

Ver e ser visto: política e territorialidade entre os Nadëb do Alto Uneiuxi, no Noroeste Amazônico¹

Seeing and being seen: Indigenous politics and territoriality in the Nadëb of the Upper Uneiuxi in the Northwest Amazon

Nian Pissolati Lopes

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

RESUMO

Este artigo é uma contribuição ao debate a respeito da política indígena em torno dos direitos à terra, das ameaças e dos conflitos históricos que a permeiam. Para isso, o texto apresenta e analisa dados etnográficos de uma pesquisa realizada entre 2016 e 2023 junto ao povo Nadëb do Alto Uneiuxi, que habita tradicionalmente o Noroeste Amazônico brasileiro, no interflúvio dos rios Negro e Japurá (afluente do Solimões). Os Nadëb, ainda pouco conhecidos na literatura especializada, são caracterizados pela alta mobilidade espacial. O argumento se baseia em minha observação e participação em processos contemporâneos de manejo de recursos, autogestão do território e salvaguarda cultural, nos quais os indígenas estão envolvidos desde 2017. Ao descrever algumas etapas desses trabalhos, teço considerações sobre a socioespacialidade indígena levando em conta sua ligação com alguns acontecimentos históricos na região e, neste caminho, explicito aspectos da cosmopolítica do rio Uneiuxi. Proponho, ainda, algumas reflexões sobre o discurso indígena direcionado ao Estado e a outros atores quando estão em jogo seus direitos constitucionais relacionados à terra e as ameaças com as quais devem lidar. Finalmente, reflito sobre as alianças estabelecidas com não indígenas e algumas traduções que são construídas nesse processo para caracterizar o que atualmente meus interlocutores chamam de *nadëb hëej n'aa*, “terra Nadëb”.

Palavras-chaves: Nadëb, Etnologia, Noroeste Amazônico, Gestão Territorial e Ambiental, Política Indígena.

¹ Este artigo deriva de minha pesquisa de doutorado realizada no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ). A pesquisa foi fomentada por meio de bolsas e financiamentos das seguintes instituições: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES); Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ); PPGAS/MN/UFRJ; Firebird Foundation; Centre National de Recherche Scientifique (CNRS); Museu do Índio/UNESCO.

Recebido em 11 de novembro de 2024.

Avaliador A: 28 de fevereiro de 2025.

Avaliador B: 18 de abril de 2025.

Aceito em 20 de junho de 2025.



ABSTRACT

This study contributes to the debate on Indigenous politics related to land rights and the historical threats and conflicts that permeate it. It describes and analyzes ethnographic data from a survey carried out from 2016 to 2023 with the Nadëb of Alto Uneixi, who have traditionally inhabited the Brazilian Northwest Amazon between the Negro and Japurá rivers (a tributary of the Solimões river). The Nadëb (regarding whom the specialized literature scarcely know) show great spatial mobility. The argument of this study is based on my observation and participation in contemporary processes of resource management, territorial self-management, and cultural safeguarding in which Indigenous people have been involved since 2017. In describing some stages of such work, I discuss Indigenous socio-spatiality by considering its connection with some historical events in the region and explain aspects of the cosmopolitics of the Uneixi River. I also propose some reflections on Indigenous discourse directed at the State and other actors before the threats to their constitutional rights and related aggressions. Finally, I reflect on the alliances established with non-Indigenous people and some translations that are constructed in this process to characterize what my interlocutors currently call “nadëb hëej n’aa”: nadëb land.”

Keywords: Nadëb, Ethnology, Northwest Amazon, Territorial and Environmental Management, Indigenous Politics.

INTRODUÇÃO

Neste artigo proponho uma discussão no campo da política indígena, tomando como base as relações atuais que o povo Nadëb estabelece com o território (e o discurso indígena sobre esse território). Para isso, apresento uma etnografia de processos contemporâneos nos quais os Nadëb se relacionam com diferentes atores – entre eles o Estado e seus agentes, organizações indígenas e não indígenas, entidades socioambientais, missionários, invasores e empresários –, mobilizando, inclusive em seus próprios termos, noções jurídico-administrativas sobre a terra. O argumento se baseia em minha observação e participação em trabalhos contemporâneos de manejo de recursos, autogestão do território e salvaguarda cultural nos quais os Nadëb estiveram envolvidos nos últimos anos (2017-2023). Minha hipótese é que, neste processo, uma equação fundamentalmente política para este povo está no ato de “(não) ver” e “(não) se fazer visto” – que deriva, em parte, de transformações decorrentes de uma situação histórica.

