have halted faithful
standing like Prester John slightly sideways on the sea*
and sculpted at snout level by waves and bird droppings
things things it is to you that I give
my crazed face of violence torn from the depths
of the whirlpool
my tender face of fragile coves where lymphs are warming
it is myself terror it is myself
the brother of this volcano which certain without uttering a word
ruminates an indefinable something that is sure
and passage as well for birds of the wind
that often stop to sleep for a season
it is thyself sweetness it is thyself
run through by the eternal sword
and the whole day advancing
branded with the red-hot iron of foundered things
and with the recollected sun

-Aimé Césaire-

As vozes que abrem este capítulo — uma canção popular brasileira e um poema de Aimé Césaire poeta, dramaturgo e político da Martinica, — não são apenas ornamentos poéticos, mas enunciações que situam, de saída, o campo de tensões que será explorado. Em "Canto das Três Raças", interpretado por Clara Nunes e composto por Paulo César Pinheiro e Mauro Duarte o trecho *Ninguém ouviu um soluçar de dor no canto do Brasil*, dá forma ao silenciamento histórico dos povos indígenas e afrodescendentes no país; Césaire, por sua vez, afirma *It is myself, terror, it is myself*, reivindicando assim o direito de falar desde o abismo colonial, onde o terror e a doçura se confundem. Ambas as vozes denunciam o

apagamento, mas também anunciam uma presença irredutível — mesmo que fragmentada, mesmo que dolorosa. Assim, estas epígrafes introduzem a ambivalência que perpassa a patrimonialização das culturas indígenas: entre o reconhecimento e a dominação, entre o direito à memória e os dispositivos que a regulam.

A patrimonialização de culturas indígenas no Brasil, frequentemente apresentada como reconhecimento e valorização da diversidade cultural, também pode ser compreendida como um campo de tensão entre diferentes regimes de poder, memória e reparação. Se, por um lado, as políticas públicas de salvaguarda operam como instrumentos estatais de reconhecimento cultural e acesso a direitos, por outro, elas muitas vezes reproduzem lógicas coloniais que despolitizam as práticas culturais e reafirmam o controle institucional sobre as formas legítimas de memória.

Essa ambivalência é iluminada pelo conceito de *Authorized Heritage Discourse* proposto por Laurajane Smith, que denuncia o modo como a autoridade sobre o patrimônio tem sido historicamente centralizada em instituições ocidentais, marginalizando os significados atribuídos pelas próprias comunidades detentoras. Em sintonia, Ariella Aïsha Azoulay expande essa crítica — — ao mostrar como os museus e arquivos imperiais não apenas conservaram objetos saqueados, mas os transformaram em ferramentas de apagamento político, separando os povos dos mundos que construíram. No vídeo *Sans-papiers - Désapprendre le pillage impérial* (2019)[70], Azoulay explora a conexão entre os objetos saqueados e preservados em museus europeus e as migrações de pessoas sem documentos que buscam entrar nos países colonizadores. Azoulay introduz o conceito de "migrações jumelées", onde os objetos são bem documentados e recebidos com hospitalidade, enquanto as pessoas enfrentam a falta de acesso e direitos devido à ausência de documentos.

Neste sentido, a crítica de Aimé Césaire ao colonialismo moderno oferece uma chave dialética possível para expandir a leitura de questões políticas no que eu anteriormente nomeei como os escombros do colonialismo na estrutura burocrática brasileira. Em sua obra *Discurso sobre o Colonialismo*, Césaire expõe a contradição entre os discursos de "civilização" e a realidade do colonialismo, nos mostrando como a colonização não foi uma ação de "contato" ou "encontro de civilizações", mas uma prática de desumanização e exploração. Césaire afirma que a colonização, longe de ser um projeto de civilização, foi

[70] Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=DxMxZzMKp9Y

uma ação de rapina e violência, disfarçada de "missão civilizatória". O que o autor argumenta é que, ao invés de estabelecer um verdadeiro contato entre civilizações, a colonização impôs uma hierarquia racial que degradou tanto os colonizados quanto os colonizadores. Assim se faz uma alerta para que, por trás dos discursos de benevolência, a colonização operou como uma agressão às culturas, valores e direitos dos povos colonizados, e que a verdadeira face da civilização europeia foi a do saque e da imposição da força. Essa crítica me parece ser um caminho possível para entender como, nas políticas de patrimonialização, ainda se refletem mecanismos de controle e dominação que perpetuam a exclusão das práticas e significados indígenas, mesmo quando reconhecidas como patrimônio.

Ambos os olhares — o de Smith e Azoulay, articulados à crítica césairiana — sugerem que em uma contemporaneidade que se estruturou no colonialismo como ponto de partida a questão da preservação cultural, e no caso desta dissertação, do patrimônio, não é apenas uma questão de preservação cultural, mas um terreno de disputa em que se jogam reivindicações por justiça histórica, pertencimento e autodeterminação. Neste capítulo, proponho tensionar esses entendimentos à luz das políticas brasileiras de salvaguarda cultural voltadas a povos indígenas, compreendendo-as tanto como possíveis dispositivos de reparação quanto como mecanismos de mediação estatal que podem restringir a agência dos povos originários. O objetivo é mapear as formas pelas quais os povos indígenas conseguem, ou não, acessar essas políticas, reconhecendo a patrimonialização como uma estratégia contingente, frequentemente adotada diante da ausência ou negação de outros caminhos institucionais, ou, melhor dito: *como desvios burocráticos*. O caso do ritual Yaokwa, será examinado como expressão concreta desse paradoxo: uma prática cultural tradicional reconhecida como patrimônio nacional, mas cuja salvaguarda envolve negociações complexas entre memória, direito e poder.

Proponho então discutir a interação entre memória, reparação histórica e políticas públicas, e olhar para como essas dimensões — ligadas à construção de narrativas, ao reconhecimento da violência de Estado e à formulação de estratégias institucionais — moldam os tons subjetivos que permeiam os discursos sobre memória e reparação. A análise examinará como essas nuances podem ser identificadas na patrimonialização de culturas indígenas e seus desdobramentos.

Como já explicitado esta pesquisa entende o patrimônio como uma política pública estatal voltada para o gerenciamento de cultura enquanto uma esfera narrativa e política que

constrói e sustenta a identidade nacional. Partindo desse pressuposto, é importante considerar que os povos indígenas no Brasil têm sido historicamente marginalizados e tutelados, o que torna o acesso a recursos e direitos um processo frequentemente não linear e atravessado por barreiras estruturais. Em um Estado nacional de direito como o Brasil, esse acesso é, muitas vezes, mediado por políticas públicas, que funcionam como um dos principais caminhos para garantir a efetivação de direitos.

Dessa forma, o objetivo é mapear as formas pelas quais os povos indígenas conseguem acessar políticas públicas, com destaque para o papel de órgãos como o CNPI. O caso do Yaokwa é analisado como um exemplo dessa dinâmica, em que a patrimonialização se apresenta como uma das vias possíveis para acessar direitos e recursos. A tese proposta é que, em determinados contextos, estratégias de reivindicação e proteção de práticas culturais podem emergir a partir das políticas públicas mais acessíveis no momento, refletindo os desafios e as possibilidades dessa relação.

A partir da segunda metade até o final do capítulo, optei por incluir informações adicionais obtidas por meio de pesquisas em arquivos governamentais e análises de documentos. Embora tais informações não possam ser consideradas inteiramente inéditas, elas representam nuances distintas e uma abordagem analítica mais cuidadosa e posterior sobre alguns fatos descritos ao longo de minha dissertação. Com a conclusão do trabalho, foi possível adotar um olhar mais distanciado, permitindo-me compreender melhor determinados aspectos e esclarecer pontos que antes permaneciam inconclusos.

Políticas Públicas de Patrimônio: A Memória e a Reparação como Instrumentos de Legitimidade

As políticas públicas de patrimônio frequentemente utilizam a memória e a reparação como estratégias de legitimação, especialmente quando se trata de povos ou grupos historicamente marginalizados. Nesse contexto, a preservação da memória é muitas vezes apresentada como uma forma de garantir que eventos significativos, como violência ou opressão, não sejam esquecidos, buscando reconhecer as injustiças passadas. Além disso, essas políticas podem ser vistas como uma tentativa simbólica de reparar tais danos, oferecendo uma resposta institucional ao sofrimento histórico e promovendo a inclusão de narrativas silenciadas. Ao integrar a memória e a reparação nas políticas de patrimônio, o Estado não apenas legitima sua atuação, mas também tenta consolidar um compromisso com

a justiça histórica, frequentemente utilizando essas questões como uma forma de dar visibilidade e dignidade a grupos que foram historicamente marginalizados.

Tempo como uma forma de gerenciamento colonial

A ideia de tempo como uma forma de gerenciamento colonial refere-se a como as estruturas coloniais historicamente utilizaram a organização e a percepção do tempo como ferramentas de controle, exploração e imposição cultural sobre os povos colonizados. A percepção do tempo e sua conceituação são características organizacionais de um grupo social. A dinâmica temporal à qual estamos habituados é um padrão adotado pelo "mundo ocidental", que qualifica o tempo como uma evolução linear e cumulativa, marcada por uma progressão inevitável e pela distinção espacial entre "passado", "presente" e "futuro". Todavia, estudos antropológicos já apontaram que essa concepção não é universal, mas possui diversas interpretações ontológicas.

Para ilustrar essa questão com um exemplo diretamente relacionado à minha pesquisa, destaco o artigo *Tempo e espaço entre os Enawene Nawe*, de Márcio Silva, que explora a categoria do tempo para analisar a organização e a interconexão das práticas sociais, cerimoniais e econômicas dos Enawene Nawe. Silva propõe que o tempo, entre os Enawene Nawe, não seja compreendido apenas como uma medida cronológica, mas como uma categoria dinâmica, profundamente conectada às relações cósmicas e espirituais que regem as ações desse povo. Para os Enawene Nawe, o tempo é concebido de maneira cíclica e fluida, integrado aos ritmos naturais e espirituais. Esse conceito reflete uma visão em que as atividades humanas estão entrelaçadas com o cosmos, criando uma harmonia intrínseca entre o humano e o espiritual.

A análise de Silva mostra que o tempo entre os Enawene Nawe é estruturado em torno de dois ciclos principais: o ciclo de enchente e o ciclo de seca dos rios. Esses ciclos influenciam diretamente as práticas de subsistência, como o plantio e a colheita, além de estarem profundamente conectados aos rituais cerimoniais, que são fundamentais para a harmonia da sociedade. O tempo, nesse contexto, vai além da simples contagem dos dias e se manifesta na continuidade das práticas culturais e espirituais. Para os Enawene Nawe, o tempo é também um princípio organizador da estrutura social, com os rituais marcando a continuidade da relação entre o humano e o espiritual.

Dessa forma, a imposição de uma visão linear e progressiva do tempo nos contextos coloniais não se limita a um simples ajuste nas formas de medir e perceber o tempo, mas reflete uma dinâmica de controle e subordinação. Ao tratar as culturas não ocidentais como pertencentes a um “passado” imutável, a colonização não apenas reconfigura a relação entre os povos colonizados e seu próprio tempo, mas também nega as formas alternativas de vivência temporal que estão intrinsecamente conectadas aos seus modos de ser e existir no mundo. Essa visão colonial do tempo serve para justificar a dominação e a marginalização de outras formas de organização social e cultural, como exemplificado no caso dos Enawene Nawe.

Entre esse povo, o tempo não se apresenta como uma unidade monolítica, mas sim como um fenômeno cíclico e fluido, fortemente entrelaçado aos ritmos naturais e espirituais, como vimos nas análises de Silva. A concepção de tempo dos Enawene Nawe não busca se alinhar a uma cronologia ocidental, mas sim a um processo contínuo de renovação, mediado por seus rituais e pela interação constante com o cosmos. A relação do tempo com o espaço, com a natureza e com os rituais é essencial para entender como suas práticas sociais, cerimoniais e econômicas se desenvolvem em harmonia com o mundo natural, demonstrando que suas temporalidades não são apenas uma abstração, mas uma vivência concreta e cotidiana.

Além disso, como argumenta Nancy Munn, o tempo é permeado pela experiência social, sendo moldado e recriado nas práticas culturais. A visão ocidental, que encara o tempo como um processo cumulativo e linear, não consegue capturar a complexidade e a profundidade dessa experiência vivida. Para Munn, o tempo não é apenas um reflexo das condições materiais, mas um fenômeno gerado pela interação contínua entre as pessoas, seus rituais e as forças espirituais que regem suas vidas. A concepção de tempo dos Enawene Nawe, portanto, é mais uma das muitas alternativas ao modelo linear ocidental e deve ser entendida em seus próprios termos, sem imposições externas que possam limitar ou distorcer sua verdadeira essência.

O que está em jogo aqui é a compreensão de como o tempo, enquanto construção cultural, é fundamental para a organização das sociedades, especialmente no contexto de povos indígenas. As diferentes formas de perceber e viver o tempo são estratégias de resistência à imposição de um modelo colonial que tenta padronizar a experiência temporal

das culturas não ocidentais. E é nesse sentido que as reflexões sobre a temporalidade, como as propostas por Munn e Silva, se tornam essenciais para um entendimento mais amplo das relações entre cultura, poder e identidade, oferecendo uma crítica contundente à forma como o tempo foi utilizado como instrumento de controle colonial.

No artigo *In Permanent Transition: Multiple Temporalities of Communitas in the Enawenê-Nawê Ritual Everyday*, Chloe Nahum-Claudel aborda o conceito de temporalidade ao destacar como o tempo é vivido de maneiras diversas entre o povo Enawene Nawe. A autora não trata o tempo como uma unidade linear e cronológica, mas como algo fluido e em constante transição, que se manifesta de diferentes formas dentro da vida cotidiana e nos rituais desse povo.

A primeira ideia central apresentada por Nahum-Claudel é que o tempo entre os Enawenes é múltiplo. Isso significa que, ao invés de um tempo único e contínuo, o grupo vivencia várias camadas de tempo que coexistem simultaneamente. Essas camadas são formadas por diferentes ritmos e dimensões temporais, como os ciclos de vida, as estações do ano, as relações sociais e, especialmente, os rituais. Cada uma dessas dimensões temporais interage e se sobrepõe de maneira complexa, criando uma vivência do tempo que é mais dinâmica e simultânea em oposição a uma temporalidade linear progressiva.

A temporalidade que emerge nos rituais dos Enawene Nawe, conforme explorado pela autora, é marcada por um "tempo em transição", conceito que aparece no próprio título do artigo. Para os Enawenes os rituais não são apenas eventos isolados, mas momentos em que o tempo se reinventa e se transforma. Esse tempo ritual é fluido, sem a rigidez de uma cronologia fixa, e está associado à ideia de *communitas*, termo de Victor Turner que descreve uma sensação de igualdade e pertencimento gerada por experiências compartilhadas durante a ação coletiva. O tempo no ritual, portanto, não segue um padrão linear, mas é uma experiência coletiva que se constrói constantemente ao longo das interações dos participantes.

Além disso, a autora enfatiza o papel da memória coletiva na construção dessa temporalidade. O tempo vivido pelos Enawene Nawe não é restrito ao presente; ele envolve uma constante reinterpretação e revivificação do passado. A memória coletiva não é apenas um arquivo estático de acontecimentos antigos, mas uma força ativa que se manifesta nos rituais e nas práticas cotidianas, permitindo que o grupo se reconecte com sua história, tradição e identidade. O passado, portanto, é constantemente atualizado, e o tempo não é visto como algo distante, mas como algo presente e em processo.

A autora também se dedica a discutir a temporalidade ritual no contexto mais amplo das relações com o exterior e com o conceito de "modernidade". Para Nahum-Claudel, a forma como os Enawene Nawe vivencia o tempo no ritual não é antagonista ao tempo ocidental ou globalizado, mas se entrelaça com ele de maneiras complexas: o tempo do ritual, longe de ser algo isolado ou antiquado, interage com o tempo moderno, permitindo uma constante negociação entre os tempos tradicionais e as pressões externas que o grupo enfrenta.

Outro ponto importante que a autora destaca é que, para os Enawene Nawe, o tempo é uma experiência relacional, que envolve tanto o corpo quanto as relações sociais e espirituais. O tempo não é apenas uma medida objetiva ou uma sequência cronológica, mas uma vivência que se constrói nas interações entre as pessoas e entre os seres humanos e a natureza. Essa experiência do tempo é simultaneamente individual e coletiva, e reflete um entendimento do tempo como algo que é compartilhado, vivido e sentido de maneira conjunta. Por fim, Nahum-Claudel argumenta que o ritual tem um papel crucial na produção de temporalidade. — Nos rituais dos Enawene Nawe, o tempo não é algo dado, mas é produzido e ressignificado constantemente. O ritual cria um espaço em que passado e presente se misturam, em que as experiências individuais se tornam coletivas e em que o tempo é vivido de maneira intensa e renovada. A experiência ritual, portanto, é fundamental para a construção e compreensão do tempo dentro dessa cultura, permitindo que os participantes revivam e reinterpretem sua história, identidade e relação com o mundo.

Em suma, a autora propõe uma visão do tempo como algo complexo, múltiplo e fluido, que vai além de uma simples linearidade. Para os Enawene Nawe, o tempo é vivido de formas diversas, seja no cotidiano, seja nos rituais, e é sempre um processo de transformação contínua. Esse entendimento de temporalidade reflete uma relação profunda com o passado, o presente e a construção de significados para o futuro, criando uma experiência coletiva e relacional do tempo que é fundamental para a identidade e a prática social desse povo.

Apenas brevemente, cabe delimitar o conceito de *communitas* utilizado pela autora, o qual é uma referência extraída da obra *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (1969), de Victor Turne. Nessa obra, o antropólogo explora a tensão entre communitas e estrutura, com ênfase na transitoriedade das relações igualitárias. Para Turner, *communitas* está associada a uma forma de união espontânea e igualitária entre as pessoas, na qual as hierarquias sociais são temporariamente dissolvidas, proporcionando um estado de

igualdade e liberdade. Contudo, Turner acreditava que essa igualdade não poderia ser mantida permanentemente. Quando os indivíduos retomam suas funções sociais, voltam a se submeter às diferenças de status e poder, e a estrutura hierárquica se reinstala, trazendo de volta a desigualdade. Turner via as sociedades como um movimento contínuo entre a estabilidade das estruturas sociais e a efemeridade da communitas, com esta última surgindo especialmente em momentos de transição e crise, como em rituais de iniciação ou revoluções. No entanto, Nahum-Claudel desafia essa visão ao observar os Enawene Nawe, uma sociedade que, ela argumenta, conseguiu criar uma forma permanente de communitas, uma estrutura social que mantém a igualdade através de uma permanente transição ritualizada, sem que isso leve à dissolução da estrutura.

No caso, os Enawene Nawe vivem em uma aldeia circular única e são conhecidos por sua estrutura social altamente organizada. Sua organização é construída sobre uma divisão entre clãs, mas, ao mesmo tempo, as práticas sociais e rituais promovem uma integração e igualdade entre esses clãs. A aldeia é organizada de maneira que, embora os clãs tenham origens distintas e diferenciadas, eles compartilham espaços e práticas sociais que minimizam as desigualdades entre eles.

O exemplo central do artigo é o modo como os Enawene Nawe praticam a communitas durante suas cerimônias, em particular, durante o ritual de Yaokwa, que é realizado anualmente. Nesse ritual, o conceito de communitas é concretizado em várias formas de transição e troca, incluindo momentos de reversão de status e a alternância de papéis entre os clãs, o que gera uma experiência contínua de igualdade social e eliminação das hierarquias. Isso acontece, por exemplo, na maneira como os flautistas (que representam os clãs) trocam seus papéis durante as cerimônias, criando um sistema de identidade compartilhada, onde todos são simultaneamente iguais e diferentes.

Nahum-Claudel argumenta que essa capacidade de manter uma communitas permanente é facilitada pela constante transição, uma vez que a sociedade Enawene Nawe organiza suas atividades em torno de ciclos de rituais que reconfiguram constantemente as relações entre os membros. Em vez de ser uma alternância entre momentos de estrutura e momentos de communitas, como sugerido por Turner, os Enawene Nawe criaram uma estrutura onde communitas e hierarquia coexistem em harmonia, sendo moldadas pelas transições rituais que ocorrem durante o ano.

Um dos principais argumentos de Nahum-Claudel é que a manutenção da communitas entre os Enawene Nawe é possível porque suas estruturas sociais são

constantemente “renovadas” por meio de rituais que induzem transições e reversões. O exemplo mais marcante disso é a construção de barragens de pesca anuais, um ritual onde os homens se retiram para o campo para realizar um trabalho coletivo sem as distinções normais de status ou propriedade, gerando um período de intensa igualdade. Durante esse período, não há distinções de riqueza ou status, e todos os membros da comunidade partilham igualmente os recursos (como o peixe).

Esse momento de “seclusão”, em que os homens se retiram para construir as barragens e capturar os peixes, é caracterizado por uma série de práticas que promovem a igualdade: a ausência de propriedade, a humildade, o jejum, a abstinência sexual e a troca livre de bens. Esses rituais, com seu forte conteúdo simbólico e ideológico, reforçam a ideia de communitas e servem para apagar temporariamente as desigualdades sociais que existem na aldeia, estabelecendo uma “comunidade” homogênea e igualitária.

Além disso, esses rituais de transição não são apenas momentos de anulação da estrutura social, mas sim oportunidades para refletir e reafirmar a importância da communitas no cotidiano. Por exemplo, os homens que participam da pesca em grupo se veem como iguais, deixando de lado os papéis hierárquicos, e isso se reflete nas suas interações diárias, como quando compartilham alimentos e recursos, sem distinções de status.

O artigo também descreve como as communitas cotidianas são incorporadas à estrutura social mais ampla. Nos rituais realizados na aldeia, as ações coletivas e coordenadas criam uma sensação de igualdade e de “corpo coletivo”, onde todos os participantes são simultaneamente sujeitos e objetos dessa experiência comunitária. Por exemplo, durante as cerimônias de dança e música, a coordenação perfeita entre os dançarinos e músicos, todos engajados no mesmo esforço coletivo, cria uma sensação de comunhão entre os indivíduos.

Esse fenômeno de communitas cotidiana também é vivido pelas mulheres que, em suas tarefas diárias, como a moagem de mandioca, experimentam uma sensação de coletividade e unidade, ao escutarem e verem outras mulheres realizando o mesmo trabalho ao redor da aldeia. Essa experiência compartilhada transforma o trabalho em uma prática de communitas, em que a divisão do trabalho e as hierarquias de gênero são momentaneamente dissolvidas.