Os Nadëb habitam tradicionalmente o interflúvio dos rios Negro e Japurá, no noroeste da Amazônia brasileira (AM), e são falantes de uma língua da família Naduhup (Epps; Bolaños, 2017). Atualmente, sua população é estimada em cerca de 800 pessoas que vivem,

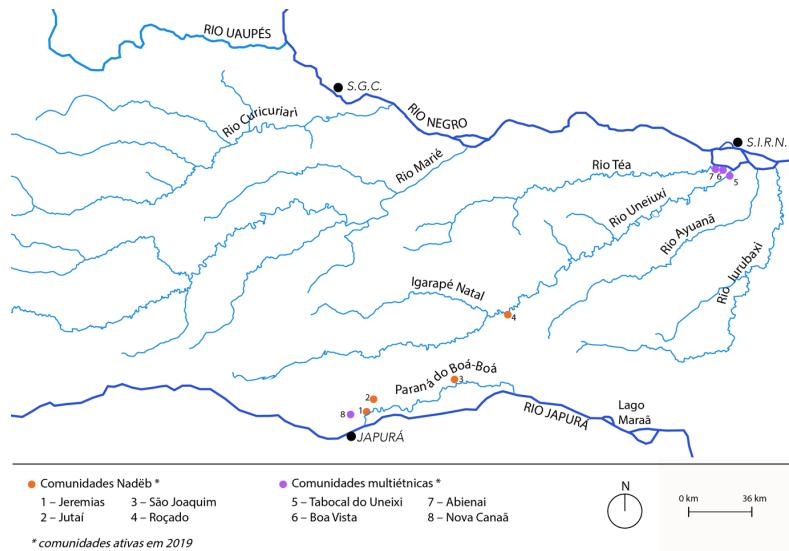
majoritariamente, nas Terras Indígenas Uneiuxi e Paraná do Boá-Boá (Pissolati Lopes, 2023).² O povo Nadëb, assim como os demais grupos falantes de línguas Naduhup, é reconhecido pela alta mobilidade terrestre (ver, por exemplo, Reid, 1979). De fato, ao longo de minha pesquisa, ouvi repetidamente de meus interlocutores frases como “a vivência do Nadëb é andar no mato”. *Awät*³ é um verbo em sua língua que significa “mover” em tradução literal, mas que também é empregado no sentido de “viver”. De modo que a construção “*hëej hë ÿ bawät*” tem o sentido tanto de “eu me locomovo na terra firme/mata” como “eu vivo na terra firme/mata”. O fato explicita a abrangência semântica do termo que, em determinadas situações, ganha o sentido de “mover-viver”. Assim, ao conectar a “vivência Nadëb” à mobilidade na floresta, meus interlocutores ressaltam um aspecto próprio do que é “ser Nadëb”, algo que está próximo da noção de “bem-viver” *hup* (*náw ibiy*), descrito por Monteiro e McCallum (2013).⁴ Os caminhos terrestres (*ta tyw n’aa*) dos grupos Nadëb, ou varadouros, como são regionalmente conhecidos, têm um papel estruturante para a sua territorialidade. Por exemplo, cumprem historicamente o papel de conectar cursos de rios de médio e grande porte, permitindo o estabelecimento de relações de aliança e parentesco entre os próprios Nadëb e também com outros grupos indígenas e não indígenas. As “histórias dos antigos” (*wahëëh panyyg*) sobre guerras, festas e visitas são construídas em meio à deambulação dos grupos por uma área extensa do interflúvio Japurá-Negro. Há, dessa maneira, uma história e uma significação do espaço construída por meio de localidades interconectadas por uma rede de caminhos. Ainda hoje os varadouros são utilizados no dia a dia para a caça e coleta, acesso às roças afastadas das comunidades, bem como viagens para visitar parentes.

Figura 1. Mapa de comunidades onde estavam distribuídas famílias Nadëb em 2019

2 Esta estimativa é baseada em censo realizado por mim (2017-2019), acrescido de dados da Secretaria Especial de Saúde Indígena, referentes ao Distrito Sanitário Especial Indígena do Alto Rio Negro (DSEI 2018) e do Médio Rio Solimões e Afluentes (DSEI 2017).

3 Neste artigo uso o itálico para grafar palavras estrangeiras e para dar destaque, pontualmente, a palavras ou a trechos do texto.

4 Cito as autoras: “[...] as formas específicas em que os Hupd’äh se posicionam frente à atividade de perambulação no interior da floresta, como enfatizar que ‘não se cansam’, ou que ‘sentem felicidade’, constituem seu ethos, e isso marca profundamente as formas em que se relacionam com outras esferas da sua vida atual” (Monteiro & McCallum, 2013, p. 52).



Fonte: Lopes (2023, p. 41), a partir do Mapa Físico do Brasil (IBGE, 2013).

Neste artigo, descrevo algumas das transformações socioespaciais acompanhadas pelos Nadéb ao longo do tempo nesta região que se destaca por sua relevância política. Este interflúvio é uma área de transição entre as bacias do Japurá (afluente do Solimões) e do Negro e propicia a comunicação física e cultural entre regiões distintas. No período pré-colombiano, a região provavelmente estruturou uma extensa rede de comunicação e troca econômica e cultural, multiétnica, por meio de igarapés e varadouros (Porro, 1995; Vidal, 1993). Após a invasão europeia e a entrada de colonos, as Coroas portuguesa e espanhola aventaram o estabelecimento de uma rota fluvial economicamente viável que unisse as bacias e facilitasse o escoamento de produtos da mata e indígenas aprisionados para o trabalho compulsório. Contudo, a ocupação dos sertões se mostrou um projeto irrealizável tanto do ponto de vista econômico como militar, de modo que, desde o início da colonização amazônica, a região passou a ser transitada por missionários e pelo que Sweet (1974) chamou de “*transfrontiersmen*”: uma população flutuante formada por militares desertores, foras-da-lei e pessoas engajadas na extração de drogas do sertão e no tráfico de indígenas escravizados (Andrello, 2004, p. 59). Já no século XVIII, o Caquetá-Japurá se configurou como um corredor de tráfico de indígenas aprisionados e uma região disputada pelas Coroas.⁵

No fim do século XIX, o ciclo da borracha trouxe uma nova onda migratória para este rio, acompanhada de uma violência inédita, mesmo para os padrões praticados na região. Faulhaber (1992) considera que este é o ápice de uma transformação socioespacial em curso desde os

⁵ O rio Japurá nasce em território que atualmente pertence à Colômbia, onde é chamado de Caquetá.

dois séculos anteriores.⁶ Como demonstra Taussig (1987) para o caso extremo de Putumayo, é o sistema de aviamento do fim do século XIX, ali materializado na extração do caucho, que irá introduzir uma forma de relação no Noroeste Amazônico que será devastadora: a sujeição pela dívida. Um sistema que, em sua aparente simplicidade, guarda uma verdadeira engenharia da exploração compulsória da mão de obra indígena e dos recursos da floresta.

Apesar de haver nuances conforme a época e a região, o sistema de aviamento foi – e continua sendo em muitos casos – a maneira de regulação da extração de matéria-prima na Amazônia (Meira, 2018; Souza, 2019). O trabalho é estruturado por uma cadeia de relações entre pessoas, baseadas na forma patrão-freguês, ligadas perpetuamente pela dívida: o indivíduo que está na ponta, geralmente indígena (mas não só), que irá extrair a matéria-prima, recebe adiantado, de um comerciante local, mercadorias, ferramentas e utensílios para a empreitada. Contraída a dívida, o produto extraído, extremamente subvalorizado, nada mais é que o pagamento ao patrão que facilitou os bens de consumo. O sistema cria uma cadeia espacializada, de modo que os patrões dos indígenas, que estão na boca dos afluentes, são fregueses dos patrões que estão nos municípios dos grandes rios, que por sua vez devem aos patrões de Manaus e Belém, que, finalmente, são dependentes daqueles que são os donos dos meios de produção além-mar.

Com isso, engendrou-se um sistema de trabalho atrelado ao cálculo monetário que, contudo, prescindia da circulação da moeda, a não ser de forma virtual (Faulhaber, 1992; Andrello, 2004). Ao longo do tempo, a ausência formal do Estado e o contexto de exploração da floresta e dos indígenas sedimentaram a violência como um modo de relação nesta bacia. No século XX, a questão torna-se um problema transfronteiriço entre os Estados-nação recém-criados. Como argumenta Souza (2019, p. 243-244), nestes países, o sistema de aviamento, “[...] braço das relações de trabalho do extrativismo, sobreviveu e prosperou nos empreendimentos ‘modernos’ do garimpo, na extração ilegal de madeira e na transformação de áreas de floresta em campo para gado”. Para o autor, as metamorfoses dos empreendimentos da economia extrativista teriam seu ponto máximo na figura dos narcotraficantes. Atualmente, o Japurá é cortado pela fronteira entre Brasil e Colômbia e o rio continua a ser utilizado como um corredor para o narcotráfico, garimpo ilegal, ação de piratas e outras irregularidades.⁷ O Anuário Brasileiro de

6 A bibliografia em torno do primeiro ciclo da borracha no Noroeste Amazônico é vasta. Apesar de suas consequências terem sido mais profundas numa área a oeste, sendo um de seus epicentros a bacia de Putumayo, na Colômbia (Taussig, 1987), o processo produziu efeitos também no Japurá. As obras de Pineda (1985) e Faulhaber (1992) são uma introdução ao tema na bacia deste rio. Andrello (2004) e Meira (2018) evidenciam as consequências para o Alto e Médio Rio Negro, onde, embora a extração não tenha sido tão intensa, também trouxe efeitos profundos.

7 Machado (2000) estabelece um paralelo entre as rotas de tráfico de indígenas escravizados e drogas do sertão nos séculos XVII e XVIII com o que chama de “corredores terrestres-fluviais” utilizados pelos circuitos ilegais de

Segurança Pública de 2022 (FBSP, 2022) apontou Japurá como um dos 20 municípios mais violentos do país.

Imagens de satélite e invasão territorial

Em uma tarde de fevereiro de 2021, chegou, em meu celular, a mensagem de um interlocutor Nadëb⁸ com coordenadas geográficas acompanhadas de um *link* para a plataforma Google Maps. Ao abri-lo, vi um ponto marcado em um mapa do interflúvio Japurá-Negro.