O que Nahum-Claudel, ao analisar a sociedade Enawenê-Nawê, é propor uma nova compreensão do conceito de “communitas”, ao acrescentar uma camada nova a concepção

clássica de Turner de que a igualdade social gerada por communitas é efêmera e deve ser sempre seguida pela reconstituição da hierarquia. Ela argumenta que, para os Enawene Nawe, a communitas é algo que pode ser estruturado e mantido de forma permanente, desde que seja constantemente reforçada e reconfigurada por meio de rituais de transição. Esses rituais não apenas criam momentos de igualdade, mas também estabelecem uma estrutura social onde a igualdade e a hierarquia podem coexistir, com uma constante alternância entre elas, de forma que communitas e estrutura não se opõem, mas se reforçam mutuamente.

Deste modo, com esse artigo a autora nos mostra que o tempo não é entendido da mesma forma que o padrão moderno ocidental estabelece. Para essa etnia indígena, o tempo é fluido, cíclico e interligado aos ritmos espirituais e naturais. Essa reflexão sobre temporalidade se conecta com a discussão das políticas de patrimônio, especialmente no contexto das possíveis reparações para povos indígenas no Brasil. As políticas públicas de patrimônio, como mecanismos de reconhecimento e valorização cultural, muitas vezes operam dentro de uma lógica temporal linear e progressiva, que pode marginalizar as concepções de tempo desses grupos. No entanto, quando as políticas de patrimônio são reconhecidas como uma forma de reparação histórica, elas podem servir como uma via para a subsistência material de práticas culturais que não se enquadram à visão ocidental de tempo. Nesse sentido, as políticas públicas de patrimônio, ao promoverem o reconhecimento de tradições e rituais indígenas, podem, em certos contextos, funcionar como um meio de reparação, criando uma plataforma para a manutenção das culturas indígenas e o fortalecimento das identidades de grupo.

A relevância de trazer esses exemplos e estudos sobre tempo e memória está na tentativa de compreender como as políticas públicas de patrimônio podem ser um instrumento de reparação para povos indígenas, considerando que o tempo e a memória não são conceitos universais e, no caso dos povos indígenas, estão frequentemente em desacordo com a concepção ocidental linear e progressiva de tempo.

Esses estudos ilustram como a concepção de tempo e a memória desempenham uma normativa na preservação e reconhecimento cultural. Quando analisamos as políticas de patrimônio como uma possível forma de reparação histórica, é fundamental entender que essas políticas, muitas vezes moldadas por uma visão ocidental, podem não refletir as temporalidades próprias das culturas indígenas. A imposição de um modelo temporal linear nas práticas de patrimonialização pode, paradoxalmente, apagar ou distorcer o valor e a profundidade das memórias e das histórias indígenas.

A ideia de tempo como uma forma de gerenciamento colonial refere-se à maneira como as estruturas coloniais utilizaram a organização e a percepção do tempo para controlar, explorar e impor suas próprias normas culturais sobre os povos colonizados. Essa imposição não se limitou apenas ao controle da rotina diária, mas também se estendeu à criação de uma hierarquia cultural, onde a visão de tempo ocidental era considerada superior à dos povos indígenas ou não ocidentais. O tempo, nesse contexto, deixou de ser apenas uma medida cronológica, passando a ser uma ferramenta de poder utilizada para justificar a dominação e a exploração.

As sociedades colonizadoras, predominantemente ocidentais, viam o tempo como algo linear e progressivo. Essa concepção, que separa o tempo em um fluxo contínuo de passado, presente e futuro, estava diretamente ligada à ideia de progresso. Nesse modelo, os povos colonizados eram considerados atrasados, como se estivessem presos ao passado, enquanto os colonizadores representavam o presente ou o futuro, como a civilização moderna. Essa construção de tempo não só permitiu, mas também justificou a exploração dos povos colonizados, já que sua suposta inferioridade temporal era usada como argumento para a colonização, sob a alegação de que esses povos precisavam ser "civilizados" ou "modernizados" à força.

O tempo também foi uma ferramenta para controlar as atividades diárias dos povos colonizados. A imposição de um horário rígido de trabalho, por exemplo, passou a ditar o ritmo da vida cotidiana, substituindo ciclos naturais e espirituais que regulavam as práticas de subsistência de muitas comunidades indígenas. Os colonizadores introduziram o tempo ocidental, marcado por relógios e calendários, enquanto desconsideravam ou desvalorizavam a percepção de tempo dos povos nativos, que era cíclica, fluida e profundamente integrada aos ritmos da natureza e ao mundo espiritual. Para muitos povos, como os Enawene Nawe, o tempo não se limitava a uma contagem de dias ou a uma medida cronológica. Eles viam o tempo como algo ligado ao ciclo das enchentes e secas dos rios, algo que regulava a organização social e a continuidade dos rituais espirituais.

Além disso, o conceito de tempo no contexto colonial foi utilizado para criar uma hierarquia cultural. Os colonizadores viam as culturas não ocidentais como pertencentes ao "passado", em um estágio primitivo, e isso facilitava o processo de dominação. Ao afirmar que uma cultura estava "no passado", os colonizadores não apenas desqualificavam essas culturas, mas também as tratavam como inferiores, necessitando de controle e "orientação" para alcançar o desenvolvimento. Esse processo de construção do tempo linear e progressivo

ajudou a justificar a exploração e a subordinação, pois apresentava os colonizadores como agentes do progresso, capazes de tirar os povos colonizados de um suposto atraso temporal.

Portanto, o tempo no contexto colonial não foi apenas uma maneira de medir o cotidiano ou organizar o trabalho, mas também uma ferramenta estratégica para impor uma visão de mundo específica e manter o controle sobre os povos colonizados. Ao impor uma concepção de tempo linear, os colonizadores não só alteraram a organização social e econômica das populações nativas, mas também promoveram uma estrutura hierárquica de culturas, em que a cultura ocidental era vista como mais avançada e, portanto, digna de liderar o processo de "civilização". Dessa forma, o tempo se tornou um instrumento de poder, perpetuando a desigualdade e justificando a exploração e a dominação colonial de maneira que aparenta ser uma sutileza, mas acarreta uma marginalização estruturante dos grupos que não se adequam ao tempo normativo.

A Construção de Políticas Públicas Indigenistas no Contexto Nacional

Todavia, após reflexões filosóficas sobre o tempo e o colonialismo, sugiro voltar o olhar para a análise dos aspectos práticos da formulação de políticas públicas direcionadas às populações indígenas no Brasil. Traçar uma trajetória cronológica da construção de todas as políticas públicas voltadas para os povos indígenas no Brasil e em outros países latino-americanos como México, Argentina, Chile e Peru demandaria uma pesquisa extensiva, com levantamento de dados em bancos de dados oficiais de diferentes países, o que exigiria, ironicamente, tempo. Por essa razão, optei por realizar uma análise em aspectos selecionados que marcam pontos nessa trajetória, utilizando dados colhidos de maneira artesanal e fundamentados em teorias sobre colonialismo, memória e reflexões sobre tempo e poder. A partir dessa abordagem, finalizo a dissertação, consolidando a ideia de que o patrimônio como política pública é uma categoria ampla e maleável. Enfatizo que, como toda política pública, as ações voltadas à proteção e promoção dos direitos indígenas não necessariamente atendem a todas as demandas específicas de cada grupo dentro do território nacional. Nesse sentido, as políticas públicas existentes podem ser requisitadas para preencher lacunas, como é o caso da patrimonialização do Yaokwa. Ao longo da dissertação, destaquei as situações de vulnerabilidade específicas dos Enawene, tais como questões agrárias, violência política, escassez de recursos, e a percepção das ONGs indigenistas de que a patrimonialização

poderia ser uma estratégia para garantir direitos de subsistências como proteção dos territórios.

Nesse contexto, destaco, de início, o Conselho Nacional de Política Indigenista (CNPI), órgão consultivo criado com o objetivo de apoiar a formulação, o monitoramento e a implementação de políticas públicas voltadas aos povos indígenas. Vinculado ao Ministério dos Povos Indígenas (MPI), foi instituído pelo Decreto nº 8.593, de 17 de dezembro de 2015. Inicialmente vinculado ao Ministério da Justiça, o CNPI foi transferido posteriormente ao Ministério dos Povos Indígenas, consolidando uma interlocução direta entre as organizações indígenas e o governo federal. A estrutura do CNPI é formada por 64 membros titulares, com até dois suplentes por vaga, e é composta por representantes de diferentes esferas do poder público, bem como de povos e organizações indígenas, além de entidades indigenistas sem fins lucrativos. No total, 30 representantes do poder executivo federal participam do conselho, sendo 27 com direito a voto, e 30 representantes de povos e organizações indígenas, também com 27 votos. As entidades indigenistas não-governamentais, por sua vez, não têm direito a voto, mas contribuem com suas perspectivas e experiências. Em adição, representantes do Poder Judiciário, Legislativo e outras entidades da sociedade civil podem ser convidados para as reuniões, mas sem direito a voto.

Entre as regras de representatividade, destaca-se que 30% das vagas do CNPI são destinadas a mulheres e 20% a jovens, o que assegura uma maior diversidade geracional e de gênero no processo decisório. A escolha dos representantes indígenas ocorre por meio de suas organizações regionais. O mandato dos representantes indígenas tem duração de quatro anos, e não é permitida a recondução do mesmo representante. O CNPI realiza reuniões ordinárias e quadrimestrais, além de extraordinárias convocadas pela presidência ou pela maioria dos membros. Antes das reuniões formais, os representantes indígenas podem se reunir separadamente para discutir pautas específicas e alinhar estratégias.

O CNPI, de acordo com a própria descrição institucional, tem como função principal a proposição e monitoramento de políticas públicas voltadas para os povos indígenas. Além disso, organiza eventos e conferências para debater questões relacionadas aos povos indígenas, articula com diferentes órgãos governamentais e organizações não governamentais que atuam com questões indígenas, e monitora a execução do orçamento da União destinado às ações voltadas a essas populações. Também desempenha um papel no que eles classificam como formação e sensibilização, propondo ações educativas e campanhas de conscientização sobre os direitos indígenas. Como entidade governamental,

as atividades do CNPI são públicas e podem ser monitoradas por meio de atas públicas e balanços semestrais, que são divulgados no site do MPI e outros meios de comunicação.

Em relação à estrutura interna do CNPI, cabe destacar que a presidência e a vice-presidência alternam a cada dois anos entre representantes do MPI e das organizações indígenas, garantindo a alternância de poder e a participação equitativa. O conselho também possui uma Secretaria-Executiva, sob responsabilidade do Ministério dos Povos Indígenas, e é composto por câmaras temáticas permanentes e temporárias, que tratam de questões específicas relacionadas aos povos indígenas. As reuniões do CNPI exigem quórum de maioria absoluta para serem válidas, e as decisões são tomadas por maioria simples. Em caso de empate, o representante do MPI tem um voto de qualidade, ou seja, decisivo.

Em relação ao papel do CNPI na formulação de políticas públicas, este conselho propõe diretrizes para a criação de políticas públicas, organiza conferências nacionais e apoia eventos voltados à proposição de políticas, além de garantir a articulação entre órgãos governamentais e não governamentais. O CNPI também acompanha a execução de recursos destinados a políticas indígenas e monitora atos que possam afetar os direitos dessas populações. Nesse contexto, a resolução CNPI nº 1, de 25 de outubro de 2024, surge como um marco importante para a proteção dos direitos territoriais indígenas no Brasil. A resolução denuncia as crescentes violações contra povos indígenas e adota medidas recomendatórias para enfrentar os conflitos territoriais, especialmente com setores ligados ao agronegócio, mineradoras e organizações criminosas.

Essa resolução é, de acordo com o estatuto do órgão, uma resposta institucional ao cenário de violência crescente e impune, especialmente em relação ao ataque a lideranças indígenas e à não demarcação das terras indígenas. Entre as recomendações da resolução, o que a instituição destaca é a urgência da adoção de medidas para conter e desmobilizar grupos armados que atentam contra povos indígenas e a criação de uma política permanente de fiscalização e segurança para os povos indígenas. A resolução também defende a suspensão da Lei nº 14.701/2023, que incorpora a tese do marco temporal e limita os direitos territoriais indígenas, considerando-a inconstitucional.

Outro ponto da proposta de políticas públicas do CNPI que quero destacar é a Resolução CNPI nº 4, de 25 de outubro de 2024, que sugere a inclusão da demarcação das terras indígenas como um componente central do Plano Clima do Brasil, como uma estratégia para enfrentar as mudanças climáticas. A resolução reconheceria a relevância das terras indígenas na preservação ambiental e climática, e propõe que sua demarcação seja

integrada ao planejamento nacional de enfrentamento dos desafios ambientais, fortalecendo tanto a proteção dos direitos territoriais indígenas quanto as ações de mitigação dos impactos climáticos. Com base no que foi exposto nos capítulos anteriores, considero que a integração política de pautas ambientais e indígenas apresenta uma estratégia jurídica interessante, com potencial para acelerar alguns processos de demarcação territorial. Contudo, trata-se ainda de uma aposta, cujos desdobramentos materiais precisam ser devidamente investigados.

As Políticas Reparatórias para Povos Originários: Trajetória das Políticas Públicas de Reparação no Brasil para Povos Indígenas

Em conformidade com o que pude pesquisar e absorver nos meus breves estudos dos caminhos burocráticos das políticas indigenistas no país, o Brasil tem desenvolvido políticas públicas com o objetivo de reparar as injustiças históricas cometidas contra as classificadas "comunidades tradicionais". Nesse contexto, destaco um estudo realizado pelo Instituto Socioambiental (ISA), que se dedicou a analisar as dificuldades enfrentadas pelos povos indígenas de recente contato no acesso a políticas públicas assistenciais e previdenciárias em São Gabriel da Cachoeira, município localizado no estado do Amazonas. Neste município, comunidades indígenas de diversas etnias, como os Hupd'äh e Yuhupdeh, buscam acessar benefícios como o Bolsa Família e as assistências oferecidas pelo Instituto Nacional do Seguro Social (INSS).

A pesquisa realizada pelo ISA foi composta por dois estudos que visam entender as dificuldades encontradas por esses povos ao tentar acessar os benefícios públicos. O primeiro estudo, intitulado *Quadro Normativo das Políticas Públicas*, se dedicou a analisar a legislação e as políticas públicas que regulam os benefícios sociais e previdenciários no Brasil, buscando sistematizar as disposições legais existentes e compreender como elas se aplicam aos povos indígenas. O segundo estudo, *Mapeamento das Instituições e Acesso aos Benefícios*, fez um levantamento das instituições presentes na região, como a Fundação Nacional do Índio (Funai), e identificou os problemas e obstáculos que dificultam o acesso dos indígenas a esses benefícios. A pesquisa também considerou a forma como essas instituições interagem e os desafios que surgem nesse processo.

Os resultados do diagnóstico apontaram uma série de dificuldades no acesso dos povos indígenas às políticas públicas, destacando a burocracia estatal como um dos principais obstáculos. As exigências documentais e os procedimentos administrativos

necessários para o acesso aos benefícios não são compatíveis com a realidade dos povos indígenas, principalmente daqueles de recente contato. Muitos desses povos não possuem documentos ou registros civis, o que dificulta o acesso a programas como o Bolsa Família e aos benefícios previdenciários. Além disso, quando esses indígenas se deslocam para a cidade em busca de assistência, muitas vezes enfrentam condições precárias, como a falta de acolhimento adequado, além de situações de desnutrição e doenças, como malária e tuberculose, e até mesmo suicídios. Outro fator relevante apontado pela pesquisa foi a falta de conhecimento e suporte adequado nas instituições locais para lidar com as especificidades culturais dos povos indígenas, o que agrava ainda mais sua exclusão dos benefícios oferecidos pelo Estado.

Diante dessa realidade, o estudo do ISA sugere uma série de alterações que buscam melhorar a efetividade das políticas públicas voltadas para essas populações. Entre as propostas, destaca-se a flexibilização das normas legais que não consideram as realidades dos povos indígenas, como a ampliação de prazos para o saque de benefícios e a adaptação das exigências documentais. A pesquisa também sugere a criação de um diálogo mais estreito entre as diversas instituições que trabalham com as questões indígenas, como a Funai, o INSS e o Ministério do Desenvolvimento Social (MDS), a fim de elaborar protocolos mais adequados às particularidades locais. Outra proposta importante é a realização de atendimentos nas línguas indígenas, com a tradução dos documentos exigidos para garantir o pleno acesso dos povos indígenas aos seus direitos. Além disso, o ISA defende a criação de redes de proteção e a realização de ações emergenciais, como mutirões de documentação e assistência social nas comunidades indígenas, para ajudar a mitigar as carências estruturais nas políticas públicas.

O estudo também demonstrou a vulnerabilidade dos povos Hupd'äh e Yuhupdeh, que, por viverem em territórios remotos e muitas vezes isolados, enfrentam grandes dificuldades ao se deslocarem para os centros urbanos em busca de acesso a direitos. Ao saírem de suas áreas de origem, esses povos estão sujeitos a riscos à saúde, como doenças infecciosas e desnutrição, além de enfrentarem violência e discriminação urbana, o que agrava ainda mais sua situação de vulnerabilidade. Em 2023, cerca de 900 indígenas desses povos se deslocaram para São Gabriel da Cachoeira em busca de benefícios, mas a falta de infraestrutura e de assistência adequada os colocou em uma condição ainda mais precária, com relatos de doenças, alcoolismo e até suicídios. Essas dificuldades tornam ainda mais evidente a falta de adaptabilidade da assistência pública às realidades culturais e territoriais

desses povos, que enfrentam enormes barreiras para acessar direitos sociais e previdenciários, como o Bolsa Família e a aposentadoria rural.

A análise do ISA, por meio desses estudos, busca não apenas diagnosticar as falhas nas políticas públicas, mas também propor soluções para que esses povos possam acessar seus direitos de forma digna e respeitosa, levando em consideração suas especificidades culturais e territoriais. O avanço das políticas públicas para povos indígenas de recente contato ainda demanda um esforço contínuo e o comprometimento das instituições envolvidas. O Comitê para a Promoção de Políticas Públicas de Proteção Social tem desempenhado um papel fundamental nesse processo, e a contribuição do ISA, com suas recomendações e diagnósticos, é essencial para o aprimoramento das condições de vida dessas comunidades e para a efetivação dos direitos dos povos indígenas no Brasil.

Embora este estudo não trate especificamente dos Enawene Nawe, o objetivo da minha pesquisa, como reforcei em diversas ocasiões, não é realizar uma investigação etnológica sobre os costumes ou a trajetória histórica dessa etnia em particular. O que se busca aqui é construir um panorama mais amplo sobre como as políticas públicas voltadas aos povos indígenas se articulam no Brasil, observando as interações entre diferentes campos e como esses campos, muitas vezes, acabam cumprindo funções que se distanciam de seus significados originais. Em outras palavras, políticas culturais, como as de patrimonialização, transformaram-se em instrumentos de negociação política ou, em certos casos, em formas de reparação simbólica e material. É justamente por meio dessa argumentação que trabalho com uma diversidade de casos selecionados, que se entrelaçam para consolidar o meu argumento sobre a plasticidade das políticas públicas indígenas conforme as necessidades de aplicação.

Comparação com as ações reparatórias realizadas em outros contextos

A patrimonialização de práticas culturais, como o ritual Yaokwa, é frequentemente utilizada como uma estratégia para garantir acesso a recursos materiais. O reconhecimento como patrimônio cultural não apenas valoriza essas tradições, mas também viabiliza o apoio financeiro e estrutural necessário para sua preservação. Para aprofundar essa reflexão, trago aqui um outro exemplo de patrimônio imaterial indígena registrado no Brasil, utilizando como referência o artigo "A monumentalização do sagrado: o Registro de Patrimônio Imaterial como processo de territorialização dos Povos Indígenas no Alto do Rio Negro", de

autoria de Pedro Henrique da Silva Paes, publicado na *Revista Espacialidades* (v. 18, n. 2, 2022).

O artigo de Silva Paes oferece uma reflexão relevante e alinhada aos referenciais teóricos que utilizo em minha própria pesquisa. Dessa forma, integro o estudo deste colega de área ao meu trabalho, ampliando o diálogo teórico e contribuindo para a discussão sobre patrimônio imaterial e a questão política dos povos indígenas no Brasil.

No artigo, o autor aborda a relação entre os conceitos de território, lugar e identidade cultural no contexto do patrimônio imaterial, com ênfase no caso da *Cachoeira de Iauaretê*, reconhecida como patrimônio imaterial brasileiro pelo Decreto 3.551 de 2000. A partir desse exemplo, o texto demonstra como o registro de um bem cultural imaterial não apenas protege o espaço físico, mas também fortalece práticas, tradições e memórias coletivas que constituem a relação simbólica e cultural dos povos indígenas com seu território. No caso específico, da Silva Paes analisa a importância desse reconhecimento para os povos Tariana e Tukano, mostrando como o processo de registro reforça o sentido de territorialidade e identidade cultural dessas comunidades, além de proporcionar uma articulação entre as dimensões histórica, simbólica e política do território.

O texto que trago em questão destaca algo que ressoa com o que construí em capítulos anteriores desta pesquisa, entre eles, o ponto de que para os povos indígenas, o território ultrapassa a dimensão geográfica, sendo compreendido como um espaço carregado de significados culturais e sociais. A Cachoeira de Iauaretê é tratada como um "lugar vivido", no qual práticas coletivas e memórias são fixadas, reforçando a conexão desses povos com o espaço. Ao discutir a concepção de patrimônio imaterial, o autor enfatiza o papel do registro na valorização de saberes, celebrações e expressões culturais, possibilitando a articulação entre passado e presente e contribuindo para a continuidade cultural desses povos.

De acordo com o que está disponível no site do IPHAN, A região de Iauaretê, localizada nos rios Uaupés e Papuri, no noroeste do Amazonas, é caracterizada como uma localidade sagrado dos povos indígenas das etnias Tukano Oriental, Aruak e Maku. O nome "Iauaretê", de origem tupi, significa "Cachoeira da Onça" e faz referência aos Yaí-Masa, antigos habitantes conhecidos como "gente-onça", cujas lendas e histórias ancestrais estão registradas nas formações geográficas da cachoeira, como pedras e ilhas. Esses locais são considerados pontos sagrados que simbolizam a relação entre cultura, memória e paisagem. O reconhecimento de Iauaretê como Patrimônio Cultural do Brasil, realizado em 2006, foi o

primeiro no Livro dos Lugares. Assim como o Yaokwa, o título de patrimônio do Iauaretê passou pelo processo de revalidação pelo IPHAN com base em análises técnicas e consultas realizadas entre 2020 e 2021. A revalidação foi conduzida pela Superintendência do IPHAN no Amazonas, por meio de reuniões virtuais, questionários e entrevistas, respeitando as restrições impostas pela pandemia de COVID-19. Especialistas, lideranças indígenas e instituições parceiras, como a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) e o Instituto Socioambiental (ISA), participaram das atividades. Os trabalhos abordaram aspectos culturalmente relevantes, desafios de salvaguarda e propostas de ações de preservação. De acordo com o instituto, a revalidação do título buscou não apenas valorizar a memória indígena, mas também proteger o território e promover ações de preservação, alinhando-se à relação entre os povos indígenas, seu patrimônio cultural e ambiental.

Por fim, de volta ao texto de da Silva Paes, o autor também relaciona a história de resistência desses povos ao longo do século XX com o impacto da chegada de missionários salesianos na região, que tentaram afastar esses grupos indígenas de suas tradições. A partir de 1998, com a demarcação da Terra Indígena do Alto do Rio Negro, esses povos conseguiram reafirmar sua identidade e território. Deste modo, a reflexão também é sustentada pelo uso de documentos, como o Decreto nº 3.551/2000, o Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) do IPHAN, que documenta as manifestações culturais da região. O autor destaca a importância do INRC na preservação e reconhecimento cultural, propondo um olhar antropológico sobre o processo de registro e a valorização dos bens culturais imateriais, como a Cachoeira de Iauaretê.

O estudo sobre o Iauaretê é interessante pois amplia a reflexão sobre os conceitos de lugar e território. Uma contribuição teórica de da Silva Paes é a utilização do conceito de "lugar" elaborado por Yi-Fu Tuan (1983) que é utilizado para compreender a relação do espaço físico com as práticas culturais e identitárias dos povos indígenas. O registro da Cachoeira de Iauaretê no Livro de Registro dos Lugares do IPHAN não se limitou à preservação do espaço físico, mas também se expandiu para a valorização das práticas e identidades associadas a esse local. Este processo de patrimonialização reflete a titulação de um espaço sagrado e tradicional em um símbolo cultural, reconhecido nacionalmente, que porventura possibilita fortalecer a resistência política e cultural dos povos habitantes do Alto Rio Negro.

Visto que, a partir desse reconhecimento, a Cachoeira de Iauaretê se tornou não apenas um local de memória, mas também um instrumento de afirmação da identidade e

resistência indígena. A patrimonialização da cachoeira transcende o simples processo de preservação material, abordando as práticas sociais e culturais dos povos Tariano e Tukano. Esses grupos são os detentores do patrimônio, pois são diretamente responsáveis pela transmissão do saber e pela continuidade das práticas culturais.

Deste modo, o que quero ressaltar com esse exemplo é que o processo de patrimonialização se insere em um contexto mais amplo de luta política e territorial, relacionado ao movimento de demarcação de terras e ao direito à autonomia dos povos indígenas. Ao se tornar um símbolo de resistência, a Cachoeira de Iauaretê não só legitima as reivindicações territoriais dessas comunidades, mas também amplia o reconhecimento de suas práticas culturais como parte essencial do patrimônio nacional. Ademais, o registro da Cachoeira de Iauaretê também é um reflexo de um processo contínuo de reconhecimento das culturas indígenas, que, ao longo das décadas de 1970 e 1980, fortaleceram suas vozes e suas reivindicações por meio de movimentos sociais pós-redemocratização. Esses movimentos promoveram a valorização do patrimônio imaterial como uma forma de resistência e reafirmação identitária, enfrentando o histórico de marginalização das culturas indígenas em relação à cultura hegemônica, predominantemente branca e agrária.

Portanto, o reconhecimento da Cachoeira de Iauaretê como patrimônio imaterial não apenas celebra a titulação "diversidade cultural brasileira", mas também reforça o movimento de territorialização e o direito dos povos indígenas de afirmar suas identidades e preservar suas práticas culturais de forma autônoma, como maior agência, mas, todavia, dentro do perímetro da lógica de imposição do Estado. Esse processo, portanto, representa a construção de um espaço simbólico que propicia a legitimação das demandas sociais e territoriais desses povos, mas os mantém no sistema de governança estatal.

O processo de patrimonialização é, portanto, uma ferramenta no fortalecimento da identidade indígena, permitindo que os povos Tariano, Tukano e outros se reapropriem de suas histórias e símbolos. A inclusão da Cachoeira de Iauaretê no Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) e o subsequente reconhecimento federal como patrimônio imaterial brasileiro não só reafirmam os laços dos povos indígenas com suas práticas culturais, mas também os posiciona como atores políticos significativos, capazes de negociar com o Estado e com outras instituições. Esse processo de "ressignificação" do território, ao ser reconhecido como patrimônio, abre espaço para a defesa da continuidade e da transformação cultural dos grupos indígenas do Alto Rio Negro. Além disso, a realização do inventário com o apoio de organizações como o IPHAN, a FOIRN e o ISA, bem como a

participação ativa das escolas indígenas, enfatiza a importância da preservação da memória coletiva. A inclusão das práticas e saberes indígenas no inventário não é um simples registro histórico, mas uma revalorização das diversas formas de vida, cosmovisões e práticas culturais desses povos, que têm sido continuamente ameaçados, seja pela colonização, seja pelas dinâmicas de modernização.

Portanto, o processo de patrimonialização da Cachoeira de Iauaretê exemplifica a etnogênese no sentido de Boccara, argumento sustentado por da Silva Paes em seu estudo e que quero expandir aqui, mostrando como povos indígenas podem usar o aparato legal e institucional do Estado para redefinir suas identidades, construir novas narrativas sobre seu território e resistir a formas de dominação e invisibilidade histórica. Esse processo, ao mesmo tempo, evidencia a centralidade da cultura e da terra na luta por direitos e por reconhecimento, proporcionando aos povos indígenas não só um meio de preservação, mas também um caminho para a afirmação de sua diferença e autonomia no contexto nacional.

Guillaume Boccara, no seu ensaio *Vocación Crítica de la Etnohistoria: ¿Una Corriente Post-Colonial "Avant la Lettre"?* apresenta uma definição abrangente e crítica do que é a Etno-história, destacando sua vocação de romper com as narrativas dominantes e dar voz aos grupos subalternos, especialmente àqueles indígenas e colonizados. A seguir, explico os principais pontos dessa concepção para integrar à minha dissertação: a Etno-história como um campo interdisciplinar, que combina a história e a antropologia para estudar as dinâmicas sociais, culturais e históricas dos povos subalternos, em particular os indígenas das Américas. Ele enfatiza que essa combinação de disciplinas oferece uma compreensão mais profunda das sociedades indígenas, que são ao mesmo tempo produto de uma história específica e agentes capazes de resistência e adaptação (2002). Para o autor, a Etno-história é uma maneira de "escrever a história de baixo para cima", isto é, recuperando as experiências, as agências e as resistências dos povos subalternos que foram historicamente negligenciados ou representados de maneira distorcida pelas fontes dominantes.

Boccara argumenta também que a Etnohistória, ao focalizar as histórias dos "sem história", se faz possível uma crítica ao eurocentrismo e à construção historiográfica que marginaliza esses grupos. Ela pode ser considerada uma "crítica pós-colonial *avant la lettre*" pois, ao resgatar a agência histórica dos povos colonizados, a Etno-história antecipa muitas das preocupações que surgiram mais tarde no campo dos Estudos Subalternos. Para ele, o "etno" na Etno-história não se refere simplesmente ao estudo dos grupos étnicos, mas ao

foco na história daqueles cujos saberes e modos de vida foram duplamente colonizados: tanto materialmente quanto epistemologicamente.

Um ponto central para Boccara é a necessidade de refletir sobre a historicidade das categorias e conceitos usados pelos cientistas sociais. Ele sugere que a própria Etno-história deve ser entendida dentro de um contexto histórico específico e não como um campo fixo ou imutável. Essa perspectiva crítica permite que os etno-historiadores questionem as formas como o conhecimento sobre os povos indígenas foi construído ao longo do tempo, abordando as relações entre poder e saber, e como essas relações influenciam a forma como a história é escrita.

Deste modo, a Etno-história tem um papel fundamental na desconstrução das grandes entidades modernas como Estado, nação e capitalismo. Ao focar nos "márgenes" e nas narrativas periféricas, a Etno-história questiona como essas categorias foram impostas aos grupos subalternos e como elas não refletem as realidades históricas e culturais desses grupos. Assim, a etno-história contribui para desnaturalizar essas categorias e dar visibilidade às práticas, narrativas e representações indígenas. Em resumo, a Etno-história, para Boccara, é mais do que uma simples disciplina híbrida; ela é uma ferramenta crítica para questionar as narrativas dominantes, desconstruir categorias de saber e visibilizar as histórias de grupos subalternos, oferecendo uma maneira de escrever a história das "periferias" da modernidade e do colonialismo.

Na análise do caso da Cachoeira de Iauaretê, da Silva Paes se utiliza das ideias de Boccara para olhar então para o processo de etnogênese e sua relação com o processo de patrimonialização do território indígena, como um processo que envolve uma reconfiguração social, política, econômica e cultural dos povos indígenas afetados. Isso implica na redefinição do sentimento identitário de um povo, o que culmina no surgimento de uma nova formação social ou identidade étnica. Deste modo, para da Silva Paes, no caso da Cachoeira de Iauaretê, a patrimonialização é vista como um evento que impulsionou transformações culturais, políticas e econômicas nas comunidades indígenas do Alto Rio Negro. O reconhecimento da cachoeira como patrimônio imaterial traz um fortalecimento da identidade cultural, permitindo que essas comunidades resistam à homogeneização cultural promovida pelo Estado brasileiro.

No trecho mencionado, Boccara é citado pelo seu trabalho sobre o processo de identificação e territorialização dos povos indígenas, especialmente no que se refere à maneira como os grupos humanos se identificam e reivindicam os espaços que ocupam,

considerando tanto o aspecto cultural quanto as relações de poder que envolvem os territórios. Ele introduz conceitos como etnogênese (reconfiguração de uma identidade étnica) e etnificação (processo de construção de uma identidade étnica) para explicar como os povos, em contextos de transformação social e política, passam a reconfigurar suas relações com o território e com o Estado. Boccara também analisa a importância das fronteiras, não apenas como divisões geográficas, mas como elementos fundamentais para a organização social e cultural de grupos, sendo que, no caso dos povos indígenas, as fronteiras podem ser tanto materiais quanto simbólicas. Seu trabalho oferece uma abordagem crítica sobre como as comunidades se reconfiguram diante de desafios externos, como a colonização ou políticas públicas que tentam moldar suas identidades e territórios.

Visto que a patrimonialização da Cachoeira de Iauaretê é descrita como um processo de ressignificação cultural, no qual os povos indígenas dos Rios Uaupés e Papuri podem utilizar o reconhecimento oficial do Estado para reafirmar sua identidade frente às agressões físicas e simbólicas sofridas ao longo da história, especialmente durante a colonização e a atuação dos missionários salesianos e comerciantes. Além disso, o reconhecimento como patrimônio imaterial oferece aos povos indígenas um instrumento político para negociações com o Estado, o que reforça sua autonomia e capacidade de reivindicar direitos sobre seu território e sua cultura.

Outro ponto argumentado pelo autor é que a patrimonialização não é apenas um reconhecimento simbólico, mas também uma ferramenta de negociação política. Ao reconhecer a Cachoeira de Iauaretê como patrimônio imaterial, o Estado brasileiro contribui para que as comunidades indígenas ganhem visibilidade e possam negociar de maneira mais efetiva seus direitos territoriais e culturais. O processo é descrito como uma luta pela diferenciação, contra a homogeneização cultural promovida pela identidade nacional, oferecendo aos povos indígenas um caminho para reforçar a defesa de seus territórios e de suas práticas culturais, muitas vezes ameaçadas por políticas externas. Neste sentido aqui o artigo de da Silva Paes entra em conformidade com a minha hipótese inicial de que a patrimonialização, quando tangente a bens indígenas de caráter imaterial abarca uma esfera de acesso político mais ampla, a qual eu nomeio como uma espécie de reparação simbólico-material e da Silva Paes caracteriza como ferramenta de negociação.

O reconhecimento como forma de proteção e subsistência para os Enawene Nawe

Durante o processo de escrita, ao revisar a página do SEI dedicada ao processo de revalidação, que já havia sido abordado no Capítulo dois, percebi que novos documentos haviam sido acrescentados, com datas de término previstas para novembro e dezembro de 2024. Entre esses documentos, encontrei a ata da última reunião do Conselho Consultivo do IPHAN, de 2024, que continha discussões relevantes sobre o processo de revalidação do Yaokwa e no final um link para a gravação da reunião em vídeo disponível no YouTube. Embora não tenha encontrado transcrição oficial da reunião, encontrei a súmula mencionada, além de outros documentos que contêm informações desmembradas da discussão. Diante disso, decidi reorientar esse capítulo dedicando-o ao exame detalhado desses novos documentos, que permitem compreender melhor outras camadas de tensões e conectam pontos previamente levantados nos capítulos anteriores.

Inicialmente, poderia parecer mais apropriado criar um capítulo complementar ou até cortar a primeira metade do capítulo, mas optei por revisar essa parte inicial. Considero que ela funciona como uma introdução ao que será discutido a seguir, pois agora, ao analisar esses documentos, focalizo não no entendimento da dinâmica de gestão do IPHAN, como no início, mas nas tensões específicas e giros burocráticos que essas tensões acarretaram. Dessa forma, busco contribuir com uma análise mais ampla sobre o funcionamento interno das políticas públicas e da gestão estatal voltada aos povos indígenas.

O processo ao qual me refiro é o mesmo do segundo capítulo, identificado pelo número 01450.001873/2021-37, registrado no SEI do IPHAN, que se refere à revalidação do Registro de Patrimônio Imaterial, com data de registro em 18 de junho de 2021. A página apresenta informações sobre “Tipo”, “Interessados” e “Lista de Protocolos”, que organizam o conteúdo para consulta pública. A Lista de Andamentos, com 226 registros, detalha as etapas e interações do processo, envolvendo decisões e encaminhamentos. O aviso de “Processo de acesso restrito” indica que o acesso a dados mais sensíveis requer interação direta com o IPHAN, o que, no meu caso, não foi possível devido ao prazo limitado da pesquisa. Entretanto, um grifo meu a essa descrição é que a digitalização facilita a gestão documental, mas ao mesmo tempo impõe limites quanto ao acesso público e à necessidade de confidencialidade e também exige certo conhecimento das plataformas digitais do governo federal para encontrar arquivos necessários.

Dito isto, ao assistir à gravação da reunião muitos pontos abordados até aqui ficaram mais bem delimitados e assim fui buscar a súmula mencionada. O documento ao qual me refiro está intitulado como "Súmula de Processo de Reavaliação de Bem Cultural" e trata da reavaliação do ritual em 19 de abril de 2021, sob responsabilidade da Superintendência do IPHAN no Mato Grosso. O início é o informe de que os Enawenes foram consultados durante o processo, e as manifestações recebidas foram majoritariamente favoráveis à manutenção do bem como patrimônio cultural, assim deste modo, após uma análise técnica, o IPHAN recomendou a "aprovação da revalidação", garantindo a permanência do Ritual Yaokwa como parte do patrimônio cultural brasileiro. O extrato da decisão foi publicado no Diário Oficial da União no dia 9 de maio de 2022.

De acordo com a súmula, a revalidação foi feita com base do que se apresenta na Nota Técnica de Reavaliação (SEI 2826647), também redigida e assinada por Francimário Vito dos Santos, Técnico I - Antropologia, SE/IPHAN - MT, e Fernanda Araújo Marques da Silva, Auxiliar Institucional I - Técnica em Edificações, Divisão Técnica - IPHAN/MT, que contêm discussões gerais e específicas realizadas com as lideranças indígenas. Para isso, aplicaram um questionário semiestruturado, e a atividade contou com a colaboração do indigenista Fausto Campoli. Também foram utilizadas informações da técnica da FUNAI, Iana Moura Gomes, que contribuíram muito para consolidar o conteúdo do parecer técnico. O documento destaca que os Enawene Nawe, atualmente, estão divididos em duas aldeias, somando cerca de 1.000 pessoas. A aldeia *Halataikwa,* que é a mais antiga, tem cerca de 900 habitantes, enquanto a aldeia *Kolinakwa*, criada no ano 2016 devido a conflitos internos, tem aproximadamente 100 moradores. Deste modo, essa divisão impactou a realização do Ritual Yaokwa, que agora é feito separadamente por cada aldeia.

Um ponto que me chamou atenção na leitura da súmula foi a dificuldade em obter o grande volume de pescado necessário para alimentar os espíritos celestiais – que, segundo a cosmologia dos Enawene Nawe, são "os espíritos comedores de peixes" e têm um papel fundamental no ritual. Isso, junto com o aumento populacional, traz a necessidade de remanejamento dos recursos para a feitura da cerimônia, fato que o próprio documento ressalta ao dizer que o IPHAN deve acompanhar permanentemente essas questões. Por fim, o texto menciona que, no momento da redação do parecer, nem todas as implicações dessa divisão das aldeias puderam ser analisadas com profundidade, mas ficou evidente para a instituição que o tema precisaria de atenção constante para garantir a continuidade e a preservação do Ritual Yaokwa.

Outra questão que a súmula abordou foi a informação destacada de que a ONG OPAN, responsável pela proposta inicial de registro do bem conforme o parecer técnico, não teria mais interesse em realizar projetos com os Enawene Nawe ou com o IPHAN. Segundo informações coletadas diretamente com a ONG, o término do projeto institucional que assistia o grupo indígena decorreu de conflitos entre as partes envolvidas. No entanto, a súmula não esclarece nem destaca, em nenhum trecho do texto, quais foram esses conflitos. O documento, por sua vez, informou que, no momento da elaboração da nota técnica, em 2021, o grupo indígena contava com duas instâncias próprias de representação: a Associação Indígena Enawene Nawe, a mais antiga, e a Associação Etno-Cultural Indígena Enawene Nawe (AECIEN), criada em 2016. Essas duas associações surgiram em razão de uma cisão na aldeia, que se dividiu em dois grupos. Esse contexto é descrito no relato de uma colaboradora da Funai, Iana Gomes:

> "Eu não estava presente na época da abertura da Associação Etnocultural Enawene Nawe, em 2016, mas eu acredito que ela foi criada quando o presidente da associação antiga [Associação Indígena Enawene Nawe] foi substituído e colocado outro no lugar dele. E, aí, ele foi lá e abriu uma nova associação para continuar presidente. Ficou assim: a associação antiga foi criada para movimentar os recursos do ICMS Ecológico [pelo fato de o grupo conservar a Reserva Iquê], comprar o peixe, o combustível e os recursos mensais de PCH's, fazer esses serviços todos direcionados aos rituais com esses recursos que já são garantidos. O pedágio eles utilizam de forma familiar, não passa pela associação. Depois de 2017 a Associação Etnocultural Enawene Nawe começou a pleitear esses editais, e aí tem dado certo, o caso é que não tem mais quem possa estar fazendo esses editais. Porque eu não tenho tempo para ajudá-los" (IANA GOMES, depoimento oral, 2021).

Ainda na leitura da súmula, chamou-me a atenção o destaque dado pelo texto do IPHAN à razão originária que motivou a titulação do bem cultural. Tal razão não se referia apenas à sua relevância para a diversidade cultural do país, mas também às preocupantes questões ambientais, especialmente à progressiva escassez de peixes necessários para a realização do ritual, em função da instalação de empreendimentos hidrelétricos. Como mencionado em capítulos anteriores, trata-se de um impacto decorrente da presença de pequenas centrais hidrelétricas nos rios que integram a bacia do Rio Juruena. O que considero particularmente relevante nesse contexto é o fato de que a súmula foi elaborada com base em um relatório técnico, e a nota técnica foi desenvolvida a partir de consultas de campo, entrevistas, registros e relatórios conduzidos por técnicos do IPHAN, especialistas em áreas como ciências sociais, antropologia e disciplinas afins. Dessa maneira, a própria instituição corrobora minha hipótese inicial de que o processo de patrimonialização, neste

caso específico — friso ser específico, pois desconheço outros casos e reconheço que caberia investigar —, apresenta-se como uma política pública que abre uma arena de debates políticos. Essa política pública parece conferir maior amplitude e visibilidade às vozes do povo indígena e às suas demandas específicas. Em outras palavras, a nota técnica, de certa forma, alinha-se à perspectiva de que o reconhecimento do patrimônio imaterial pode constituir uma forma de garantir tanto o reconhecimento simbólico quanto reparações materiais para os povos envolvidos.

O que está exposto na redação da súmula também revela que o pedido de revalidação, com anuência dos Enawene Nawe, visava garantir a subsistência material do ritual, sendo que sem a pesca não há como realizar o rito. No entanto, com a divisão da aldeia em duas partes – a primeira, mais populosa e antiga, Halataikwa, e a segunda, criada em 2016, resultante dessa cisão conflituosa, de menor porte, Kolinakwa, com apenas 100 habitantes – se acirrou a dependência da aquisição de diversos insumos e matéria-prima necessários para o ritual, provenientes de áreas não contempladas pela demarcação oficial do território, estabelecida em 1996. Nesse contexto, tanto no momento do registro quanto, principalmente, da revalidação, as práticas pesqueiras realizadas com barragens nos trechos do rio pertencentes ao território oficial já não se mostravam suficientes para suprir as necessidades do ritual.

Sobre isso, o consultor externo e indigenista Fausto Campoli relatou que, para o IPHAN, algumas armadilhas de pesca instaladas nos rios ao redor da Terra Indígena ainda produzem uma quantidade mínima de pescado, frente à grande demanda necessária para a execução do ritual. Nesse sentido, é relevante o pedido excepcional ocorrido em 2013, que resultou em uma ação emergencial, caracterizada oficialmente pela FUNAI como medida extraordinária e urgente. Contudo, como a súmula aponta, no ano subsequente, as lideranças indígenas solicitaram novamente recursos financeiros para a compra de peixes, justificando a impossibilidade de realizar a pesca artesanal de forma suficiente para atender às exigências do ritual. No entanto, a FUNAI declarou que se tratava de uma ação emergencial única, o que, conforme a súmula, levou as lideranças indígenas a se afastarem do IPHAN.