Figura 2. Ponto georreferenciado no interflúvio Uneixi-Japurá



Fonte: Google Maps (2021).

Na sequência, meu interlocutor me encaminhou a seguinte mensagem:⁹

Interlocutor Nadëb [por mensagem de áudio]: [...] isso que eu tô enviando, esse endereço aí, é lá pro centro do igarapé, onde nós estamos. Vai embora esse igarapé e a gente quer ver essa imagem aí, [entender] o que que [a imagem] é. Porque em cima do varadouro [Nadëb], tem a picada dos *más* [“brancos”]. A gente não sabe quem fez essa picada do igarapé, eles estão limpando com motosserra. Em cima do varador tá limpo, limpo, limpo. O pessoal [Nadëb] descobriu agora, quando foi lá. [...] Aí foram mais em cima do varadouro e descobriram esse igarapé. Ficou limpo, [antes] tava cerrado, muito. E agora diz que tá limpo, vai embora! Aí a gente achou essa imagem aí e a gente tá pensando que é o pessoal que tá fazendo as barracas deles lá. [...] Esse ponto que eu coloquei lá, tipo assim, é um local, por exemplo, uma invasão que esse pessoal tá fazendo (conversa realizada em 18/02/2021 por aplicativo de mensagens, grifo nosso).

contrabando e narcotráfico atuais no rio Japurá e outros “lugares de comunicação”.

8 Para segurança de meus interlocutores, neste artigo, omito seus nomes próprios e, quando necessário, emprego nomes fictícios que criei para manter em sigilo suas identidades.

9 Entre os Nadëb, o domínio do português varia de acordo com o gênero e a idade dos falantes, bem como de seus interesses pessoais. No caso em questão, a conversa se deu majoritariamente em português.

Assim, os Nadëb suspeitavam de uma nova ação de invasores em seu território que, apesar de histórica, nos últimos anos vem se intensificando. Geralmente, os episódios estão ligados à extração ilegal de recursos (mineral, vegetal, animal) ou à busca por uma rota para escoamento de mercadorias entre os rios Caquetá-Japurá e Negro. Algumas semanas antes, uma voadeira com cinco homens armados havia invadido a TI e retornado, algumas horas depois, sem nenhuma interação com os indígenas. Na continuação de nosso diálogo meu interlocutor acrescentou: “[...] a gente tem que ver o quê que é [essa imagem esbranquiçada no verde do mapa]. [...] Às vezes, quando o pau cai, esse lugar aparece nessa imagem. Por isso que a gente quer ver o que é, se é uma casa [de invasores] [...]”.

Assim, os Nadëb reconheceram o igarapé no mapa digital que suspeitavam estar sendo invadido e identificaram uma mancha clara em meio ao verde da floresta que domina a representação do satélite. Aparentemente, a investigação virtual trazia um novo indício que se somava àquele constatado *in loco*. Ao me contatar, meu interlocutor me pedia um auxílio específico: ele queria visualizar melhor aquela imagem. Ou seja, buscava uma imagem de satélite recente, com maior definição, para que descobrisse se a mancha identificada seria realmente uma clareira aberta pelos invasores.

Este episódio sintetiza o modo pelo qual os Nadëb lidam com uma série de desafios contemporâneos no que tange a segurança de sua própria vida nesta região. Minha proposta, neste artigo, é analisar a maneira como os indígenas se relacionam com seu território tendo em vista a articulação que necessariamente devem estabelecer com atores não Nadëb.

TRÊS TRABALHOS E UM RIO

Entre 2017 e 2018 acompanhei os Nadëb em um trabalho de salvaguarda cultural e de etnomapeamento, em um projeto ligado ao Museu do Índio e à Unesco, que incluía os demais povos da família linguística Naduhup.¹⁰ O objetivo era realizar o “registro cultural” e criar processos de preservação de suas “artes verbais” e “modos de fazer caminhos”. O projeto se deu concomitantemente com outros trabalhos nos quais os Nadëb começavam a se engajar: a elaboração do Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena Uneuxi (PGTA

¹⁰ Trabalho realizado no âmbito do “Projeto de Cooperação Técnica Internacional Salvaguarda do Patrimônio Linguístico e Cultural de Povos Indígenas Transfrontereiços e de Recente Contato na Região Amazônica”, Museu do Índio/Unesco; Subprojeto: “Caminhos dos Hupd’äh, Yuhupdeh, Dâw e Nadëb: arte verbal e imagem, tecendo floresta e mundos”.

TI Uneiuxi) e a implementação da temporada experimental do turismo de pesca esportiva do tucunaré (2018–2020). São muitos os elementos que conectam os três projetos – temas como ancestralidade, saúde, educação, territorialidade e manejo de recursos –, mas naquele momento, um foco especial de atenção era a proteção ao território e aos indígenas.¹¹

Tanto no processo de elaboração do PGTA, como na regulamentação da pesca, a invasão histórica do território Nadëb e a pilhagem de recursos naturais foram temas centrais.¹² O projeto da pesca, por exemplo, além de buscar a autonomia no manejo do tucunaré, era visto pelos Nadëb como uma maneira de frear os empresários que anualmente invadem ilegalmente o rio Uneiuxi e outros afluentes do Negro, com barcos e botes repletos de turistas estrangeiros, na temporada de seca. Já as reuniões para desenvolvimento do PGTA apontavam que a discussão sobre o monitoramento de seu território era urgente e levantavam, por exemplo, a necessidade de criação de postos de vigilância em locais mais expostos.