A súmula também menciona que no parecer não há uma descrição detalhada das articulações e parcerias necessárias para a obtenção do pescado, mas, com base em apontamentos gerais, é possível perceber que o pescado utilizado para fins ritualísticos é adquirido por meio da compra de peixes provenientes de tanques de criatório. De acordo com Iana Gomes, essa compra é viabilizada por recursos do ICMS ecológico, acessados via

a prefeitura de Comodoro Juína, além de outros recursos financeiros oriundos de acordos judiciais relacionados às pequenas centrais hidrelétricas no Rio Juruena. Embora o financiamento exista, em 2021, o povo indígena ainda enfrentava dificuldades significativas para garantir a quantidade necessária de peixes.

Adicionalmente, a súmula informa que, além das instituições já mencionadas, a própria FUNAI contribui com aproximadamente R$ 13.000,00, com foco principal no transporte dos produtos pesqueiros das fazendas até o ponto mais próximo das aldeias, funcionando, assim, como um entreposto. A partir desse ponto, o transporte do pescado até as aldeias é realizado por caminhonetes de propriedade do próprio grupo. Segundo Fausto Campoli, os *sotakali* (mestres de canto) relatam que, atualmente, os principais apoios vêm de empreendedores que estão conduzindo estudos para a implementação de mais duas obras de geração de energia na região, o que implicaria na arrecadação de mais impostos ecológicos que poderiam ser destinados ao povo indígena para a realização do ritual.

Essa nova informação, contida na súmula, embora não constitua uma novidade em si mesma, trouxe para a minha pesquisa a delimitação de como as dinâmicas do patrimônio cultural estão interligadas a políticas internas, externas e regionais, necessárias para a garantia da subsistência desse povo. O patrimônio, portanto, não é mais um ente isolado, restrito à cristalização do ritual como um marcador de memória e identidade nacional. Ele se configura, antes, como um ponto de articulação, um campo de ação que atravessa diversas esferas políticas e sociais.

Todavia, de volta a questão da escassez de peixes, a súmula apresenta que a colaboradora Iana Gomes sugeriu a possibilidade de instalação de mais uma barragem de pesca no Rio Preto, além das três já existentes, com o intuito de mitigar parcialmente a escassez, visto que as águas do Rio Preto ainda apresentam uma abundante oferta de peixes. Contudo, algumas informações, não especificadas na súmula, indicaram que, no momento da revalidação, os Enawene Nawe estavam proibidos de transitar e permanecer na região do Rio Preto, sob ameaça de morte. Esse contexto revela que a situação dos recursos ambientais e dos víveres necessários para a execução do ritual permanece como uma preocupação central para o povo indígena, que ainda enfrenta condições extremamente adversas, com sérias implicações para a sua autossustentabilidade. Diante disso, os técnicos do IPHAN recomendam que a ação patrimonial seja revalidada.

O parecer mencionado na súmula também relata que foram realizadas reuniões com membros da Secretaria de Estado de Educação de Mato Grosso (SEDUC-MT), com o

objetivo de implementar ações de salvaguarda para assegurar que os conhecimentos, performances e habilidades envolvidas no ritual sejam transmitidos às gerações futuras. Segundo Campoli, os mestres de canto guardam a memória e reproduzem, por meio da oralidade, uma infinidade de cânticos ancestrais proferidos durante a atividade ritual. Para ele, uma forma de salvaguardar esses saberes seria incluir os mestres nas escolas indígenas, de modo que, em diálogo com os professores responsáveis pela educação das crianças, também transmitam conhecimentos sobre o mundo externo, ao mesmo tempo em que ensinam a valorizar os saberes e modos de vida indígenas. Isso garantiria a sustentabilidade dos conhecimentos tradicionais relacionados à música, coreografia, técnicas, objetos, lugares sagrados, mitos e crenças, que se conectam diretamente ao Yaokwa.

O indigenista ainda relatou que, no passado, já haviam sido realizadas atividades pontuais nas escolas, com a participação dos mestres de canto, o que despertou o interesse das crianças sobre sua própria história, mas essas atividades foram isoladas e não tiveram repercussão significativa. Campoli justificou esse relato apontando que atualmente, segundo o grupo de jovens da comunidade, há uma falta de interesse em participar do ritual. Ele argumenta que ações como a inclusão dos mestres de canto nas escolas seriam fundamentais para garantir que as crianças se interessem em conhecer e valorizar sua própria cultura.

Neste ponto, faço uma interrupção na narrativa da súmula para trazer um questionamento relacionado à reflexão que já mencionei anteriormente: a gestão dos povos indígenas, seja por meio da FUNAI, de organizações não governamentais, missionárias, ou ainda de órgãos culturais e ambientais como o IPHAN e o Instituto Chico Mendes, frequentemente segue diretrizes da própria UNESCO que, por vezes, apresenta um linguajar purista e romantizado sobre a manutenção da imagem cristalizada do indígena como um "bom selvagem". Isso implica a ideia de preservar a pureza e a inocência desse povo como se fossem joias intocáveis que devem se manter imutáveis ao longo do tempo e do espaço. A princípio, a intervenção de Fausto Campoli parece justificável dentro da narrativa ocidental sobre o que é patrimônio, cultura e preservação. No início deste capítulo, já mencionei como as questões de preservação da memória e de lidar com o tempo, de maneira progressiva e cumulativa, representam uma forma de gerenciamento colonial. Idealizar um tempo de repetição eterna para os povos indígenas também não seria uma maneira de fixar o outro ocidental nesse lugar de tutela?

Dentro desses aspectos subjetivos do que constitui a cultura, a história, a memória e o patrimônio, manter o interesse ativo dos jovens e das crianças no ritual é compreensível.

Não estou aqui para contrapor essa visão ou reivindicar qualquer posição, mas sim para trazer uma perspectiva crítica às diversas camadas de interpretação envolvidas. Assim, temos o primeiro aspecto, que aborda o purismo, mas também há outro ponto que não está explicitamente presente nos documentos, e sobre o qual não disponho de material empírico, pois não realizei pesquisas sobre o tema: seria pertinente questionar se, talvez, o desejo do próprio povo em relação à manutenção de seu ritual está sendo adequadamente compreendido. Com base nas informações disponíveis, é claro que há um desejo genuíno de manter o ritual, conforme consta nos documentos do IPHAN, sendo essa justificativa fundamentada principalmente na necessidade de assegurar a subsistência e trazer mais visibilidade, além de marcar simbolicamente o espaço ocupado pelos indígenas, considerando as dificuldades que enfrentam no contexto atual.

No entanto, o que se observa nos relatórios do IPHAN é que não há informações que indiquem claramente o que o próprio povo pensa ou deseja sobre a manutenção de sua cultura e ritual de forma "cristalizada" — ou seja, a ideia de que tudo deve permanecer exatamente como era no passado, sem mudanças. O que os documentos mostram é que o povo indígena, de fato, tem o desejo de preservar o ritual, mas esse desejo parece estar mais ligado à necessidade de garantir a subsistência e a visibilidade da comunidade no contexto atual, enfrentando dificuldades sociais e econômicas. O ponto central, portanto, é que a justificativa para preservar o ritual está muito mais relacionada à luta pela sobrevivência material e ao reconhecimento simbólico do espaço indígena, do que a uma preocupação com a "pureza" ou imutabilidade do rito.

O que falta nos documentos do IPHAN é uma investigação mais aprofundada sobre o que o próprio povo pensa sobre manter ou modificar seus rituais, se há um desejo de preservar a forma tradicional do ritual ou se há abertura para adaptações. O que se percebe é que a interferência externa, por parte de organizações como o IPHAN, tende a privilegiar um modelo de preservação purista, que busca manter os rituais exatamente como são, sem considerar outras possíveis abordagens que possam refletir os próprios desejos e dinâmicas da comunidade indígena. Portanto, o foco está em preservar o ritual como ele é, sem questionar profundamente se isso é o que o povo realmente deseja ou se há espaço para novas formas de adaptação e transformação cultural.

Este relato da súmula trouxe alguns pontos conclusivos para questões abertas em outros capítulos, entretanto, também abriu novas portas para questionamentos. Aqui, pretendo responder a esses questionamentos com a leitura e análise da nota técnica, que a

princípio parecia ter acesso restrito, mas, após uma longa busca, acredito ter encontrado parte dessa nota ou, talvez, uma versão dela, a qual será apresentada com mais detalhes adiante.

No entanto, antes de abordar este novo documento, desejo finalizar com os pontos conclusivos da súmula, que indicam quatro conjuntos amplos de referências culturais ou aspectos culturalmente relevantes definidores do ritual que deveriam ser preservados, conforme o plano inicial. A súmula destaca que apenas um desses conjuntos foi mantido. As quatro diretrizes originais eram as seguintes: a primeira referia-se à cosmologia expressa na complexa dramaturgia das relações entre seres sobrenaturais e humanos, que fundamentam a existência do povo Enawene Nawe; a segunda dizia respeito ao conjunto de músicas, coreografias e elementos estéticos que constituíam o acervo e atualizavam a memória coletiva dos Enawene Nawe; a terceira tratava das funções assumidas no ritual, que expressam a organização social em nove clubes pátrios lineares que compõem a sociedade, além do revezamento dos clãs nos papéis de anfitriões e pescadores a cada dois anos, o que permite marcar o tempo e recompor a historicidade desse povo, com base no desempenho de cada clã nesses papéis; e, por fim, a quarta diretriz dizia respeito aos saberes e práticas relacionados ao manejo dos recursos naturais, às manifestações musicais, coreográficas e estéticas, aos adornos corporais, e a outros conhecimentos postos em prática no ritual, que são transmitidos de forma geracional, constituindo os caminhos da tradição.

De acordo com a súmula, o parecer declara que a única ação atendida dentre as que constavam nas recomendações de salvaguarda no momento do registro foi a realizada no eixo de documentar todos os rituais dos Enawene Nawe como forma de dar visibilidade a outros aspectos da cultura desse povo, resultando na publicação do livro *Salomã: Espíritos Celestiais* em 2019. A súmula também menciona que essa ação resultou na produção de um *pen card*, que documentou vídeos e cantos sagrados executados durante o ritual Salomã. Além disso, em 2018, foi impresso o livro Dossiê de Registros, cujo objetivo era divulgar e dar visibilidade ao ritual Yaokwa.

Entretanto, de acordo com esse parecer referenciado, apesar dos percalços e das turbulências iniciais, que estavam diretamente relacionados à questão da ação emergencial envolvendo a aquisição de peixes e aos limites e alcances da atuação institucional do IPHAN, os Enawene Nawe se manifestaram positivamente acerca da revalidação do título de patrimônio cultural e também julgaram que a ação desse órgão promoveu benefícios, não apenas para o reconhecimento da importância e maior difusão da cultura, mas também pela possibilidade de captação de recursos financeiros por meio de editais públicos.

Deste modo vejo que esses pontos, ou melhor, esses aspectos, reforçam o argumento sobre a questão do patrimônio como uma espécie de reparação. Mas também esclarecem o porquê da minha escolha de começar este capítulo com uma narrativa mais reflexiva sobre tempo e temporalidade na antropologia, especificamente para os Enawene Nawe, que se justifica agora com a discussão, breve, das diretrizes originais que compõe o registro desse bem, e auxiliam na compreensão de como a cosmologia temporal dos Enawenes é estrutural para o entendimento do funcionamento interno desse povo e a partir disso permite uma construção de políticas públicas mais adequadas para as demandas desse povo.

Um último adendo acerca de dados contidos na súmula é o fato de que a participação da Associação Etno-Cultural Indígena Enawene Nawe (AECIEN) em editais, como o EDITAL DGM/Brasil Nº 02, que resultou em recursos de R$ 120.000,00 para o projeto "Enriquecimento de Quintais com Mudas Frutíferas", e o reconhecimento no Prêmio BNDES de Boas Práticas para Sistemas Agrícolas Tradicionais, em 2019 permitem ver como esses marcos ilustram como a obtenção do título de patrimônio cultural imaterial tem gerado novas possibilidades para o financiamento de iniciativas culturais, contribuindo para a continuidade das práticas tradicionais do grupo.

A súmula também apontou para uma mudança significativa nas relações entre as lideranças indígenas e o IPHAN. Em 2019, as lideranças demonstraram uma maior compreensão do papel do IPHAN, não apenas como um órgão que responde a demandas emergenciais, mas como um facilitador para a preservação do patrimônio cultural de forma planejada e estruturada. A proposta de trabalhar em conjunto na documentação e na pesquisa sobre os saberes do Ritual Yaokwa reflete uma nova etapa nas interações institucionais, mais focada na continuidade e no aprofundamento da salvaguarda. Além disso, as recomendações apresentadas na súmula sugerem um caminho estratégico para garantir a preservação do Ritual Yaokwa no longo prazo, incluindo o fortalecimento das parcerias com outras instituições públicas e privadas, o avanço das pesquisas sobre os elementos culturais, e a elaboração de um Plano de Salvaguarda mais eficaz. A proposta de formação de professores indígenas e oficinas de políticas públicas reforçam a importância de capacitar as lideranças locais e o próprio grupo para lidar com as complexidades da salvaguarda do patrimônio cultural.

Todavia, além da leitura da súmula na última reunião do Conselho Consultivo, gostaria de registrar algumas outras informações que considero relevantes. Para isso, transcrevi a parte da reunião que tratava sobre o ritual Yaokwa, com base na gravação

disponível no canal oficial do IPHAN no YouTube. Em um dos trechos da minha transcrição notei pontos importantes que foram discutidos durante a reunião, mas não constam na súmula ou no parecer técnico que consultei posteriormente. Um desses temas foi o plano de salvaguarda do ritual que, conforme informado pelos técnicos do IPHAN, encontra-se em fase final de elaboração. O plano propõe medidas urgentes para resolver questões relacionadas ao acesso aos recursos naturais e, ao mesmo tempo, delineia ações de longo prazo, como o fortalecimento das políticas de educação indígena e iniciativas voltadas à valorização cultural. Esse trecho transcrito e, aqui resumido, corresponde à parte final da reunião, imediatamente antes da votação, e traz uma mudança significativa no caráter do patrimônio, que merece ser investigada mais a fundo, se possível. A proposta de migrar o registro do ritual Yaokwa da *Lista de Salvaguarda Urgente* para a *Lista Representativa do Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade da UNESCO* representa um ponto de inflexão na forma como esse patrimônio será tratado nas normativas burocráticas do IPHAN. Acredito que essa mudança tem implicações que possam reformular alguns dos gerenciamentos do bem, entretanto, sem uma análise adequada não posso afirmar definitivamente, e por isso considero relevante aprofundar a compreensão sobre os efeitos dessa transição no futuro do Yaokwa como bem patrimonializado. De acordo com o pronunciado na reunião, essa mudança foi considerada positiva pelos detentores do ritual, uma vez que ela poderia representar um passo importante em direção ao reconhecimento e à visibilidade global dessa prática cultural. Adicionalmente, foi mencionado o progresso no projeto de criação de viveiros para espécies nativas da região, como buritis e açaís, que têm grande importância tanto ambiental quanto cultural para os Enawene Nawe O desenvolvimento sustentável dessas práticas poderá servir como um modelo para outras comunidades e fortalecerá a relação dos Enawene Nawe com o meio ambiente. Por fim, os técnicos do IPHAN ressaltaram a necessidade de manter um diálogo contínuo com os detentores do saber, compreendendo que as ações de salvaguarda precisam ser adaptadas às necessidades e aos contextos em transformação da comunidade. Nesse sentido, foi recomendada a revalidação do título de Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil, reafirmando o compromisso com a preservação do ritual Yaokwa e a valorização da cultura indígena.

Com a leitura do parecer concluída, o presidente do Conselho Consultivo abriu a sessão para o debate, destacando o esforço conjunto das equipes técnicas e das lideranças indígenas na superação dos desafios ao longo do processo. Em seguida, foi proposta uma

votação simbólica para agilizar os trabalhos, que, por unanimidade, aprovou a revalidação do título de Patrimônio Cultural do ritual Yaokwa.

Preenchendo Lacunas e Conectando Pontos

Após a leitura da súmula, consegui delimitar melhor alguns aspectos discutidos nos capítulos anteriores, porém, surgiram novas dúvidas que me levaram a buscar a nota técnica mencionada na própria súmula. Inicialmente, a nota técnica estava listada como de acesso restrito na página do processo de revalidação no SEI do IPHAN. No entanto, após uma pesquisa exaustiva na internet, encontrei um parecer técnico datado de 09/05/2022, intitulado "Parecer Técnico nº 153/2021/DIVTEC IPHAN-MT/IPHAN-MT", relacionado ao Ritual Yaokwa do Povo Enawene Nawe. Embora este parecer não fosse exatamente o mesmo documento da nota técnica de acesso restrito, ele parecia ser bastante semelhante e continha informações relevantes que poderiam ajudar a esclarecer as dúvidas geradas pela leitura da súmula. Assim, considerei esse parecer como um documento de apoio importante para avançar na compreensão dos aspectos discutidos.

O primeiro trecho deste parecer que destaquei foi uma parte que descreve o contexto histórico e social dos Enawenes, que traz a já mencionada informação, no primeiro capítulo, de seu contato tardio com a sociedade não-indígena e com outras populações indígenas. Em comparação com outros povos da região, como os Myky, Rikbaktsa e Paresi, os Enawene Nawe mantiveram suas características culturais e modos de vida por mais tempo de isolamento, sendo considerados uma etnia que teve um contato mais recente com a sociedade não indígena. O Fausto Campoli, explicou que, embora o contato inicial tenha ocorrido em 1974 por meio dos missionários Thomaz e Vicente, foi só no final da década de 1980 que houve uma intensificação dos contatos com outros povos indígenas e com a população não indígena das cidades ao redor do território, como Juína, Sapezal, Comodoro e Brasnorte. Assim, nos anos 1970, quando os Enawene Nawe foram contatados pelos membros da Missão Anchieta, a população do grupo era muito pequena, com menos de 100 habitantes.

O que o parecer técnico me apresentou é que com o passar tempo, houve um aumento significativo no número de pessoas, atingindo 540 indivíduos em 2010 e mais de mil habitantes atualmente, distribuídos nas duas aldeias. A criação da segunda aldeia, Kolinakwa ocorreu após um acidente no qual um indígena membro dos Enawene atropelou uma criança também Enawene Nawe, o que resultou na morte da criança e abriu uma brecha para tensões

dentro da aldeia. Esse episódio quase causou um conflito interno, com ameaças de morte entre os clãs, mas a situação foi controlada pelos próprios indígenas. Contudo, a cisão entre os grupos foi inevitável, e a criação de uma nova aldeia gerou consequências duradouras nas relações internas entre as famílias e os clãs, que ainda são delicadas. Além disso, a divisão impactou diretamente o Ritual Yaokwa, que passou a ser realizado em ambas as aldeias separadamente, refletindo a ruptura na dinâmica do grupo e novas medidas de gerenciamento do patrimônio para o IPHAN.

Outro dado que quero trazer aqui são algumas ações pós-registro. Em 2012, de acordo com o parecer, o IPHAN/MT iniciou trabalhos para garantir a salvaguarda do ritual, contratando um consultor para avaliar a situação do grupo. Assim, o que é relatado é que durante a visita à Aldeia Halataikwa, uma das principais demandas identificadas foi a escassez de peixe para a celebração daquele ano, o que levou o IPHAN a repassar recursos financeiros à FUNAI para a compra do pescado, visto como uma medida emergencial. Essa escassez de peixes, no entanto, já era um problema pré-existente, resultado da instalação de pequenas centrais hidrelétricas nos rios da bacia do Rio Juruena. Apesar da ação emergencial, houve uma falta de comunicação eficaz entre o IPHAN e o grupo, o que fez com que os Enawene Nawe passassem a entender que o IPHAN deveria garantir anualmente os recursos para a compra de peixes, como parte da salvaguarda contínua. Em 2013, lideranças do povo indígena procuraram o IPHAN em Cuiabá para cobrar a liberação dos recursos financeiros, mas se depararam com a explicação de que o apoio dado no ano anterior foi uma medida emergencial e não uma prática permanente. Isso causou decepção entre os indígenas, que ficaram frustrados com a burocracia e os processos administrativos, os quais não estavam familiarizados. Para os Enawene Nawe, o IPHAN, como órgão federal, é visto como o próprio Estado, o que agrava a incompreensão sobre as políticas públicas e a falta de confiança nas ações do governo. — Achei esse relato contido no parecer interessante, pois exemplifica como a ideia de patrimonialização e os mecanismos de gerenciamento estatal dos povos indígenas no Brasil não são exatamente bem delimitados para os próprios Enawenes o que configura uma outra camada em si da gestão patrimonial para esse grupo.

Para tanto, o que pude verificar no parecer é que a partir de 2014, novas consultorias foram contratadas para desenvolver uma proposta de salvaguarda e mapear possíveis parceiros para a realização de articulações interinstitucionais. O trabalho de consultoria, realizado pela antropóloga Juliana Almeida, também já mencionado em capítulos anteriores, resultou em diversos documentos, como relatórios técnicos e propostas para o processo de

salvaguarda do Ritual Yaokwa. De 2016 a 2018, um exemplo foi que o IPHAN, em parceria com a Sociedade Amigos do Museu do Índio (SAMI), conduziu o projeto "Os ciclos do Yaokwa entre os Enawene Nawe", com foco na documentação e qualificação do registro do Salomã, uma fase importante do ritual. No entanto, o trecho que selecionei também apontou para desafios na gestão de bens culturais imateriais, especialmente a dificuldade de entendimento entre o IPHAN e os Enawene Nawe sobre o papel do Estado e as políticas públicas de salvaguarda. A "inconstância" referida no texto — o autor do texto faz uso de uma obra de Antropólogo Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem*, publicada em 2002, — como uma característica atribuída aos povos indígenas, é destacada para refletir sobre como as rápidas mudanças de opinião entre os indígenas podem afetar o sucesso das ações de salvaguarda. A falta de comunicação contínua e a dificuldade dos indígenas em compreender os processos burocráticos também são obstáculos importantes. Além disso, questões estruturais do IPHAN, como a escassez de pessoal e recursos financeiros, e a localização remota das aldeias em relação à sede do IPHAN em Cuiabá, dificultam a implementação efetiva das políticas de salvaguarda. De acordo com o parecer, esses são os fatores que refletem os desafios enfrentados tanto pelos Enawene Nawe quanto pelo IPHAN na busca por garantir a preservação do Ritual Yaokwa e a autonomia dos detentores para gerirem seu próprio patrimônio cultural. Entretanto, embora o IPHAN reconheça as dinâmicas culturais e estruturais dos povos indígenas, as ações desses povos ainda estão restritas dentro dos limites impostos pelo Estado. Ou seja, a autonomia dos povos indígenas é constantemente limitada pela estrutura jurídica e política do Estado, que trata esses povos de forma tutelada. Mesmo que se identifique a complexidade das dinâmicas indígenas, a mudança real no poder e na autonomia desses povos só seria possível com uma reformulação profunda do sistema jurídico que os enquadra. Sem essa mudança estrutural, é difícil imaginar uma transformação radical que permita aos povos indígenas atuar fora dos limites estatais e exercer plenamente sua autonomia.

Dando sequência a esse movimento que chamo de preencher lacunas, quero explicar a questão de os Enawene Nawe não poderem circular no local do Rio Preto, mencionada na súmula que descrevi anteriormente. A explicação que encontrei no parecer técnico foi que por causa de um conflito com os fazendeiros da região, segundo o relato dos próprios Enawenes, eles enfrentaram ameaças de morte e foram proibidos de transitar e pescar no rio Preto. Isso ocorre porque a área é considerada propriedade privada dos fazendeiros, que se recusam a permitir a construção de barragens de pesca no rio. As barragens são uma solução

proposta pelos Enawene Nawe para mitigar a escassez de peixes, mas os proprietários de terra não estão dispostos a permitir a instalação dessas estruturas. Esse bloqueio de acesso à terra e ao rio compromete tanto a prática artesanal da pesca quanto outras formas de interação com o ambiente. Além disso, a relação entre o povo Enawene Nawe e os fazendeiros está marcada por conflitos de interesse relacionados à utilização e exploração da terra e dos recursos naturais. Todavia, o parecer ainda informa que a relação dos Enawene Nawe com outros povos indígenas da região é amistosa, principalmente com os Parecis, que permitem ao grupo coletar tabocas. Taboca é o nome popular do bambu Guadua weberbaueri, nativo do Brasil, o nome vem do tupi iataboka. A aldeia Kolinakwa está próxima à terra indígena Parecis, o que facilita ainda mais a interação.

Ainda em conclusão de algumas tensões apresentadas nessa dissertação, o próprio parecer inclui dados que podem esclarecer melhor as tensões e transformações vividas pelo povo Enawene Nawe em relação à interação com a sociedade não-indígena, ao agronegócio e às mudanças em suas práticas culturais. Essas questões são analisadas em diferentes âmbitos, desde as divisões internas da comunidade até os desafios enfrentados no campo educacional e ambiental.

Últimos apontamentos

Uma pequena parcela dos Enawene Nawe, composta por cerca de 130 pessoas, a partir de relatos colhidos pelos agentes do IPHAN, apresentou envolvimento com atividades relacionadas ao agronegócio, como a produção de soja e o turismo ecológico, seguindo práticas do modelo econômico industrial. Esse envolvimento refletiu, segundo Fausto Campoli, um contexto mais amplo de pressão sobre os povos indígenas durante o governo de Jair Bolsonaro, quando lideranças específicas aderiram à promoção de interesses ruralistas. Um exemplo foi o encontro entre Dodoway Enawene Nawe e o ex-presidente em Brasília, que teve como objetivo defender a entrada do agronegócio em terras indígenas, mesmo contra a vontade da maioria da comunidade, evento que eu retratei anteriormente por meio de recortes de notícias e matérias, trouxe aqui novamente pois achei relevante mencionar que esses relatos também foram incorporados nos trabalhos de mapeamento e documentação da equipe do IPHAN. No trecho em questão, o objetivo foi evidenciar a diversidade de perspectivas e escolhas presentes nos povos indígenas. Ao mencionar o exemplo de Dodoway Enawene Nawe e seu envolvimento com o agronegócio, procurei

ilustrar que, assim como em qualquer outro grupo social, existe uma pluralidade de opiniões e ações. O ponto central reside no reconhecimento de que os povos indígenas, assim como qualquer sociedade, são compostos por indivíduos, e, portanto, há inevitáveis divergências internas quanto às condutas e escolhas, as quais refletem uma autonomia e individualidade que devem ser devidamente reconhecidas.

A relação dos Enawene Nawe com a sociedade não-indígena é complexa e marcada tanto por conflitos quanto por colaborações. Em alguns municípios, como Juína, demandas específicas do grupo têm sido atendidas, como a construção de estradas e o fornecimento de assessoria pedagógica em escolas indígenas pela Secretaria Municipal de Educação, com apoio de Eulália Zambiasi. Em Comodoro, professores indígenas integram o quadro da Escola Estadual Indígena Myhyinymykyta Skiripi, mas os avanços ainda são limitados.

Uma das principais preocupações foi garantir que as escolas indígenas incorporassem tanto os saberes tradicionais da etnia, como mitos, lugares sagrados e rituais, quanto conhecimentos fundamentais, como o domínio da língua portuguesa e da matemática. Durante a pandemia de COVID-19, as aulas foram realizadas em condições precárias, com materiais inadequados e o uso de apostilas em barracas cobertas por lonas plásticas. A falta de recursos prejudicou a conexão entre o conhecimento formal e o tradicional.

O Ritual Yaokwa, uma das práticas culturais mais importantes dos Enawene Nawe, tem enfrentado grandes transformações devido a pressões ambientais e sociais. A construção de Pequenas Centrais Hidrelétricas (PCHs) na região afetou diretamente os recursos naturais, especialmente os peixes, essenciais para o ritual. A escassez de peixes obrigou a comunidade a recorrer à aquicultura, gerando tensões e discussões sobre compensações financeiras e acordos com os empreendedores das PCHs.

Outra mudança significativa foi a transformação do ritual de uma celebração única para duas celebrações simultâneas, após a criação de uma nova aldeia. Essa divisão trouxe desafios adicionais, como a redistribuição de recursos e a manutenção das tradições de forma coesa.

O uso de celulares nas aldeias tem gerado conflitos intergeracionais. Mestres de música tradicional *sotakatali* relatam que os jovens, ao aprenderem as músicas diretamente de vídeos gravados, têm enfraquecido a dinâmica tradicional de mestre e discípulo. No entanto, a tecnologia também trouxe aspectos positivos, permitindo a divulgação da cultura Enawene Nawe e a denúncia de problemas externos, como notícias falsas.

Em parceria com a Secretaria de Estado de Educação de Mato Grosso (SEDUC), foi planejada a construção de uma nova escola indígena com um projeto arquitetônico moderno, que incluirá cinco salas de aula e outras estruturas necessárias. A obra, orçada em mais de R$ 1 milhão, foi paralisada pela pandemia, mas o governo estadual se comprometeu a iniciar a construção em parceria com a prefeitura de Comodoro.

No início do capítulo optei por uma introdução de caráter reflexivo, assim como fiz nos capítulos anteriores, e neste último escolhi a ideia de tempo como este fio condutor, pensado assim em finalizar aqui não apenas o capítulo, mas a própria dissertação. Quero assim fechar com essas mesmas ideias e voltar para a questão específica dos Enawene com o tempo.

A análise proposta por Nahum-Claudel sobre o conceito de communitas, ao ampliá-lo além da perspectiva de Turner, sugere uma compreensão mais dinâmica e sustentável dessa noção para os Enawene Nawe. De acordo com a antropóloga, para esse povo, a communitas não é efêmera, mas sim um processo contínuo, constantemente reafirmado por rituais de transição que promovem tanto a igualdade quanto a hierarquia. Esses rituais criam um equilíbrio entre esses dois aspectos, mostrando que a igualdade momentânea não necessariamente leva ao colapso das estruturas hierárquicas, mas pode coexistir com elas. No entanto, ao refletir sobre a recente dinâmica social dos Enawene Nawe, evidenciada pela criação de uma segunda aldeia após o acidente de atropelamento, surge uma questão importante.

O rompimento das relações internas, seguido pela criação de uma nova aldeia, pode sugerir que, apesar da divisão, o caráter de communitas ainda se mantém, mas com uma nova configuração social. A separação em dois grupos não implicaria a perda da communitas, mas uma adaptação desta, pois os rituais e práticas que promovem a solidariedade e a união, como o Yaokwa, continuam presentes, embora agora distribuídos entre as duas aldeias. Nesse sentido, embora os Enawene Nawe se dividam em grupos distintos, os princípios organizacionais que sustentam a communitas — como a alternância entre a igualdade e a hierarquia, sustentada por rituais de transição — podem seguir guiando o ordenamento interno de ambas as aldeias, mas com ajustes necessários para a reconfiguração social. A criação de uma nova aldeia e as tensões que surgiram com esse processo parecem reforçar a ideia de que a communitas é algo flexível e capaz de se reconfigurar, adaptando-se às mudanças sociais, mas sem se desintegrar.

— Considerações Finais —

Esta pesquisa foi construída de maneira processual, no decorrer de sua execução. O plano original consistia em analisar a patrimonialização do ritual Yaokwa. Embora tal proposta tenha se mantido como norte inicial, ao longo da escrita de cada capítulo, percebi que os documentos, notícias de jornal e as referências teóricas que emergiram no decorrer do percurso abriram novas perspectivas, permitindo que outros fios fossem desvendados aos poucos.

Quando redigi o último capítulo, restaram diversas questões em aberto, e reconheci a necessidade de adequar as expectativas ao escopo e às limitações de um projeto de mestrado, considerando os recursos e o tempo disponíveis. Ainda assim, reforço que esta pesquisa se construiu em movimento. Próximo ao encerramento, com a redação de um terceiro capítulo de caráter reflexivo, que articulava vários dos temas emergentes ao longo da investigação, acabei encontrando, como mencionado no próprio texto, documentos que permitiram amarrar algumas das pontas soltas, conferindo maior coesão e unidade ao trabalho.

Naturalmente, permanecem possibilidades para desdobramentos futuros. As lacunas e os ganchos identificados neste trabalho não são vistos como limitações, mas como convites para novas investigações, seja por mim, em momento oportuno, ou por outros pesquisadores interessados na temática. Com a finalização desta pesquisa, vislumbro a oportunidade de revisitar este levantamento teórico em tempos futuros, compreendendo como o campo se desenvolveu a partir deste ponto. Todavia, por hora, finalizo com uma breve recapitulação da linha argumentativa desta pesquisa e alguns apontamentos.

De início, a pesquisa realizada nesta dissertação possibilitou a compreensão do processo de patrimonialização como um espaço de desenvolvimento e manifestação de questões políticas, configurando-se como uma espécie de mecanismo de acesso burocrático. Ao analisar os processos de patrimônio do Yaokwa, evidenciei que, por conta da questão da tutela estatal, a patrimonialização é uma abordagem que permite visibilidade e acesso a recursos. Todavia, opera frequentemente como um mecanismo ambivalente: por um lado, busca reparar marginalizações históricas; por outro, reproduz dinâmicas de controle que cristalizam uma dinâmica social específica aos moldes institucionais, o que por vezes limita a autonomia indígena.

Deste modo, aponto que, para os Enawene Nawe, o ritual sustenta a ordem cósmica interna e articula formas de resistir frente a ameaças como a construção de hidrelétricas e o desmatamento na bacia do Rio Juruena visto que esses conflitos ecológicos expõem a fragilidade das políticas de demarcação de terras indígenas e proteção ambiental diante de um modelo econômico predatório, que subordina direitos indígenas a interesses de desenvolvimento.

No primeiro capítulo faço uma análise antropológica, ancorada em Michael Taussig, apontando como as resistências dos Enawene Nawe — desde a cobrança de pedágios até a reivindicação territorial — desafiam estruturas coloniais de poder. A patrimonialização, nesse contexto, emerge como uma estratégia ambígua: embora fortaleça a resistência política ao vincular o Yaokwa a discursos de reparação, também o submete a lógicas burocráticas que podem esvaziar seu significado original ou buscar por uma "autenticidade" perfeita. As ambiguidades se articularam neste trabalho como uma espécie de fio condutor. Outro ponto de ambiguidade é a questão da temporalidade cíclica e fluida dos Enawene Nawe, apresentada no terceiro capítulo, que contrasta com a linearidade imposta pelo Estado e ilustra como o tempo é um campo de disputa, no qual práticas coloniais de gerenciamento continuam a marginalizar epistemologias indígenas.

Nas recomendações finais, apontei para a urgência de políticas públicas que transcendam o formalismo institucional. Acredito ser imperativo que ações de salvaguarda priorizem a autonomia indígena, garantindo não apenas o acesso a recursos materiais, mas o respeito a modos próprios de organização social e ambiental. A revisão dos limites da Terra Indígena Enawene Nawe, a suspensão de empreendimentos hidrelétricos e o diálogo intercultural são diretrizes que permitem uma expansão dessa autonomia. Além disso, vejo como interessante ampliar a participação indígena em instâncias decisórias, como o CNPI, para que políticas de patrimônio não repitam hierarquias coloniais, mas sirvam como ferramentas de emancipação.

Por fim, esta dissertação reforça que a patrimonialização do Yaokwa não é um fim em si mesma, mas um capítulo em uma luta por justiça epistêmica e ecológica. Enquanto a estruturação nacional classificar "questões indígenas" como objeto de gestão tutelar — e não como parte integrada do Estado —, a tensão entre reconhecimento e controle permanecerá irresoluta. A sobrevivência dos Enawene Nawe, portanto, depende não apenas de decretos, mas da transformação estrutural de um sistema que ainda coloniza corpos, terras e tempos.

Deste modo, a dissertação buscou analisar a complexidade da patrimonialização do Yaokwa, situando-o no contexto das relações de tutela estatal, das políticas de reparação histórica e dos conflitos socioambientais na região do Rio Juruena.

A dissertação teve como objetivo analisar a complexidade do processo de patrimonialização do Yaokwa, situando-o no contexto das relações de tutela estatal, das políticas de reparação histórica e dos conflitos socioambientais na região do Rio Juruena. Para tanto, adotou-se uma abordagem interdisciplinar, que articula os campos da antropologia, da história e das políticas públicas, permitindo uma compreensão mais ampla dos diversos aspectos que envolvem essa dinâmica.

A patrimonialização do Yaokwa, de início, revela-se como um mecanismo ambíguo. Se, por um lado, representa uma forma de reconhecimento simbólico e material dos Enawene Nawe, historicamente marginalizados, por outro, reforça dinâmicas de tutela estatal, em que o acesso a direitos e recursos continua mediado por instituições como o IPHAN e a FUNAI. Ainda que as ações de salvaguarda não sejam explicitamente formuladas como políticas de reparação, elas podem atenuar violências históricas, embora corram o risco de cristalizar hierarquias coloniais.

O processo de patrimonialização também é marcado por disputas entre diferentes agentes, incluindo os próprios Enawene Nawe, o Estado (representado pelo IPHAN), organizações não governamentais como a OPAN e entidades internacionais como a UNESCO. Cada um desses atores constrói narrativas distintas sobre o ritual: para os Enawene Nawe, o Yaokwa é um eixo central de sua reprodução cosmológica; para o Estado, torna-se um símbolo da diversidade cultural nacional, frequentemente dissociado das demandas indígenas por demarcação territorial e justiça ambiental.

Ademais, a patrimonialização oscila entre a preservação da cultura imaterial e sua apropriação por lógicas externas. Embora o registro do Yaokwa fortaleça a resistência indígena frente a empreendimentos predatórios, como hidrelétricas e o agronegócio, também submete o ritual a normas burocráticas que podem limitar sua transformação orgânica. A crítica benjaminiana às narrativas históricas fixas ressoa nesse contexto, alertando para o risco de converter práticas vivas em artefatos musealizados.

A pesquisa também evidencia que a preservação do Yaokwa está intrinsecamente ligada à defesa do território dos Enawene Nawe. A degradação ambiental no Rio Juruena, provocada por hidrelétricas e monoculturas, não afeta apenas a subsistência material, mas compromete a continuidade dos rituais, que dependem dos ciclos ecológicos. Sob a

perspectiva da teoria de Taussig, a resistência indígena se manifesta tanto de forma cultural, por meio da manutenção de práticas rituais, quanto política, por meio de protestos e disputas jurídicas.

Outro aspecto relevante destacado pelo estudo é a contradição entre a temporalidade linear imposta pelas políticas de patrimônio e a concepção cíclica do tempo entre os Enawene Nawe. Seus rituais, estruturados em torno das estações de cheia e seca, articulam um tempo em transição, que reinventa a tradição sem romper com a communitas permanente. A patrimonialização, ao tentar "fixar" o ritual, ignora essa dinâmica e reforça uma visão estática da cultura.

Apesar de as políticas de patrimônio imaterial não substituírem a urgência de medidas concretas de reparação, como a demarcação de terras e a indenização monetária, elas criam espaços para o reconhecimento público das violências históricas. A patrimonialização do Yaokwa, em seu caráter conflitivo, reflete tensões mais amplas da formação do Brasil: entre colonialismo e autonomia, entre homogeneização nacional e pluralidade cultural.

Conclui-se que a reparação efetiva não pode se limitar ao registro de rituais, mas deve garantir que os próprios povos indígenas tenham autonomia para decidir como, por que e para quem preservar suas culturas. O estudo ressalta, assim, a importância da agência indígena na reinvenção contínua de suas tradições, mesmo sob pressões estruturais que buscam institucionalizá-las e restringi-las.

Em última instância, o que esta dissertação evidencia é que, no cerne das disputas analisadas, está a presença — ou a ausência — dos peixes. A escassez de peixes nos rios da bacia do Juruena, decorrente de impactos ambientais provocados por empreendimentos como hidrelétricas e monoculturas, afeta diretamente a continuidade do ritual Yaokwa, cuja realização depende dos ciclos ecológicos da região. O peixe, nesse contexto, ultrapassa sua materialidade e assume o papel de um marcador simbólico das consequências do colonialismo contemporâneo. Sua ausência se inscreve nas políticas públicas como dado técnico, elemento de compensação e objeto de gestão, tornando-se, assim, uma "metáfora burocrática" das assimetrias estruturais que caracterizam a relação entre o Estado e os povos indígenas. A patrimonialização, ao institucionalizar a proteção do ritual, mostra-se como um mecanismo ambivalente: reconhece simbolicamente a importância do Yaokwa, mas frequentemente ignora ou subordina as condições ecológicas concretas que o sustentam. Dessa forma, os saberes Enawene Nawe, articulados em torno do Yaokwa e profundamente

enraizados no território e nos ciclos da natureza, tornam-se também formas de resistência frente às tramas de invisibilização, tutela e expropriação que ainda marcam as políticas indigenistas no Brasil.

Anexo1: Enawene Nawe no Território brasileiro

Descrição da Terra Indígena Enawene Nawe

— Todas as informações deste texto foram extraídas do Instituto Socioambiental (ISA). Abaixo, selecionei alguns mapas para localizar a Terra Indígena Enawene Nawe no território nacional. —

A Terra Indígena Enawene Nawe está localizada no estado de Mato Grosso, abrangendo áreas dos municípios de Comodoro, Juína e Sapezal. Com cerca de 742 mil hectares, esse território é tradicionalmente habitado pelo povo Enawene Nawe, pertencente à família linguística Aruak, além de abrigar grupos indígenas isolados nas proximidades do Rio Iquê.

Homologada oficialmente em 1996, essa terra está inserida na região da Amazônia Legal e situada em faixa de fronteira, o que a coloca sob diversas influências e pressões externas, tanto ambientais quanto políticas. A população residente na TI chega atualmente a 1.027 pessoas, demonstrando crescimento contínuo desde os anos 1990, o que reflete a resiliência cultural e social do povo Enawene Nawe.

A vida dos Enawene Nawe é marcada por uma profunda conexão espiritual e simbólica com a terra. Os rituais, como os conduzidos por mulheres e apoiados por instituições como a Funai, são momentos de reafirmação da identidade étnica e da cosmologia própria desse povo. A Associação Indígena Enawene Nawe atua como um instrumento político de organização e representação, fortalecendo a autonomia comunitária.

O território é caracterizado por uma combinação de floresta estacional e savana, com predominância do bioma Cerrado (86,78%), embora parte da área pertença também ao bioma Amazônia (13,22%). Os rios, especialmente os da bacia do Tapajós, têm papel central não apenas como fonte de sustento, mas como elementos sagrados na cosmologia Enawene Nawe.

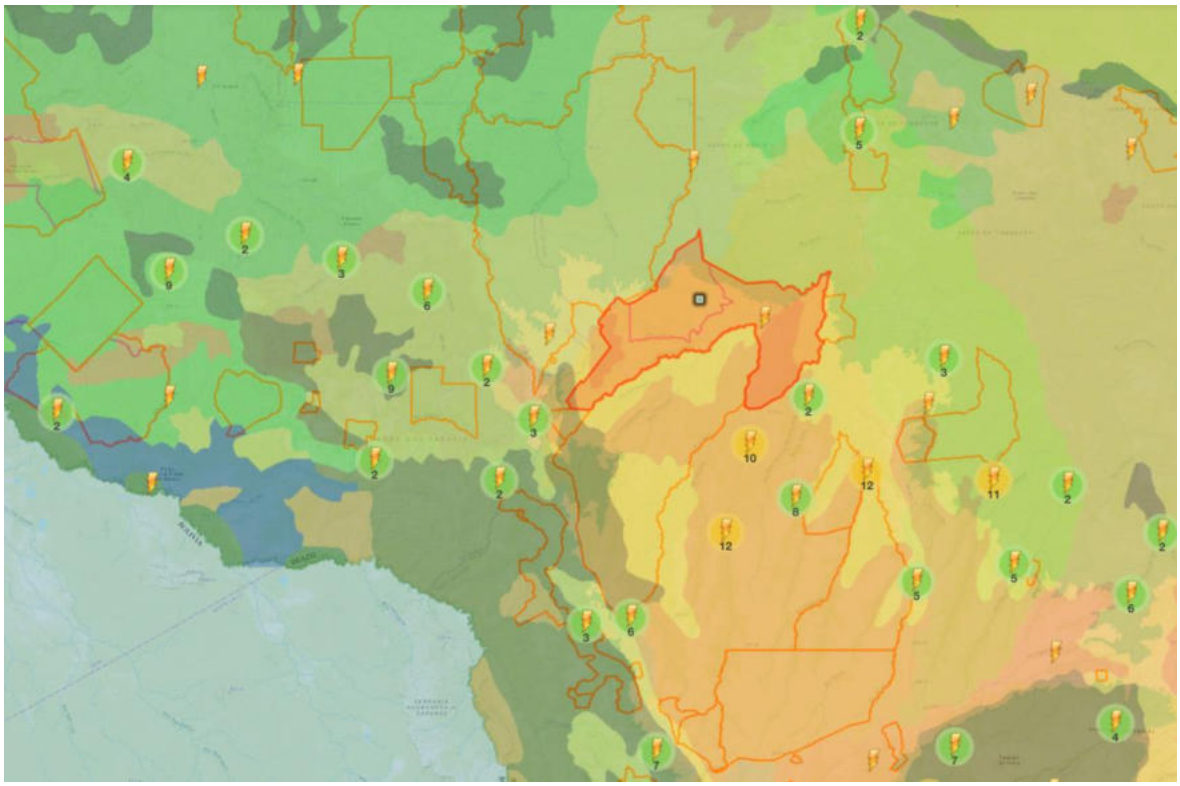
Apesar da riqueza ambiental e cultural, a terra enfrenta diversas ameaças. A atuação de garimpeiros, fazendeiros e o avanço do desmatamento, que passou de 1.028 hectares em 2000 para 3.247 hectares em 2024, põem em risco tanto o meio ambiente quanto o modo de vida dos Enawene Nawe. Os constantes focos de calor refletem a gravidade das queimadas, intensificadas por práticas agropecuárias predatórias.