Desde o início, entidades como a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai), a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) e o Instituto Socioambiental (ISA) assistiram os indígenas no desenvolvimento do PGTA e no processo de ordenação pesqueira. Assim, os Nadëb viviam naquele momento o desafio de traduzir aspectos de suas práticas, relações e saberes sociocósmicos relacionados à terra, de modo que os aliados compreendessem algo do que significa habitar o Alto Uneiuxi e pudessem apoiar a luta pela garantia de seus direitos. Nesse sentido, o PGTA e a temporada experimental de pesca focavam em ações no presente (e no futuro) para a gestão de seu próprio território. Já o trabalho de salvaguarda enfatizava sua dimensão mito-histórica: o registro de narrativas e elementos que dessem a medida da temporalidade e expusessem os sentidos e os modos de habitação no espaço. Neste processo, como veremos, o computador e o papel foram tomados como dispositivos que poderiam elucidar e materializar para os não indígenas caminhos (literais e metafóricos) que formam os Nadëb (e seu espaço) no presente (Andrello, 2004).

É de se destacar a relevância que o rio Uneiuxi ganhou nos trabalhos. Por exemplo, no projeto de salvaguarda, que descrevo adiante, os Nadëb definiram que os registros a serem produzidos estariam focados neste rio e em dois de seus afluentes, o Natal e o Natalzinho. A empreitada se deu por meio de três abordagens complementares. De início, os indígenas produziram um mapa mental do rio Uneiuxi, a diversas mãos. Em seguida, partiram para o

11 Note-se que 2018 foi o ano em que Bolsonaro ganhou as eleições presidenciais no Brasil com a proposta de uma política deliberadamente anti-indígena e anti-ambientalista, cujas consequências em âmbitos locais rapidamente se multiplicaram assim que assumiu o governo.

12 Conforme a época, a área e o tipo de invasor, os recursos almejados foram seringa, balata, sorva, ucuquirana , cipó, madeira, ouro, peixes ornamentais, tucunaré (pesca esportiva), pirarucu, tartarugas, ovos de tartaruga, caça, dentre outros. Ainda um tipo de invasão histórica, e fundamental para se compreender a região, remonta ao século XVII, relacionada à busca por conexões fluviais entre o Negro e o Japurá (e Solimões) (Lopes, 2023).

georreferenciamento de localidades no território. Fizeram uma primeira viagem fluvial de 10 dias ao longo do Natal e, algumas semanas depois, subiram o Uneixi até a cabeceira, adentrando, também, o Natalzinho. Realizamos, ainda, a gravação, transcrição e tradução de narrativas que traziam elementos mito-históricos sobre a região.¹³

Desenhandando o rio

O mapa mental feito à mão pelos Nadëb é prodigioso, tem mais de um metro de comprimento e alcança um grau de detalhamento notável, tanto em relação ao traçado serpenteado do rio, como à profusão de topônimos em seu curso. A peça é uma representação da memória social ao mesmo tempo que denota a experiência do habitante (Ingold, 2007), sobrepondo histórias e diferentes períodos temporais à própria topologia.

Figura 3. Trecho do rio Uneixi desenhado pelos Nadëb



Fonte: Lopes (2023, p. 577).

O processo de confecção do mapa durou cerca de 3 dias. Observando o trecho destacado acima é possível notar que o desenho justapõe uma visão aérea e externa, própria às imagens cartográficas clássicas, à visualidade experienciada pelas pessoas. Isso é notável, por exemplo, quando observamos o sentido de leitura dos textos inseridos pelos indígenas. Da forma como está disposta a figura acima, é possível ao observador ler os referentes que estão à direita do traçado do rio, no sentido montante. Para os referentes à esquerda, o sentido de leitura é de

13 Por questões de espaço, não é possível apresentar neste texto as narrativas, tampouco analisá-las no contexto de uma cosmopolítica no Uneixi. Para este debate, remeto o leitor a Lopes (2023, p. 173-180; 593-598 *et passim*).

quem está descendo o rio. Esta formatação reflete a experiência histórica de deslocamento espacial de grupos Nadëb ao longo do século XX, à medida que se engajavam no sistema de aviamento na Bacia do Rio Negro (Lopes, 2023, p. 577). Adiante, descrevo esta movimentação.

Na representação, todo o rio é marcado por topônimos, sendo que predominam termos de origem portuguesa (ex.: Igarapé do Bitinha, Paraná da Piranha, Lago Pesqueiro) ou nheengatu (ex.: Acutinema, Mitamirim, Akutiboa) no baixo curso. Conforme se alcança o médio e o alto curso, os termos e expressões passam a ser registrados majoritariamente em nadëb (ex.: Wëew, Wisara, Sawiis Tamoo). Esta configuração espelha a própria história de ocupação do rio. A foz e as regiões a jusante foram majoritariamente habitadas por grupos arawak, “caboclos” e patrões com quem os Nadëb se relacionaram em diversos graus de intensidade ao longo do tempo. Já o alto curso é habitado historicamente pelos Nadëb. Os brancos se mantiveram afastados dos trechos a montante até meados da década de 1950 e, mesmo após, sua circulação permaneceu relativamente restrita.

Caminhos da tradução

Gostaria de abordar, agora, dois aspectos das escolhas metodológicas dos indígenas no processo de salvaguarda. O primeiro ponto notável é sua decisão em privilegiar os cursos de água e adotá-los enquanto estrutura da representação. Apesar de os Nadëb serem reconhecidos na região, e também na literatura especializada, por sua alta mobilidade por terra (Pozzobon, 1983), existem narrativas deste povo, que remetem provavelmente ao início do século XX, que descrevem navegações em “canoas de casca de pau”¹⁴. A partir da década de 1960, as relações com cursos fluviais de maior porte se intensificam, quando os Nadëb passam a abrir comunidades na beira do Uneuxi. Até então, seus grupos habitavam idealmente o interior da mata, nas cabeceiras de igarapés. A mudança é, em parte, fruto de uma transformação na relação entre indígenas e *mǟs* (termo empregado para designar os brancos), à medida que o sistema de aviamento avançava sobre o rio. Se até ali as relações com os brancos eram majoritariamente bélicas, o sistema patrão-freguês, em tese, permitiria aos Nadëb estabelecer relações menos perigosas com esses forasteiros, para obter mercadorias e ferramentas em troca de produtos extraídos da floresta. Inicialmente, entre as décadas de 1940 e 1950, famílias desceram o Alto Uneuxi para se estabelecerem próximos aos patrões, no Médio Rio Negro. Porém, a violência a que eram submetidos, as epidemias que proliferavam, e as dívidas que só aumentavam, resultaram em muitas mortes e sofrimento. Na virada da década de 1950 para 1960, algumas famílias decidem retornar para o alto curso, onde fundam uma nova comunidade, Roçado,

¹⁴ Tastevin (2014 [1923]) registra deslocamentos fluviais dos “Maku do Japurá”, termo pelo qual alguns grupos Nadëb foram historicamente referenciados, inclusive atravessando este rio, no final do século XIX.

na beira do rio, e a uma distância segura dos patrões e das epidemias. A nova configuração permitia que os Nadëb visualizassem qualquer forasteiro que subisse o rio, ao mesmo tempo que os mantinham visíveis aos patrões que almejassem negociar com os indígenas. Assim, a vinda para a beira era, em parte, uma estratégia de “amansamento” dos brancos (Albert; Ramos, 2002). Nas décadas seguintes o sistema de avimento se consolidou no Uneiuxi (permanecendo forte até a década de 1990) e Roçado cresceu, recebendo famílias que haviam permanecido no interior da floresta ou que continuaram, por um tempo, perto dos patrões.

Note-se, portanto, que todo esse processo é acompanhado por uma transformação no modo como os Nadëb lidavam com a questão de *ver e fazer ver*. Até então, permanecer no interior da mata dava aos Nadëb a vantagem de não serem vistos por potenciais inimigos, dentre eles os brancos, que assim estariam mais suscetíveis às expedições de assalto para obtenção de ferramentas e bens de consumo. Com a mudança para a beira do rio, *ser visto* passa a ser uma condição para potenciais alianças do grupo com forasteiros que poderiam lhes fornecer bens a partir de um outro tipo de relação, estruturada na forma patrão-freguês.

Voltando ao trabalho de salvaguarda que acompanhei, o segundo ponto a se destacar sobre a produção do mapa mental é a decisão, por parte dos Nadëb, por um registro mais extensivo do que intensivo do território que habitam, ao optar por varrer todo o curso do Uneiuxi, da foz à cabeceira, e boa parte de dois afluentes. Foram mapeados, em extensão, ao menos 280 km do curso do Uneiuxi e de dois tributários. Portanto, os Nadëb não focaram uma área restrita sobre a qual pudessem, por exemplo, se aprofundar no detalhamento de informações como o trajeto de caminhos de caça terrestre, a extensão de uma área específica de coleta, a localização exata de um sítio antigo no interior da mata etc.