A TI se sobrepõe parcialmente à Estação Ecológica do Iquê, o que gera desafios na conciliação entre conservação ambiental e direitos indígenas. No entanto, projetos como o

Programa Enawene Nawe de Renda Indígena, em parceria com a Funai, demonstram esforços para alinhar sustentabilidade e protagonismo indígena.

A presença do Estado se dá por meio de órgãos como a Funai e a Sesai, com coordenações regionais em Cuiabá e no noroeste do Mato Grosso. Ainda assim, muitas vezes essa presença é insuficiente para garantir proteção efetiva diante das ameaças crescentes ao território.

Em resumo, a Terra Indígena Enawene Nawe é um espaço vital onde território, cultura e espiritualidade estão profundamente entrelaçados. Os Enawene Nawe seguem defendendo sua terra, sua língua e seus modos de vida, atuando como guardiões da floresta e resistindo às pressões externas que colocam em risco seu direito de existir enquanto povo originário.



Mapa 1: Terra Enawene em Vermelho e sobreposição da reserva ecológica de Iquê em rosa

Mapa 2: TI Enawene Nawe com delimitação de municípios





Mapa 3: TI Enawene Nawe no Território Nacional

GLOSSÁRIO

POVOS E REFERENCIAS INDIGENAS

Povos Indígenas Mencionados e Famílias Linguísticas

Enawene Nawe: Povo indígena do tronco linguístico Aruak que habita o noroeste do estado de Mato Grosso, especialmente na região do rio Iquê, afluente do Juruena. Os Enawene Nawe se destacam por não praticarem a caça de animais terrestres, baseando sua subsistência na pesca, agricultura e coleta. Vivem em aldeias organizadas em torno de uma casa comunal circular chamada *kahonaha* e possuem uma rica vida ritual, com destaque para o Yaokwa, reconhecido como Patrimônio Cultural Imaterial pelo IPHAN. Enfrentam atualmente pressões externas relacionadas a empreendimentos hidrelétricos e atividades agropecuárias em seu território. Este povo é o foco principal da presente dissertação.

Paresi: Povo indígena de língua Aruak que habita a região do Chapadão do Parecis, no estado de Mato Grosso. Os Paresi mantêm tradições agrícolas, especialmente o cultivo da mandioca, e também utilizam a pesca e a caça como formas de subsistência. Sua organização social é marcada por clãs patrilineares, e suas expressões culturais incluem cantos, narrativas míticas e rituais ligados ao ciclo agrícola. Embora muitos grupos tenham sofrido forte impacto com o contato prolongado com a sociedade envolvente, os Paresi vêm desenvolvendo estratégias próprias de valorização cultural e inserção econômica, inclusive com projetos de agricultura mecanizada. São parentes próximos dos Enawene Nawe e compartilham elementos linguísticos e cosmológicos. Na dissertação, são mencionados pela forma específica como utilizam o termo "Salomã" para se referir a um subgrupo considerado desgarrado, que se diferenciava dos demais por não seguir as restrições alimentares — especialmente o consumo de carne de caça. Esse uso evidencia distinções internas e tensões identitárias que desafiam a ideia de uma unidade homogênea entre os povos indígenas.

Irantxe: Povo indígena que habita o estado de Mato Grosso e se autodenomina Manoki, embora também sejam conhecidos como Irantxe. Falam uma língua isolada, sem relação direta com outras línguas indígenas da região, como o Aruak falado pelos Enawene Nawe. No contexto desta dissertação, os Manoki aparecem relacionados às dinâmicas regionais de conflito e alteridade, especialmente no uso do termo "Salomã", que entre eles possuía

conotação negativa, referindo-se a grupos inimigos, predadores ou mesmo antropófagos. A experiência dos Manoki também é marcada por processos de despossessão territorial e resistência diante da estagnação das políticas de demarcação de Terras Indígenas. Nambiquara: Também utilizavam o termo "Salomã" de forma pejorativa.

Bororo: Povo indígena falante de uma língua da família Macro-Jê, tradicionalmente distribuído entre as regiões do Planalto Central e do Pantanal mato-grossense. Os Bororo são conhecidos por sua complexa organização social, dividida em metades clânicas, e por práticas culturais marcadas por cerimoniais mortuários elaborados, cantos e rituais que articulam o mundo dos vivos e dos mortos. No contexto desta dissertação, os Bororo aparecem no debate sobre os impasses na regularização fundiária das Terras Indígenas, com destaque para a situação da TI Jarudori, cuja invasão impede a plena posse e uso tradicional do território. Esse caso é emblemático das tensões políticas e ambientais que envolvem a demarcação de terras indígenas no estado de Mato Grosso e evidencia o risco contínuo de etnocídio diante da expansão do agronegócio, da degradação ambiental e da moratória na demarcação de terras. A presença dos Bororo neste trabalho reforça a ideia de que os conflitos fundiários afetam diferentes povos com histórias, línguas e cosmologias próprias.

Tapirapé: Povo indígena do tronco linguístico Tupi, falante de uma língua da família Tupi-Guarani, os Tapirapé vivem na Terra Indígena Urubu Branco, localizada no nordeste de Mato Grosso. São conhecidos por sua organização social baseada em casas coletivas, práticas de nomeação cerimonial e rituais de troca entre clãs. No contexto desta dissertação, os Tapirapé são mencionados a partir da situação crítica da TI Urubu Branco, que se encontra invadida, exemplificando os entraves e violências fundiárias enfrentadas pelos povos indígenas da região. Assim como os Enawene Nawe, com quem compartilham o cenário político da luta por território no estado de Mato Grosso, os Tapirapé enfrentam a moratória de demarcação, a omissão do Estado e os impactos da expansão do agronegócio. A sua presença nesta análise reforça a compreensão de que a crise fundiária afeta diferentes grupos com trajetórias e sistemas culturais diversos, mas interligados por disputas históricas e contemporâneas por terra e direitos.

Xavante: Os Xavante são um povo indígena localizado principalmente no estado de Mato Grosso, Brasil, e pertencente à família linguística Jê. Sua organização social é baseada em

aldeias autossuficientes, e sua economia envolve práticas de caça, pesca, agricultura e rituais religiosos. Eles enfrentam desafios territoriais, como invasões de suas terras por não indígenas, o que limita o uso tradicional de seus territórios, como no caso da Terra Indígena Marãiwatsede. O povo Xavante, assim como outros povos da região, tem suas terras ameaçadas pela expansão do agronegócio, especialmente a monocultura de soja, e pela moratória na demarcação de terras indígenas.

Umutina: Os Umutina são um povo indígena localizado no estado de Mato Grosso, Brasil, na Terra Indígena Umutina, com uma área de 28.120 hectares. Sua língua original, pertencente à família Bororo, está extinta, e atualmente falam português. Historicamente, os Umutina foram conhecidos por sua resistência à invasão de seu território, o que resultou em um significativo declínio populacional devido a doenças e violência. Hoje, eles buscam recuperar suas práticas culturais e fortalecer sua identidade étnica, com atividades como agricultura, pesca, artesanato e etnoturismo. A regularização da sua terra ocorreu em 1989, e atualmente vivem em harmonia com outras etnias na região.

Tariana (Alto Rio Negro): Os Tariana são um povo indígena falante de língua aruak, localizados na região do rio Uaupés, no noroeste do estado do Amazonas. Integram o complexo sistema sociocultural do Uaupés, baseado em intensas relações interétnicas com povos de línguas tukano e maku, por meio de casamentos, trocas e rituais. Apesar das influências externas, mantêm vivas práticas culturais como mitos, enfeites cerimoniais e nomes tradicionais, enquanto enfrentam desafios de integração com a sociedade envolvente.

Tukano do Alto Rio Negro / Tukano Oriental: Os Tukano do Alto Rio Negro são um dos povos indígenas que vivem na bacia do rio Uaupés, no noroeste da Amazônia brasileira. Eles falam a língua tukano e fazem parte de um sistema sociocultural amplo e interétnico, conhecido como "sistema social do Uaupés/Pira-Paraná", que envolve trocas cerimoniais, matrimoniais e comerciais entre diversos grupos. Esses grupos falam línguas da família Tukano Oriental (com exceção dos Tariana, de origem Aruak) e convivem com povos Aruak e Maku. A família linguística Tukano Oriental abrange pelo menos 16 línguas — o tukano é a mais falada e funciona como língua franca entre os diferentes povos da região. Os Tukano propriamente ditos são a etnia mais numerosa, mas dividem a bacia do Uaupés com muitos

outros povos, como Desana, Bará, Tuyuka, Makuna, Kotiria, entre outros, cada um com especializações técnicas, redes de parentesco e estruturas sociais próprias.

Aruak: Refere-se à família linguística indígena mais extensa da América do Sul, também conhecida como Maipureana, com uma ampla distribuição geográfica, que vai desde o Caribe até a bacia amazônica e o interior da América do Sul. As línguas aruak são faladas por diversos povos indígenas, incluindo os Enawene Nawe, Paresí, Baniwa, Tariana e Wapixana. Essas línguas têm presença histórica registrada há mais de 3.000 anos e são caracterizadas por fenômenos linguísticos comuns, como os prefixos pronominais nu- ou ta- (para a primeira pessoa do singular) e pi- (para a segunda pessoa do singular), além de prefixos relativos como ka- e o negativo ma-. O termo “aruak” provém de aruwak, que significa "comedor de farinha", e foi aplicado tanto aos povos do Caribe, como os taínos, quanto aos grupos do interior da América do Sul, como os locono. As línguas aruak foram amplamente registradas em países como Bolívia, Brasil, Colômbia, Guiana, Paraguai, Peru, Venezuela e as Antilhas. A classificação interna da família aruak é complexa, com diferentes propostas sobre as relações entre os subgrupos, como Setentrional, Central, Ocidental e Meridional. A língua Paresí, por exemplo, está relacionada ao grupo Pareci-Saraveca, com o Enawene Nawe sendo sua língua mais próxima, embora a classificação de algumas línguas, como o Enawene Nawe, ainda esteja em discussão.

Maku: Os Maku são um grupo indígena que habita a região banhada pelos rios Uaupés e Papuri, no noroeste do Amazonas, em uma área rica em significado cultural e espiritual para diversas etnias indígenas, incluindo Tukano Oriental e Aruaque. A Cachoeira de Iauaretê, localizada nessa região, é um local sagrado para os Maku e outros povos indígenas da área. Ela é cercada por pedras, lajes, ilhas e paranás que representam episódios históricos e mitológicos importantes, como guerras, perseguições, mortes e alianças, que fazem parte da narrativa de origem e história desses povos.

Munduruku: Os Munduruku são um povo indígena da região do baixo e médio Rio Tapajós, no estado do Pará, e também ao longo dos rios Juruena e Teles Pires, na divisa entre o Mato Grosso e o Pará. Sua língua pertence à família Tupi-Guarani, especificamente ao subgrupo Munduruku. Na dissertação, os Munduruku são mencionados de duas maneiras: em referência ao intelectual e líder indígena Daniel Munduruku, cuja contribuição à educação

indígena e ao pensamento crítico é destacada, e também no contexto de uma ação coletiva realizada em 2008. Nesse evento, órgãos como a Empresa de Pesquisa Energética (EPE), o Ministério de Minas e Energia (MME) e a FUNAI realizaram negociações com representantes de diversas etnias, incluindo os Munduruku. A ocasião foi motivada pela solicitação da EPE para a realização de estudos técnicos de viabilidade de novos empreendimentos nos rios Juruena e Aripuanã, impactando a bacia desses rios e as Terras Indígenas, incluindo a TI Enawene Nawe.

Tupi-Mondé: O termo "Tupi-Mondé" refere-se a uma família linguística pertencente ao tronco Tupi, composta por diversos povos indígenas que habitam principalmente as regiões noroeste de Mato Grosso e sul de Rondônia. Entre os grupos que falam línguas Tupi-Mondé estão os Aruá, Zoró, Cinta-Larga, Suruí e Gavião. Historicamente, esses povos enfrentaram invasões de seringais, empresas de mineração e colonizadores, especialmente após a abertura da rodovia Cuiabá-Porto Velho em 1961, que intensificou os conflitos territoriais e resultou em epidemias e redução populacional. No contexto dos Enawene Nawe, a influência dos povos Tupi-Mondé é significativa, refletindo uma rede de interações interétnicas que moldaram a identidade e organização social contemporânea dos Enawene Nawe.

2. Líderes Indígenas Mencionados

Dodoway Enawene Nawe: é uma liderança indígena da etnia Enawene Nawe, conhecida por sua atuação política e por estar no centro de uma controvérsia interna em sua comunidade. Em 2021, ele se reuniu com Jair Bolsonaro, acompanhado de um vereador bolsonarista, para discutir a mecanização agrícola e licenciamentos ambientais na Terra Indígena Enawene Nawe. A proposta gerou divisões, com líderes indígenas se opondo à agricultura mecanizada e ao garimpo, além de críticas à patrimonialização do ritual Yaokwa. Uma pequena parte da comunidade, cerca de 130 pessoas, se envolveu com atividades do agronegócio, como a produção de soja. Esse episódio reflete a diversidade de opiniões dentro dos povos indígenas e destaca as tensões internas e os desafios na gestão de suas terras e culturas.

3. Palavras e Termos em Línguas Indígenas (sobretudo Enawene Nawe)

Yaokwa: Ritual central dos Enawene, registrado como patrimônio imaterial, o Ritual Yaokwa é a principal cerimônia do calendário ritual dos Enawene Nawe com duração de sete meses, marca o início do ano ritual dos Enawene, começando com a pesca coletiva de barragem durante a seca. O ritual envolve interações com os Yakairiti, seres sobrenaturais que necessitam de alimentos como peixe e sal vegetal. Essas trocas são essenciais para manter a ordem social e cósmica. O povo se divide em dois grupos: os Haritare, responsáveis pela organização do ritual e pela preparação dos alimentos, e os Yaokwa, pescadores que partem para construir barragens e capturar peixes. O ritual começa em janeiro com a colheita de mandioca e a construção das armadilhas de pesca. A pesca ocorre nos rios, guiada por sinais naturais, e é baseada em um mito de vingança envolvendo o personagem Dokoi. Após a captura, os pescadores retornam à aldeia, onde se realiza uma troca simbólica com os Yakairiti. A cerimônia é seguida de festas e banquetes, com cantos, danças e fogueiras, e reflete a interação entre os mundos humano e sobrenatural, essencial para a continuidade da ordem cósmica. O ritual envolve uma série de elementos simbólicos e materiais, incluindo saberes tradicionais, danças, cantos e instrumentos.

Yakairiti (yakayriti)**:** Espíritos subterrâneos aos quais o Yaokwa é dedicado; associados a doenças e desequilíbrio cósmico com os quais os Enawene Nawe têm uma relação marcada pela alteridade, diferente da proximidade com os seres celestes (Enore Nawe). Os Yakairiti exigem alimentos específicos, como milho, mandioca, amendoim, fava, castanha do Brasil e peixe, sendo rejeitados os alimentos alterados com mel. Eles são insaciáveis, e a falta de alimentos ou de rituais adequados pode causar doença e morte. A insatisfação desses espíritos é um sinal de que mais comida e esforços são necessários, com rituais para restaurar o equilíbrio.

Enore Nawe: Espíritos celestes homenageados durante a estação chuvosa. Os Enore Nawe são os seres celestes com os quais os Enawene-Nawe têm uma relação de proximidade, liberdade e parentesco consanguíneo. Os rituais dedicados a eles são informais, frequentemente improvisados, e envolvem o consumo de uma variedade de alimentos preparados com diferentes ingredientes.

Iokayti: Estação seca, período do ritual Yaokwa.

Onekiniwa: Estação chuvosa, dedicada aos rituais Enore.

Salomã: Até o início da década de 1980, os Enawene Nawe eram conhecidos como *Salomã*, nome atribuído por outros povos indígenas e não indígenas, muitas vezes com conotações negativas. Em 1983, após os primeiros contatos, ficou claro que a autodenominação correta era *Enawene Nawe*, que significa "gente verdadeira" em sua língua Aruaque. A mudança de nome simboliza a resistência do povo à imposição de identidades externas e marca sua luta pela afirmação cultural e territorial dentro do Estado brasileiro. Essa transição reflete as dinâmicas históricas de conflito, alteridade e a busca por reconhecimento e autonomia frente às narrativas coloniais.

Sotakatali: Mestres de canto, detentores da memória oral e musical dos Enawene Nawe.

Kateoko: Ritual dos Enawene Nawe realizado na estação chuvosa.

Lerohi: Ritual dos Enawene Nawe t ligado à estação seca.

4. Referências Culturais Indígenas

Cosmologia Enawene Nawe: O cosmos Enawene Nawe é dividido em quatro níveis: a camada terrestre, o patamar celeste (eno), o mundo subterrâneo (ehatekoyoare) e, acima de tudo, um espaço infinito e vazio. No eno vivem os enore(lo) nawe — ancestrais perfeitos e imortais, em uma terra fértil, ordenada e cheia de fartura. No subterrâneo, vivem os iakayreti — seres deformados, responsáveis por doenças e morte, habitantes de um mundo sombrio. Na terra, além dos humanos, existem espíritos como os atahare-wayate (ogros da floresta) e os dakoti (seres espectrais mensageiros da morte). Segundo o mito de origem, os Enawene Nawe surgiram dos restos de povos primitivos que saíram do interior de uma pedra graças à ajuda de um pica-pau, reunindo-se depois em uma aldeia circular onde compartilharam saberes para formar uma cultura harmoniosa.

Pesca: A pesca é central para a vida cotidiana e ritual dos Enawene Nawe, organizada conforme o ciclo das águas (seca, cheia). É uma atividade masculina, feita em grupo ou

individualmente, usando técnicas variadas como anzóis, arco e flecha, venenos vegetais (cipó-timbó) e, principalmente, barragens de pesca. As barragens são feitas com troncos entrelaçados e armadilhas cônicas que capturam os peixes, depois defumados em *moquéns* (moquéns são estruturas de madeira usadas para defumar alimentos — principalmente carne e peixe — sobre fogo brando). Durante o ritual Yaokwa, grupos de três a cinco homens constroem barragens e acampam por cerca de dois meses para garantir uma grande quantidade de peixe, base da alimentação cerimonial. Nenhuma espécie é desprezada — até girinos são consumidos.

O dana (jenipapo): é um fruto essencial para os Enawene Nawe, usado especialmente na pintura corporal durante o ritual Yaokwa. Ele é coletado em Danakwa (jenipapal), uma região de morrarias considerada morada dos Yakairiti, espíritos subterrâneos centrais nos ritos e práticas ecológicas do povo. Mesmo em tempos de guerra, os Enawenê-nawê nunca deixaram de buscar o dana nesse território sagrado.

Sistema de alternância entre clãs: A alternância de clãs acontece a cada dois anos. Cada clã alterna seus papéis como anfitriões (Harikare) e pescadores. O clã que assume o papel de Harikare é responsável pelo cultivo da grande roça de mandioca e pela produção de sal vegetal, usados nos rituais. O Harikare também simboliza os grupos míticos de origem, enquanto os outros clãs fornecem peixes que são trocados com o clã Harikare em cerimônias. Essa alternância de papéis é fundamental para a marcação do tempo e para preservar a memória histórica dos Enawenê-nawê, baseada no desempenho ritual de cada clã. Os clãs Enawene Nawe são unidades sociais patrilineares, compostas não apenas por pessoas, mas também por espíritos subterrâneos e celestes. Esses clãs têm funções importantes na organização social, como papéis matrimoniais, rituais, econômicos e político

Calendário socioeconômico ritual: Organização anual dos Enawene Nawe que integra produção agrícola, pesca, coleta e rituais, em sintonia com os ciclos da natureza. Toda atividade econômica está ligada a trocas simbólicas com espíritos, formando uma rede única de vida material, espiritual e social.

INSTITUIÇÕES

IPHAN: Autarquia federal vinculada ao Ministério da Cultura, responsável pela preservação, promoção e fiscalização do patrimônio cultural brasileiro, tanto material quanto imaterial. Criado em 1937, o Iphan atua em todo o território nacional e também responde pela conservação dos bens culturais reconhecidos pela Unesco. Responsável pelo registro do Yaokwa como patrimônio imaterial e pela condução de sua revalidação.

UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura): é uma agência da ONU criada em 1945, dedicada a promover a paz e a segurança por meio da colaboração internacional em educação, ciência, cultura e comunicação. Entre suas ações, destacam-se o reconhecimento e proteção de patrimônios culturais e naturais, e a defesa da diversidade cultural no mundo. Reconheceu o Yaokwa em 2011 como Patrimônio da Humanidade em necessidade de salvaguarda urgente.

FUNAI (Fundação Nacional do Índio): Criada em 1967 pela Lei nº 5.371, a Funai é a principal instituição federal voltada à proteção e promoção dos direitos dos povos indígenas no Brasil. Atualmente vinculada ao Ministério dos Povos Indígenas, tem como funções formular, coordenar, articular e monitorar a política indigenista do Estado brasileiro, respeitando a organização social, línguas, costumes e tradições dos povos indígenas; proteger as terras tradicionalmente ocupadas; promover direitos sociais, econômicos e culturais; apoiar a educação e a saúde diferenciadas; incentivar o desenvolvimento sustentável; divulgar a causa indígena; e exercer o poder de polícia em defesa dos povos indígenas. Seu funcionamento atual é regulamentado pelo Decreto nº 9.010/2017. Atua nas questões fundiárias e políticas indígenas, incluindo a demarcação da Terra Enawene.