Ou seja, ainda que extenso, o desenho produzido destaca-se pelo seu poder de síntese e sobriedade de elementos utilizados. A representação do “território Nadëb” se limita ao traçado, a lápis (apenas cor grafite), do rio principal e de alguns afluentes, de lagos, paranás, além da inserção dos nomes de localidades. Esta maneira de dispor as informações exige um conhecimento prévio por parte de um observador, o que diferencia a experiência de leitura/visualização do mapa conforme o repertório e a vivência que se tenha do espaço (e do tempo). Por exemplo, o registro que recebeu o nome “Lugar onde Puuw Nu atravessou” designa um local no baixo curso do rio cuja referência mais explícita é a um episódio descrito na narrativa de Kanang Hÿyh, quando o personagem Puuw Nu, após uma expedição de assalto aos balateiros na foz do rio, inicia sua caminhada de retorno para o Alto Uneiuxi. Neste local referenciado, o personagem atravessa o rio da margem direita para a esquerda. A segunda camada de informação é que, neste ponto do Uneiuxi, há um lajeado que só é visível no período de seca. Este lajeado é uma paragem para descanso dos Nadëb quando em viagem nessa época do ano e, no período de cheia, é uma área do rio que deve ser desviada, para que se evite danos às embarcações. Há, ainda, outra camada

de informação. Neste trecho do rio há, atualmente, um posto de vigilância da Funai. Portanto, o topônimo denota, para determinadas pessoas, tanto a conformação geofísica do espaço, como a memória individual e coletiva sobre ele e as relações práticas com o ambiente.

Assim, a densidade de significados presente na representação Nadëb não se reflete numa riqueza de elementos figurativos, tão presentes em mapas mentais indígenas que abordam a territorialidade e a governança territorial.¹⁵ A representação das relações territoriais tem o rio Uneuxi como eixo de representação e os topônimos como condensações de referências heteróclitas da “terra Nadëb” (*nadëb hëej n’aa*).

Este exemplo expõe uma característica do regime de visualidade Nadëb que está ligado, mais uma vez, à questão do que é dado a ver a outrem. Um índice no mapa revela diferentes informações conforme o grau de conhecimento que o observador tem do território. Esta lógica de representação que expõe um mínimo de elementos que emergem de um contexto mais abrangente de significados é própria da estética Nadëb. Por exemplo, em sua arte verbal (Lopes, 2023), é por meio dessa dinâmica que narrativas se entrelaçam, constituindo um sistema complexo de memória e significação de relações entre pessoas humanas e não humanas, no espaço e no tempo. Todo canto Nadëb possui/pertence a uma mito-história mais extensa e detalhada. De modo que o ouvinte de um canto que não conheça previamente sua narrativa terá uma compreensão limitada de seu conteúdo (podendo, inclusive, não o compreender).

Assim, poderíamos dizer que no mapa produzido pelos Nadëb, o contorno do rio e seus topônimos são como índices, antes do que ícones: o rio desenhado é um *caminho-território*, que guarda memórias e práticas inscritas no espaço (Santos-Granero, 1998). Tal estruturação também é perceptível no trabalho de marcação de coordenadas geográficas realizado no mesmo projeto. Foram registradas mais de 150 coordenadas ao longo do rio e seus afluentes. Em geral, as marcações eram realizadas dentro da própria canoa em que nos deslocávamos. Ao passarmos por uma área que os indígenas decidissem identificar, reduzíamos a velocidade de deslocamento ou parávamos momentaneamente a embarcação para efetuarmos a marcação no aparelho GPS. A preocupação do grupo não era com a exatidão da localização de um ponto geográfico porque, inclusive, as referências associadas àquela coordenada geralmente não eram sequer espacialmente coincidentes. De modo que uma marcação realizada no meio do rio reunia significados tão diversos como uma área de extração de sorva no interior da mata, uma paragem historicamente usada pelos Nadëb na beira do rio, o local de nascimento de

¹⁵ Para citar um exemplo próximo, veja-se a representação produzida pelo professor hupd’äh José Mateus Salustiano (FOIRN, 2021, p. 236), da comunidade de Santa Cruz do Cabari, no Médio Uaupés, que consta no PGTA Wasu. O mapa é colorido, possui a representação de elementos da paisagem como árvores e cursos d’água e apresenta uma legenda no próprio desenho com ícones representando “serra”, “igarapé”, “floresta-mato”, “caatinga”, “acampamento”, “caminho”, “comunidade”, “lugar sagrado”, “moy höd”.

alguém, um episódio de uma narrativa mítica, o início de um varadouro etc. Dessa maneira, seria mais correto conceber as coordenadas registradas não como pontos, mas como *nós*, no sentido dado por Ingold (2007): constituídos pelo emaranhamento de linhas que são histórias de vida humana e não humana distribuídas no espaço. Esta compreensão e construção do território Nadëb (*nadëb hëej n'aa*) está fortemente conectada a uma vivência construída pela mobilidade espacial que é própria deste povo.