- Antes de 1967, a proteção indígena era feita pelo SPI (Serviço de Proteção aos Índios), criado em 1910.
- O SPI foi extinto após denúncias graves de corrupção e maus-tratos aos indígenas.
- Em 1967, foi criada a Funai (Fundação Nacional do Índio) para substituir o SPI, com um novo modelo de atuação.
- Mais recentemente, existe debate sobre o nome “Fundação Nacional dos Povos Indígenas” (em vez de “do Índio”), mas essa alteração de nome ainda não foi oficializada por lei — o nome jurídico continua sendo Fundação Nacional do Índio.

OPAN (Operação Amazônia Nativa): é uma organização não governamental (ONG) brasileira fundada em 6 de fevereiro de 1969, inicialmente no Sul do Brasil (Paraná e Rio Grande do Sul), e com sede em Cuiabá, no estado de Mato Grosso, desde 1979. A instituição teve sua origem a partir de uma iniciativa indigenista que visava apoiar os povos indígenas na luta por direitos, pela preservação de suas culturas e pela garantia de suas terras. O nome original da organização foi Operação Anchieta, mudando para Operação Amazônia Nativa em 1996, mantendo a sigla. A OPAN surgiu nos anos 1960-1970, um período marcado por transformações políticas e sociais no Brasil, especialmente com o regime militar. A organização foi influenciada pela Teologia da Libertação e pela Educação Popular, movendo-se dentro de uma proposta política de esquerda, com forte foco em uma visão crítica da realidade social e econômica. Inicialmente, a OPAN se dedicou à intervenção nas questões sociais e políticas dos povos indígenas em um momento em que a opressão e a marginalização dessas comunidades eram ainda mais agudas. ONG proponente da patrimonialização do Yaokwa.

AECIEN: Associação indígena representativa dos Enawene Nawe.

CNPI (Conselho Nacional de Política Indigenista): Órgão consultivo vinculado ao Ministério dos Povos Indígenas, citado como espaço de inclusão indígena nas decisões.

CONCEITOS

Patrimônio Cultural Imaterial: Categoria legal e simbólica de reconhecimento de práticas culturais.

Tutela Estatal: O conceito de "tutela estatal" na dissertação se fundamenta na análise da atuação do Estado sobre povos indígenas, conforme a perspectiva de Antônio Carlos de Souza Lima. A tutela é entendida como um poder estatal centralizado, com a intenção de subjugar, disciplinar e organizar esses povos dentro de uma estrutura de controle administrativo, com ênfase no mapeamento e na integração dos indígenas ao território nacional. Esse poder tutelar não é apenas coercitivo, mas também performativo, sendo um dispositivo de exclusão e inclusão através da criação de "postos" e outras formas de segregação e controle, em uma dinâmica nacional.

Reparação Simbólico: Na dissertação, o conceito de reparação é abordado a partir de uma perspectiva sociológica ampliada, baseada em Barbot e Dodier (2023). A reparação refere-se a qualquer demanda ou ação destinada a reconhecer e compensar injustiças e sofrimentos, incluindo sanções, indenizações financeiras, pedidos de desculpas, cuidados, entre outras formas de reconhecimento material e simbólico. O trabalho analisa como políticas de patrimônio e salvaguarda — embora distintas das políticas formais de reparação — podem, em contextos específicos como o do ritual Yaokwa dos Enawene Nawe, funcionar como dispositivos que proporcionam formas de reconhecimento público e material a grupos historicamente marginalizados. A perspectiva adotada parte da compreensão do Estado como um campo de disputas (Bourdieu, 2014), no qual essas ações se inserem como parte de uma ecologia de dispositivos que moldam expectativas e trajetórias de reparação simbólica.

Dispositivo: Na dissertação, o conceito de dispositivo é empregado conforme proposto por Barbot e Dodier (2023), designando as entidades cruciais com as quais as vítimas interagem em processos de reparação. Dispositivos incluem, por exemplo, processos civis e penais, fundos de indenização, associações de apoio, meios de comunicação, recursos médicos e memoriais. São compreendidos como estruturas materiais e simbólicas que moldam a normatividade e as trajetórias das vítimas. No caso estudado, a ideia de dispositivo é utilizada para analisar os diversos processos burocráticos e institucionais que os Enawene Nawe atravessaram para a patrimonialização e salvaguarda do ritual Yaokwa, destacando como essas instâncias atuam na produção de reconhecimento simbólico e material.

Temporalidade cíclica: Nesta dissertação, a temporalidade cíclica é compreendida como um regime temporal baseado na repetição contínua de eventos ligados à renovação da vida social, espiritual e ecológica, como ocorre entre os Enawene Nawe. Diferente da temporalidade linear, que organiza o tempo em uma sequência de avanços progressivos e irreversíveis (própria da lógica estatal ocidental), a temporalidade cíclica estrutura a experiência social e ritual em ciclos periódicos de recriação do mundo.

Etnogênese: Neste trabalho, adoto a definição de etnogênese proposta por Guillaume Boccara, que entende o processo como a (re)construção de identidades coletivas em contextos de transformação histórica, social e política. A etnogênese é uma resposta ativa de

povos subalternizados à violência colonial e às imposições do Estado, articulando a criação de novas formas de pertencimento e territorialidade. No caso analisado, a patrimonialização da Cachoeira de Iauaretê atua como um vetor etnogênico, permitindo a reafirmação identitária e a luta por reconhecimento e direitos territoriais.

Etnificação: De acordo com Guillaume Boccara, a etnificação é o processo pelo qual grupos sociais, em contextos de transformação e conflito, passam a se constituir como identidades étnicas reconhecíveis, frequentemente em resposta a pressões externas, como colonização, políticas públicas ou mudanças territoriais. Trata-se de uma dinâmica histórica e política na qual práticas, símbolos e narrativas são reorganizados para afirmar uma diferença coletiva, muitas vezes em interação com instituições estatais. Assim, a etnificação envolve tanto a reconfiguração interna das identidades quanto sua projeção no campo das relações de poder.

LUGARES

Rio Juruena: O Rio Juruena nasce na Serra dos Parecis, localizada a sudeste da terra indígena dos Enawene Nawe**.** Seu curso segue para o norte, até sua confluência com o Rio Tapajós. A nascente do Juruena encontra-se fora dos limites da terra indígena, o que implica em questões de gestão de recursos hídricos, dado que o rio atravessa áreas que não são exclusivamente controladas pela população indígena. A presença de hidrelétricas no curso do rio, em especial nas suas porções mais ao norte, tem gerado discussões sobre o impacto de seus projetos, incluindo alterações no regime hídrico e possíveis afetamentos à pesca, ao deslocamento das comunidades ribeirinhas e à gestão dos recursos naturais em áreas de interesse indígena. A construção de barragens pode modificar o fluxo de água e afetar tanto as condições de vida das comunidades, quanto a dinâmica dos ecossistemas locais.

Reserva Ecológica do Iquê: A Reserva Ecológica do Iquê está situada na bacia hidrográfica do Rio Juruena, próximo à terra indígena dos Enawene Nawe. A nascente do Rio Iquê, importante para o sistema hídrico da região, está localizada fora dos limites da terra indígena, o que implica em desafios para a gestão e a proteção dos recursos hídricos, essenciais para as práticas tradicionais dos Enawene Nawe, como a pesca. A área de proteção da reserva ecológica é delimitada com o objetivo de conservar a biodiversidade da região, mas essa

delimitação também afeta o uso e a gestão dos recursos naturais pelos povos indígenas, especialmente considerando o papel do rio como fonte vital de sustento. Além disso, o processo de construção de hidrelétricas na bacia do Rio Juruena, incluindo projetos que impactam diretamente o Rio Iquê, levanta questões sobre a alteração do fluxo das águas, a submersão de áreas relevantes para as populações indígenas e a redistribuição de recursos hídricos, que podem afetar as práticas culturais dos Enawene Nawe. A interação entre as políticas de conservação, os interesses de desenvolvimento energético e os direitos territoriais indígenas coloca em evidência a complexa relação entre as unidades de conservação, a infraestrutura hidroelétrica e as populações tradicionais da região.

DATAS E DOCUMENTOS

2006: Ano do início do processo de patrimonialização do Yaokwa.

2011: Reconhecimento pela UNESCO como Patrimônio da Humanidade.

Processo SEI nº 01450.001873/2021-37: Processo de revalidação do título.

Rodovia BR-174: A Rodovia BR-174 é uma estrada federal que liga o estado de Rondônia ao estado do Amazonas, atravessando a região Norte do Brasil, incluindo áreas com presença de populações indígenas. O incidente do pedágio da ocorreu na BR-174, quando um grupo de Enawene Nawe, um povo indígena da região, matou dois moradores de Juína após esses moradores tentarem passar pelo pedágio sem pagar a tarifa. O evento gerou tensões e foi discutido no documento elaborado pela antropóloga Juliana de Almeida, que detalha o episódio.

Referências Bibliográficas:

2015. Disponível em: https://g1.globo.com/jornal-hoje/noticia/2015/12/indios-cobram-pedagio-na-br-174-tres-deles-sao-investigados-por-morte.html. Acesso em: 16 jul.

ACERVO SÓCIOAMBIENTAL. Indígenas assinam convênio inédito para proteção de 742.211 hectares em MT. Disponível em: https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/indios-assinam-convenio-inedito-para-protecao-de-742211-hectares-em-mt. Acesso em: 30 ago. 2024.

ADITAL. Agência de notícias que foca em temas relacionados aos direitos humanos, especialmente nas questões envolvendo povos indígenas, justiça social e ambiental na América Latina. Destaca-se por reportagens e análises sobre os desafios enfrentados por comunidades indígenas e outros grupos vulneráveis na região. Disponível em: https://adital.org.br. Acesso em: 30 ago. 2024.

ALENCAR, Rívia Ryker B. de; GONÇALVES, Renata de Sá. Duas décadas, 50 bens registrados: um panorama da política de patrimônio imaterial no Brasil. Revista CPC, v. 18, n. 35, p. 10-38, jan./jul. 2023. DOI: http://doi.org/10.11606/issn.1980-4466.v18i35p10-38.

ALENCAR, Rívia Ryker Bandeira de; GONÇALVES, Renata de Sá. Duas décadas, 50 bens registrados: um panorama da política de patrimônio imaterial no Brasil. Revista CPC, São Paulo, v. 18, n. 35, p. 10-38, jan./jul. 2023. DOI: http://doi.org/10.11606/issn.1980-4466.v18i35p10-38.

ALMEIDA, Juliana de. Adendo ao Relatório Técnico da Articulação Interinstitucional visando o Fortalecimento da Salvaguarda do Ritual Yaokwa, do Povo Indígena Enawene-Nawe (PRODUTO 03 - Contrato: SA-2352/2015). Superintendência do IPHAN do Estado de Mato Grosso. Projeto Difusão da Política do Patrimônio Cultural Imaterial no Brasil, PRODOC 914BRZ4012. Cuiabá, MT, 10 jan. 2015.

AMAZÔNIA REAL. Enawenê-Nawê querem mudar acordo com usinas. Disponível em: https://amazoniareal.com.br/povo-enawene-nawe/. Acesso em: 3 dez. 2024.

ANDERSON, Benedict. Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANDERSON, Benedict. Introdução; Raízes culturais; as origens da consciência nacional; Pioneiros crioulos. In: _____. Comunidades imaginadas. Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008 [1983]. p. 26-106.

AZOULAY, Ariella Aïcha. 2021. Sans-papiers, désapprendre le pillage impérial (Alemanha, 35 minutos). Disponível em: https://youtu.be/DxMxZzMKp9Y?feature=shared

BARBOT, Janine; DODIER, Nicolas. Construir uma abordagem sociológica da reparação. Antropolítica, v. 55, n. 3, 2023. Disponível em: https://periodicos.uff.br/antropolitica/article/view/57063/35397. Acesso em: [data de acesso].

BATISTA, Cleber. Indígenas da etnia Enawenê Nawe falam sobre ameaças e mobilizações. Jornal JNMT, Juína, 12 jan. 2016. Disponível em: http://www.jnmt.com.br/noticias_ver.php?id=9332. Acesso em: 16 jul. 2024.

BATISTA, Cleber. Indígenas da etnia Enawenê Nawe falam sobre ameaças e mobilizações. Jornal JNMT, Juína, 12 jan. 2016. Disponível em: http://www.jnmt.com.br/noticias_ver.php?id=9332. Acesso em: 16 jul. 2024.

BENJAMIN, Walter. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Obras escolhidas, v. 1).

BOURDIEU, Pierre, "Marginalia: Some additional notes on the gift" In: The logic of the gift: toward an ethic of generosity, ed. Alan Schrift, New York, Routledge, 1997

BOURDIEU, Pierre, A distinção: crítica social do julgamento. Trad. Maria José de Carvalho. 11. ed. São Paulo: Edusp, 2007.

BOURDIEU, Pierre, A economia das trocas simbólicas. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.

BOURDIEU, Pierre, esquisse d'une théorie de la pratique précédé de Trois études d'ethnologie kabyle, Genève, Droz, 1972 (Trad. Portuguesa, Oeiras, Celta Editora, 2002)

BOURDIEU, Pierre, Le Sens pratique, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980 (Trad. Bras. Maria Ferreira. Petrópolis, Vozes, 2009)

BOURDIEU, Pierre, O poder simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BOURDIEU, Pierre, sobre o Estado. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

BOURDIEU, Pierre. A distinção: crítica social do julgamento. Trad. Maria José de Carvalho. 11. ed. São Paulo: Edusp, 2007.

BOURDIEU, Pierre. A distinção: crítica social do julgamento. Trad. Maria José de Carvalho. 11. ed. São Paulo: Edusp, 2007.

BOURDIEU, Pierre. A economia das trocas simbólicas. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.

BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BOURDIEU, Pierre. Sobre o Estado. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

BRASIL. Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3551.htm?origin=instituicao. Acesso em: 30 ago. 2024.

BRASIL. Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/%5C_Ato2007-2010/2007/Decreto/D6040.htm. Acesso em: 30 ago. 2024.

BRONZ, Deborah. Da tutela à luta pela autonomia: políticas e direitos da pesca artesanal no Brasil. Tessituras, v. 11, n. 1, 2023.

BRONZ, Deborah. Da tutela à luta pela autonomia: políticas e direitos da pesca artesanal no Brasil. Tessituras, v. 11, n. 1, jan./jun. 2023. Pelotas, RS.

CEFAI, Daniel. Públicos, problemas públicos, arenas públicas...: o que nos ensina o pragmatismo (Parte 1). Novos Estudos Cebrap, v. 36, n. 1, p. 187-213, 2017. Disponível em: https://www.scielo.br/j/nec/a/zdyH9SGqnWm5LwrV7MT4k9M/. Acesso em: [data de acesso].

CÉSAIRE, Aimé. Discurso sobre o colonialismo. Tradução de Claudio Willer. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

CHUVA, Márcia. Patrimônio cultural no Brasil: proteção, salvaguarda e tutela. In: LIMA, A. C. S. (org.). Tutela: formação de Estado e tradições de gestão no Brasil. Rio de Janeiro: E-papers, 2014.

CHUVA, Márcia. Patrimônio cultural no Brasil: proteção, salvaguarda e tutela. In: LIMA, Antonio Carlos de Souza (org.). Tutela: formação de Estado e tradições de gestão no Brasil. 1. ed. Rio de Janeiro: E-papers, 2014. p. [informar páginas].

CHUVA, Márcia. Patrimônio cultural no Brasil: proteção, salvaguarda e tutela. In: LIMA, Antonio Carlos de Souza (Org.). Tutela: formação de Estado e tradições de gestão no Brasil. 1. ed. Rio de Janeiro: E-papers, 2014.

CHUVA, Márcia. Restituição e reparação. In: NOGUEIRA, A. G. R. (org.). Patrimônio, resistência e direitos. Vitória: Editora Milfontes, 2022. p. 345-364.

CHUVA, Márcia. Restituição e reparação. Refletindo sobre patrimônios em diáspora. In: NOGUEIRA, A. G. R. (org.). Patrimônio, resistência e direitos: histórias entre trajetórias e perspectivas em rede. Vitória: Editora Milfontes, 2022. p. 345-364.

CLASTRES, Pierre, La société contre l'État : recherches d'anthropologie politique, Paris, Éditions de Minuit, 1974 (Trad. Bras. Theo Santigo. São Paulo, Cosac Naify, edição Cosac Naify portátil, 2013)

CLASTRES, Pierre, Recherches d'anthropologie politique, Paris, Seuil, 1980 (Trad. Bras. Paulo Neves. São Paulo, Cosac Naify, 2004)

CLIFFORD, James, The predicament of culture: twentieth-century ethnography, literature, and art, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1988

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI) - Assessoria de Imprensa. Consciência do povo Enawene Nawe não se dobra às tentativas de negociar a descaracterização de seu habitat e modo de vida tradicional. 27 jun. 2005. Disponível em: https://cimi.org.br/2005/06/23546/. Acesso em: 30 ago. 2024.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). Assessoria de Imprensa. Disponível em: https://cimi.org.br/2005/06/23546/. Acesso em: 16 jul. 2024.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). TRF1 decide a favor de indígenas Enawene Nawe que tiveram direito constitucional à língua negado em ação penal. CIMI, 9 fev. 2024. Disponível em: https://cimi.org.br/2024/02/trf1-decide-a-favor-de-indigenas-enawene-nawe-tiveram-direito-constitucional-a-lingua-negado-acao-penal/.

CONVENTION FOR THE SAFEGUARDING OF THE INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE. INTERGOVERNMENTAL COMMITTEE FOR THE SAFEGUARDING OF THE INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE. Sixth session, Bali, Indonesia, 22 to 29 November 2011. Item 8 of the Provisional Agenda: Evaluation of nominations for inscription in 2011 on the List of Intangible Cultural Heritage in Need of Urgent Safeguarding. Addendum ITH/11/6.COM/CONF.206/8 Add. Bali, 23 November 2011. Original: English.

COUTO, Thiago; FANZERES, Andreia; MESSAGER, Mathis L.; et al. Os impactos socioambientais e a insustentabilidade energética das PCHs na Amazônia. Operação

Amazônia Nativa, 12 abr. 2021. Disponível em: https://amazonianativa.org.br/2021/04/12/os-impactos-socioambientais-e-a-insustentabilidade-energetica-das-pchs-na-amazonia/. Acesso em: 3 dez. 2024.

CUNHA, Olívia Maria G. da. Tempo imperfeito: uma etnografia do arquivo. Mana, v. 10, n. 2, p. 287-322, 2004. DOI: https://doi.org/10.1590/S0104-93132004000200003.

CUNHA, Olívia Maria Gomes da. Tempo imperfeito: uma etnografia do arquivo. MANA, v. 10, n. 2, p. 287-322, out. 2004. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S0104-93132004000200003. Acesso em: [data de acesso].

DA SILVA PAES, P. H. A MONUMENTALIZAÇÃO DO SAGRADO: : o Registro de Patrimônio Imaterial como processo de territorialização dos Povos Indígenas no Alto do Rio Negro. Revista Espacialidades, [S. l.], v. 18, n. 2, p. 59–80, 2022. DOI: 10.21680/1984-817X.2022v18n2ID28011. Disponível em:

DOSSIÊ IPHAN. Yaokwa - Povo Enawene Nawe: Ritual Yaokwa - Vale do Juruena, Mato Grosso, Brasil. 2024.

DOUGLAS, Mary, How Institutions Think, Syracuse, Syracuse University Press, 1986 (Trad. Bras. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo, EDUSP, 1998)

DOUGLAS, Mary. Pureza e perigo: um estudo sobre os conceitos de poluição e tabu. Trad. Martha P. S. Camargo. São Paulo: Vozes, 1991.

FERREIRA, L. C. de M.; NADAI, L. Reflexões sobre burocracia e documentos. Confluências, v. 17, n. 3, p. 07-13, 2015. DOI: https://doi.org/10.22409/conflu17i3.p443.

FERREIRA, L. C. de M.; NADAI, L. Reflexões sobre burocracia e documentos: apresentação do dossiê. Confluências | Revista Interdisciplinar de Sociologia e Direito, v. 17, n. 3, p. 07-13, 2015. DOI: https://doi.org/10.22409/conflu17i3.p443.

FERREIRA, Letícia C. de M. Encontros etnográficos com documentos burocráticos. Etnografías Contemporáneas, v. 8, n. 15, p. 162-185, 2022.

FERREIRA, Letícia Carvalho MESQUITA de. Textura da lei, política do ordinário e outras rotas para conhecer o Estado. Mana, v. 29, n. 2, 2023. DOI: https://doi.org/10.1590/1678-49442023v29n2e2023028.pt.

FERREIRA, LETÍCIA. “Encontros etnográficos com documentos burocráticos: estratégias analíticas da pesquisa antropológica com papéis oficiais”. Etnografías Contemporáneas, v. 8, n. 15, p. 162-185, 2022.

FOUCAULT, Michel, L'Archéologie du savoir, Paris, Gallimard, 1969 (Trad. Port. Miguel Serras Pereira, Lisboa, Edições 70, 2014)

FOUCAULT, Michel, Les Mots et les Choses: une archéologie des sciences humaines, Paris, Gallimard, 1966 (Trad. Bras. Salma Tannus Muchail, São Paulo, Martins Fontes, 2010, 9ªed)

FOUCAULT, Michel. Microfísica do poder. 13. ed. São Paulo: Paz & Terra, 2021.

FOUCAULT, Michel. Microfísica do poder. 13. ed. São Paulo: Paz & Terra, 2021.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. (orgs.). Michel Foucault: uma trajetória filosófica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009. p. 229-242.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. (orgs.). Michel Foucault: uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009 [1984]. p. 229-242.

FOUCAULT, Michel. Vigiar e punir: nascimento da prisão. 42. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

FOUCAULT, Michel. Vigiar e punir: Nascimento da prisão. 42. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS (FUNAI). "PL 490/07 e marco temporal colocam em risco os direitos dos povos indígenas", alerta presidenta da FUNAI. Disponível em: https://www.gov.br/FUNAI/pt-br/assuntos/noticias/2023/201cpl-490-07-e-marco-temporal-colocam-em-risco-os-direitos-dos-povos-indigenas201d-alerta-presidenta-da-FUNAI. Acesso em: 16 maio 2023.

FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS. Carteira de Políticas Públicas: Proteção e promoção dos direitos dos povos indígenas isolados e de recente contato. Brasília: FUNAI, 2023. Disponível em: https://www.gov.br/FUNAI/pt-br/acesso-a-informacao/gestao-estrategica/instrumentos-de-gestao-estrategica/carteira-de-politicas-publicas/protecao-e-promocao-dos-direitos-dos-povos-indigenas.pdf. Acesso em: 07 set. 2024.

G1 MATO GROSSO. Indígenas são denunciados por duplo homicídio e cárcere privado em MT. Disponível em: https://g1.globo.com/mt/mato-grosso/noticia/2019/11/28/indigenas-sao-denunciados-por-duplo-homicidio-e-carcere-privado-em-mt.ghtml. Acesso em: 16 jul. 2024.

G1 MATO GROSSO. Indígenas são denunciados por duplo homicídio e cárcere privado em MT. G1, 28 nov. 2019. Disponível em: https://g1.globo.com/mt/mato-grosso/noticia/2019/11/28/indigenas-sao-denunciados-por-duplo-homicidio-e-carcere-privado-em-mt.ghtml.

G1. Indígenas cobram pedágio na BR-174; três deles são investigados por morte. Jornal Hoje, 10 dez. 2015. Disponível em: https://g1.globo.com/jornal-hoje/noticia/2015/12/indios-cobram-pedagio-na-br-174-tres-deles-sao-investigados-por-morte.html. Acesso em: 16 jul. 2024.

GENRO, Raíssa. Indígenas, agricultores familiares e organizações trocam experiências para preservação do Rio Juruena. Instituto Centro de Vida (ICV), 25 nov. 2014. Disponível em: https://www.icv.org.br/noticias/indigenas-agricultores-familiares-e-organizacoes-trocam-experiencias-para-preservacao-do-juruena/. Acesso em: 3 dez. 2024.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. A retórica da perda. UFRJ, jan. 2002.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. O patrimônio como categoria de pensamento. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mario (orgs.). Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios. Horizontes Antropológicos, v. 11, n. 23, p. 91-116, jun. 2005. DOI: https://doi.org/10.1590/S0104-71832005000100002.

GONÇALVES, Renata de Sá; TAMASO, Izabela Maria. A antropologia nos processos de patrimonialização: expansão e perspectivas. In: TAMASO, Izabela Maria; LIMA FILHO, Manuel Ferreira (orgs.). Antropologia e Patrimônio Cultural: trajetórias e conceitos. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2012. p. 463-482.

GUIMARÃES, Roberta Sampaio; CASTRO, João Paulo M. Gouverner les « mémoires sensibles ». DOI: https://doi.org/10.4000/bresils.11052.

GUIMARÃES, Roberta Sampaio; CASTRO, João Paulo M.A gestão empresarial das memórias sensíveis. Revista Tempo Social, v. 35, n. 2, 2023. DOI: https://doi.org/10.11606/0103-2070.ts.2023.204420.

GUIMARÃES, Roberta Sampaio; CASTRO, João Paulo Macedo e. A gestão empresarial das memórias sensíveis: poderes, sentidos e práticas em torno do Cais do Valongo no Rio de Janeiro. Tempo Social, São Paulo, v. 35, n. 2, p. 145-166, jul./dez. 2023. DOI: 10.11606/0103-2070.ts.2023.204420. Disponível em: https://doi.org/10.11606/0103-2070.ts.2023.204420. Acesso em: 31 ago. 2024.

GUIMARÃES, Roberta Sampaio; CASTRO, João Paulo Macedo e. Gouverner les « mémoires sensibles »: les réseaux de pouvoir à l'œuvre dans l'accès du Brésil à « La route de l'esclave » et dans le classement du site archéologique du quai de Valongo à Rio de Janeiro. Brésil(s) [online], v. 20, 2021. Disponível em: http://journals.openedition.org/bresils/11052. Acesso em: 31 ago. 2024. DOI: https://doi.org/10.4000/bresils.11052.

GUPTA, Akhil & SHARMA, Aradhana,(eds.), The Anthropology of the State: a reader, Malden, MA, Blackwell Publishing, 2006

https://periodicos.ufrn.br/espacialidades/article/view/28011. Acesso em: 23 jan. 2025.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). Dossiê do Ritual Yaokwa. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossie_Yaokwa.pdf.pdf. Acesso em: 30 ago. 2024.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). Dossiê do Ritual Yaokwa. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossie_Yaokwa.pdf.pdf. Acesso em: 30 ago. 2024.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). Parecer do Conselho Consultivo sobre o Ritual Yaokwa. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Ritual_yaokwa_parecer_conselho_consultivo.pdf. Acesso em: 30 ago. 2024.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). Patrimônio Imaterial. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/234. Acesso em: 30 ago. 2024.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). Povo Enawenê-Nawê. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Enawenê-nawê. Acesso em: 30 ago. 2024.

IPHAN. Parecer do Conselho Consultivo sobre o Ritual Yaokwa. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Ritual_yaokwa_parecer_conselho_consultivo.pdf. Acesso em: 8 jan. 2025.

JÚNIOR, Nelson; NERY, Rosa. Capítulo VIII. Dos Indígenas. In: JÚNIOR, Nelson; NERY, Rosa. Constituição Federal Comentada. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2019. Disponível em: https://www.jusbrasil.com.br/doutrina/constituicao-federal-comentada/1153089175. Acesso em: 14 jul. 2024.

LIMA, Antonio Carlos de Souza (org.). Tutela: formação de Estado e tradições de gestão no Brasil. Rio de Janeiro: E-papers, 2014.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. Ações afirmativas no ensino superior e povos indígenas no Brasil: uma trajetória de trabalho. Horizontes Antropológicos (Online), v. 24, p. 377-448, 2018.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1995.

LITTLE, Paul E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil. Brasília: Universidade de Brasília, 2002. Disponível em: https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/54856922.

MAPA DE CONFLITOS ENVOLVENDO INJUSTIÇA AMBIENTAL E SAÚDE NO BRASIL. MT - Consciência do povo Enawene Nawe não se dobra às tentativas de negociar a descaracterização de seu habitat e modo de vida tradicional. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2005. Disponível em: https://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/conflito/mt-consciencia-do-povo-enawene-nawe-nao-se-dobra-as-tentativas-de-negociar-a-descaracterizacao-de-seu-habitat-e-modo-de-vida-tradicional/. Acesso em: 30 ago. 2024.

MAPA DE CONFLITOS ENVOLVENDO INJUSTIÇA AMBIENTAL E SAÚDE NO BRASIL. "MT – Consciência do Povo Enawenê Nawê não se dobra às tentativas de negociar a descaracterização de seu habitat e modo de vida tradicional." 3 dez. 2024. Disponível em: https://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/conflito/mt-consciencia-do-povo-enawene-nawe-nao-se-dobra-as-tentativas-de-negociar-a-descaracterizacao-de-seu-habitat-e-modo-de-vida-tradicional/. Acesso em: 3 dez. 2024.

MATTEI, Ugo & NADER, Laura, Pilhagem: quando o Estado de direito é ilegal, WF Martins Fontes, São Paulo, 2013 [2008]

MAUSS, Marcel, Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques, Paris, PUF, 2007 (Trad. Bras. Paulo Neves. São Paulo, Cosac Naify, 2003)

MAUSS, Marcel. Sociologia e Antropologia. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL EM MATO GROSSO (MPF/MT). FUNAI tem 30 dias para concluir estudo da Terra Indígena Enawenê-Nawê. Disponível em: https://www.mpf.mp.br/mt/sala-de-imprensa/noticias-mt/FUNAI-tem-30-dias-para-concluir-estudo-da-terra-indigena-enawene-nawe. Acesso em: 30 ago. 2024.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL EM MATO GROSSO (MPF/MT). MPF/MT pede conclusão do estudo para revisão da Terra Indígena Enawenê-Nawê. Disponível em: https://www.mpf.mp.br/mt/sala-de-imprensa/noticias-mt/mpf-pede-conclusao-do-estudo-para-revisao-da-terra-indigena-enawene-nawe. Acesso em: 30 ago. 2024.

MONTEIRO, Telma. Dardanelos e Belo Monte: A história se repete. EcoDebate, 3 ago. 2010. Disponível em: https://www.ecodebate.com.br/2010/08/03/dardanelos-e-belo-monte-a-historia-se-repete-artigo-de-telma-monteiro/. Acesso em: 30 ago. 2024.

MORAES, Kethlyn. Pool de PCHs deixa rio sem peixes e afeta indígenas em MT, diz relatório. RDNews, 26 nov. 2022. Disponível em: https://www.rdnews.com.br/cidades/conteudos/167771. Acesso em: 3 dez. 2024.

MUNDURUKU, Daniel. "Eu não sou índio, não existem indígenas no Brasil". Nonada, 21 nov. 2017. Disponível em: https://www.nonada.com.br/2017/11/daniel-munduruku-eu-nao-sou-indio-nao-existem-indios-no-brasil/. Acesso em: 07 set. 2024.

NADER, Laura, "Up the anthropologist: perspectives gained from studying up" In: Dell Hymes (org), Reinventing Anthropology, University of Michigan Press, 1972

NAHUM-CLAUDEL, Chloe. In permanent transition: Multiple temporalities of communitas in the Enawenê-nawê ritual everyday. Anthropology Today, v. 35, p. 11-15, 2019. DOI: 10.1111/1467-8322.12505.

OPERAÇÃO AMAZÔNIA NATIVA (OPAN). Programa Direitos Indígenas, Política Indigenista e Informação à Sociedade: Projeto "Protegendo Rios e Direitos na Região Andes-Amazônia". Apoio: Fundação Moore. Monitoramento da Atividade Pesqueira na Terra Indígena Enawenê-Nawê, sub-bacia do Alto Juruena. Cuiabá, 2024. Disponível em: https://amazonianativa.org.br/wp-content/uploads/2024/02/OPAN-RT-Pesca_Enawene-Nawe-PT_v2.pdf. Acesso em: 30 ago. 2024.

OPERAÇÃO AMAZÔNIA NATIVA (OPAN). Registro do Ritual Yaokwa do Povo Enawene-Nawê como Patrimônio Imaterial da Cultura Brasileira. Disponível em: https://amazonianativa.org.br/2009/07/06/registro-do-ritual-yaokwa-do-povo-enawene-nawe-como-patrimonio-imaterial-da-cultura-brasileira/. Acesso em: 30 ago. 2024.

OPERAÇÃO AMAZÔNIA NATIVA (OPAN). Relatório 2010. Disponível em: http://191.241.229.250/bitstream/11465/450/1/OPAN%20-%20RELATÓRIO%202010.pdf. Acesso em: 16 jul. 2024.

OPERAÇÃO AMAZÔNIA NATIVA. Monitoramento das hidrelétricas na bacia do Rio Juruena. Outubro de 2022 / maio de 2023. Autor: Cristian Felipe Rodrigues Pereira. Foto: Pablo Albarenga/OPAN. Cuiabá, maio de 2023.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO, A CIÊNCIA E A CULTURA. Patrimônio Cultural Imaterial: Textos base. Convenção de 2003 para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial. Paris: UNESCO, 2014. Disponível em: https://www.unesco.org/culture/ich. Acesso em: 15 jul. 2024.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO, A CIÊNCIA E A CULTURA. Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial. 2003. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/ConvencaoSalvaguarda.pdf. Acesso em: 3 jan. 2025.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Sobre indígenas, macacos, peixes: narrativas e memórias de intolerância na Amazônia contemporânea. Etnográfica, v. 4, n. 2, p. 285-310, 2000.

Disponível em: https://journals.openedition.org/etnografica/2765. Acesso em: [data de acesso].

PAJOLLA, Murilo. Dividir para conquistar: Bolsonaro estimula disputa interna de indígenas em prol do agronegócio. Brasil de Fato, Lábrea (AM), 23 jul. 2021. Disponível em: https://www.brasildefato.com.br/2021/07/23/dividir-para-conquistar-bolsonaro-estimula-disputa-interna-de-indigenas-em-prol-do-agronegocio. Acesso em: 16 jul. 2024.

PINTO, Daniele Barbosa. O documento como objeto de mediação. Cadernos de Campo (São Paulo, 1991), v. 27, n. 27, p. 109-123, 2018. DOI: https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v27i27p109-123.

PORTO, André. Artista que matou índio se entrega à polícia e é preso; homicídio teria sido por vingança. G1, 10 dez. 2015. Disponível em: https://g1.globo.com/jornal-hoje/noticia/2015/12/indios-cobram-pedagio-na-br-174-tres-deles-sao-investigados-por-morte.html. Acesso em: 16 jul. 2024.

PRADO, Marcelo Dias. A constituição das técnicas estatais de manejo das populações indígenas. In: LIMA, Antonio Carlos de Souza. Tutela: formação de Estado e tradições de gestão no Brasil. Rio de Janeiro: E-papers, 2014.

Rodgers, Ana Paula Lima. Cantos do Salomã: Um projeto de documentação em poéticas ameríndias, memória e território. Organização: Rosângela de Tugny, Eduardo Rosse, Bernard Belisário. Editora Escola de da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2023.

SANTANA, Wellerson. Indígenas Enawenê-Nawê voltam a fazer uso do timbó e matam milhares de peixes no Rio Juruena-MT. Portal Pesca Amadora Esportiva, 03 set. 2013. Disponível em: https://www.pescamadora.com.br/2013/09/indigenas-enawene-nawe-voltam-a-fazer-uso-do-timbo-e-matam-milhares-de-peixes-no-rio-juruena-mt/. Acesso em: 3 dez. 2024.

SANTOS, Antônio Bispo dos, “Início, meio, início: Conversa com Antônio Bispo dos Santos”, Indisciplinar, [S. l.], v. 6, n. 1, p. 52–69, 2020. DOI: 10.35699/2525- 3263.2020.26241. Disponível em: https://periodicos.ufmg.br/index.php/indisciplinar/article/view/26241. Acesso em: 10 jul. 2021

SANTOS, Antônio Bispo dos, A terra dá, a terra quer, São Paulo, Ubu, 2023

SANTOS, Antônio Bispo dos, Colonização, quilombos: modos e significações, Brasília, INCT/UnB, 2015

SANTOS, Antonio Bispo, "Somos da terra". PISEAGRAMA, Belo Horizonte, número 12, 2020, p. 44 - 51

SANTOS, Manuela Lopes. Considerações sobre impactos cumulativos e sinérgicos em estudos de impacto ambiental de pequenas centrais hidrelétricas no Brasil. 2023. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Biológicas) — Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Faculdade de Engenharia, Ilha Solteira, 2023.

SILVA, André Ferreira da. O patrimônio cultural imaterial e a política cultural no Brasil. Revista Brasileira de Política Internacional, v. 43, n. 1, 2000. DOI: https://doi.org/10.1590/S0034-77012000000100005.

SINOPE ENERGIA. Segurança da barragem. Disponível em: https://www.sinopenergia.com.br/seguranca-da-barragem. Acesso em: 30 ago. 2024.

SMITH, Laurajane. 2006. Uses of Heritage. Londres: Routledge.

SOCIAMB. Estação Ecológica de Iquê. Disponível em: https://uc.socioambiental.org/arp/611. Acesso em: 8 jan. 2025.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de et al. (Vários capítulos e artigos, consolidar em entrada única se necessário para espaço).

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de; CARVALHO, L. F. S. Interculturalidade(s): das retóricas às práticas. Uma apresentação. In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de; CARVALHO, Luis Felipe dos Santos; RIBEIRO, Gustavo Lins (Org.). Interculturalidade(s): entre ideias, retóricas e práticas em cinco países da América Latina. 1. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa/Associação Brasileira de Antropologia, 2018. v. 1, p. 7-42.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de; CASTRO, J. P. M. E. Notas para uma abordagem antropológica da(s) política(s) pública(s). Revista Anthropológicas, v. 26, p. 17-54, 2015.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de; FACINA, Adriana. Brasil: por que (ainda) estudar elites, instituições e processos de formação de Estado?. In: TEIXEIRA, Carla Costa; LOBO, Andréa; ABREU, Luiz Eduardo (Org.). Etnografias das instituições, práticas de poder e dinâmicas estatais. 1. ed. Brasília: ABA Publicações, 2019. p. 433-483.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de; HOFFMAN, M. B.; IGLESIAS, Marcelo Manuel Piedrafita; GARNELO, Luiza; PACHECO DE OLIVEIRA, J. A administração pública e os povos indígenas. In: INESC (Org.). A era FHC e o Governo Lula: transição?. 1. ed. Brasília: Instituto de Estudos Socioeconômicos, 2004. p. 293-326.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. A educação superior de indígenas no Brasil: notas para balanços e possíveis perspectivas, à guisa de uma introdução. In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de (Org.). A educação superior de indígenas no Brasil: avaliação, debate, qualificação. 1. ed. Rio de Janeiro: E-papers, 2016. v. 1, p. 11-28.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. Cenários da educação superior de indígenas no Brasil, 2004-2008: as bases e diálogos do Projeto Trilhas de Conhecimento. In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de; HOFFMANN, Maria Macedo Barroso (Org.). Povos indígenas e universidade no Brasil: contextos e perspectivas, 2004-2008. 1. ed. Rio de Janeiro: E-papers/LACED-Trilhas de Conhecimentos, 2013. p. 15-44.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. Dossiê Fazendo Estado: o estudo antropológico das ações governamentais como parte dos processos de formação estatal. Revista de Antropologia (USP. Impresso), v. 55, p. 559-564, 2012.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. Educación superior para indígenas en el Brasil: más allá del sistema de cupos. Vibrant (Florianópolis), v. 1, p. 83-110, 2008.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. Estado e povos indígenas no Brasil contemporâneo: da tutela à ação do movimento indígena. In: VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do (Org.). Etnicidade e mediação. 1. ed. São Paulo: Annablume, 2015. p. 87-116.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. Indigenism in Brazil: The international migration of state politics. In: L'ESTOILE, Benoit de; NEIBURG, Federico; SIGAUD, Lygia (Org.). Empires,

nations and natives: anthropology and state-making. 1. ed. Durham & London: Duke University Press, 2005. p. 197-222.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. Notas (muito) breves sobre a cooperação técnica internacional para o desenvolvimento. In: SILVA, Kelly Cristiane da; SIMIÃO, Daniel Schroeter (Org.). Timor-Leste por trás do palco: cooperação internacional e dialética da formação do Estado. 1. ed. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2007. p. 417-425.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. O exercício da tutela sobre os povos indígenas no Brasil: um itinerário de pesquisa e algumas considerações sobre as políticas indigenistas no Brasil contemporâneo. In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de (Org.). Tutela: formação de Estado e tradições de gestão no Brasil. 1. ed. Rio de Janeiro: E-papers, 2014. v. 1, p. 58-92.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. On the construction of (a) world anthropology(ies): a view from Brazil. American Anthropologist, v. 118, p. 851-855, 2016.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade: considerações sobre a constituição do discurso e da prática da proteção fraternal no Brasil. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil. 1. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: UFRJ/Marco Zero, 1987. p. 149-214.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. Sobre tutela e participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil, séculos XX/XXI. Mana (UFRJ. Impresso), v. 21, p. 425-457, 2015.

SOUZA, Hugo; RIBEIRO PRADO, Luma; FIALHO, Tonsk. Denunciada por “soja suja” na OCDE, Cargill tem parceiros com sobreposições em terras indígenas. De Olho nos Ruralistas, 09 mai. 2023. Disponível em: https://deolhonosruralistas.com.br/2023/05/09/denunciada-por-soja-suja-na-ocde-cargill-tem-parceiros-com-sobreposicao-em-terras-indigenas/. Acesso em: 3 dez. 2024.

TAUSSIG, Michael. Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing.

TAUSSIG, Michael. Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing. Chicago: The University of Chicago Press, 1987. ISBN 0-226-79012-6 (capa dura); ISBN 0-226-79013-4

TAUSSIG, Michael. The Genesis of Capitalism amongst a South American Peasantry: Devil's Labor and the Baptism of Money. Comparative Studies in Society and History, v. 19, n. 2, p. 130-155, abr. 1977. Cambridge University Press. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/178173. Acesso em: setembro de 2024.

TAUSSIG, Michael. The Magic of the State. New York: Routledge, 1997.

TEIXEIRA, C. Costa; SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. A antropologia da administração e da governança no Brasil: área temática ou ponto de dispersão?. In: DUARTE, Luiz Fernando Dias; MARTINS, Carlos Benedito (Org.). Horizontes das ciências sociais no Brasil: antropologia. 1. ed. São Paulo: ANPOCS, 2010. p. 51-95.

TERRAS INDÍGENAS NO BRASIL. Terra Indígena Enawenê Nawê. Disponível em: https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3793#pesquisa. Acesso em: 30 ago. 2024.

TERRAS INDÍGENAS. Terra Indígena Enawenê Nawê. Disponível em: https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3793. Acesso em: 8 jan. 2025.

TURNER, V., Dramas, fields and metaphors: symbolic action in human society, Ithaca, Cornell University Press, 1975

TURNER, V., From ritual to theatre, New York, PAJ Publications, 1982

TURNER, V., The anthropology of performance, New York, PAJ Publications, 1987

TURNER, V., The ritual process: structure and anti-structure, Chicago: Aldine Publishing Co., 1969. (Trad. Bras. Nancy Campi de Castro. Petropolis, Vozes, 2013)

TURNER, Victor W. The ritual process: structure and anti-structure, Chicago, Aldine Publishing Co., 1969. (Trad. Bras. Nancy Campi de Castro. Petrópolis, Vozes, 2013)

TURNER, Victor W., Dramas, fields and metaphors: symbolic action in human society, Ithaca, Cornell University Press, 1975

TURNER, Victor, The forest of symbols: aspects of ndembu ritual, Ithaca/Londres, Cornell University Press, 1967 (Trad. Bras. Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto, Editora da Universidade Federal Fluminense, 2005)

TURNER. Victor W. The anthropology of ferformance, New York, PAJ Publications, 1988

YANOMAMI, Davi Kopenawa. Transcrição da fala de Davi Yanomami à OPAN sobre a atual situação do povo Enawenê-Nawê. 14 dez. 1998. Transcrição de Pedro Henrique Passos, Projeto Enawene Nawe. Disponível em: [link do documento, se aplicável]. Acesso em: 3 dez. 2024.