ALIANÇAS E TRANSFORMAÇÕES

Proponho, agora, articular os modos de conceituação e representação do território tratados até aqui às relações e alianças que os Nadëb devem estabelecer com atores não indígenas no presente. Para isso, descrevo as dinâmicas que pude observar durante o processo de desenvolvimento do PGTA TI Uneiuxi (elaborado entre 2017 e 2022, publicado em 2024). Os PGTA são instrumentos estabelecidos pela Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental em Terras Indígenas (PNGATI), instaurada pelo Estado brasileiro em 2012, por meio do decreto 7747. Em linhas gerais, o objetivo da PNGATI é garantir e promover a proteção territorial e cultural indígena, aliada ao uso sustentável de recursos naturais, geração de renda e melhoria da qualidade de vida dos povos indígenas em seus territórios. Nesse sentido, os PGTA seriam instrumentos elaborados pelos próprios povos indígenas (por vezes em colaboração com parceiros indígenas e não indígenas) que organizam em um único documento conceitos, práticas e planos relacionados à vida em seu território. Geralmente, os documentos são construídos a partir de reuniões e oficinas temáticas coletivas. A extensão do processo varia conforme o contexto local.

Em julho de 2019, os moradores das aldeias Roçado e São Joaquim se reuniram nesta última comunidade para uma etapa de elaboração de seu PGTA. Aquele era um momento importante na recente história Nadëb porque era a primeira vez que algumas lideranças do movimento indígena do Rio Negro visitavam a aldeia.¹⁶ O objetivo geral do evento era promover um debate em torno da autogestão do território e avançar na elaboração do documento final. Ocorria, ainda, uma articulação interna aos próprios Nadëb que lidavam com o desafio de imaginar um território comum nos termos jurídico-administrativos definidos por uma política de

¹⁶ Estavam presentes famílias do Roçado e de São Joaquim, e também de outras aldeias Nadëb do Paraná do Boá-Boá. Entre os participantes não Nadëb, estavam, além de mim, os presidentes da FOIRN, da Associação das Comunidades Indígenas do Médio Rio Negro (ACIMRN), além de representantes do ISA e do Conselho Indigenista Missionário (CIMI).

Estado. No encerramento do encontro, Saulo, importante líder Nadëb, proferiu um discurso em que apresentou uma síntese histórica da delimitação da “área Nadëb” e das alianças necessárias para sua efetivação. Reproduzo parte de sua fala:

Em 1968 não tinha [tanto] povo como tem agora.¹⁷ Em 1968 nem vocês existiam, quando chegou Gilberto da Funai, no Roçado.¹⁸ Ele me chamou. O tuxaua era o meu sogro, ele não sabia falar nada [em português]. Chamou eu aqui. [...] Não era Funai, era SPI.¹⁹ Chamou nós dois [líder Nadëb e o sogro]. [...] Ia passando pessoa [forasteira] carregando sova, naquela época cortavam sova [em nossa terra], trabalhando sova. Ele disse: ‘Por que vocês deixam esses *mǟs*, esses brancos? Por que vocês deixam ele entrar na área de vocês? Daqui mais tarde vocês vão ficar pobres! E seu povo vai pedir comida e o branco não vai dar pra eles’ [...] Então ele disse assim: ‘Daqui mais tarde eles vão tirar tudo que é riqueza de vocês. Você não vão ter nada, vocês que são filhos da terra, que nasceu na terra, se criou na terra’, diz Gilberto. [...] ‘Tem a lei hoje’, ele disse, ‘tem a lei criada no país. Daqui mais tarde nós vamos fazer todo esse trabalho. Funai vai fazer levantamento da área de vocês. Não é agora’. Aquilo foi, mas custou isso aí [...] Então hoje vocês [Nadëb] tem ajuda do pessoal [parceiros não Nadëb], povo tá crescendo. Mais tarde, do Uneixi pra cá [Japurá] vai ser cidade dos Nadëb. [...] O pessoal de Jataí [aldeia na TI Paraná do Boá-Boá], isso aí tudinho se juntando para aqui. [...] Hoje o povo tá crescendo, como ele falou mesmo. [...] E agora, olha aí. Por que tá dessa maneira?²⁰ [Porque] Eu me virei um bocado. Esse velhinho era novo naquele tempo (trecho do discurso de líder Nadëb, em português, durante reunião pública na aldeia de São Joaquim em uma das etapas de elaboração do PGTA TI Uneixi, julho de 2019).

Em seu discurso, o líder indígena abordou relações construídas em torno da “área Nadëb” que resultaram em sua delimitação e proporcionaram conquistas que Saulo entende terem melhorado a vida de seu povo. Para descrever esse processo, sua fala esteve focada em alguns elementos. Por um lado, reservou ao protagonismo Nadëb (e particularmente a si mesmo) uma força incontestável. Por outro, o líder indígena ressaltou a importância das relações construídas com certos *mǟs* (que não os patrões), desde a década de 1960. Saulo localiza, portanto, o início de seu envolvimento na luta pela demarcação da terra a partir do encontro com o sertanista. Sua fala é semelhante à de outras lideranças indígenas envolvidas na reivindicação de demarcação territorial. Davi Kopenawa (Kopenawa; Albert, 2015), por exemplo, narra seu engajamento na

¹⁷ O líder Nadëb se refere ao grande decréscimo populacional Nadëb ao longo do século XX que está relacionado principalmente a epidemias e à violência característica do sistema de aviamento difundido na região (Meira, 2018). Este cenário começou a mudar principalmente a partir dos anos 1990 e, atualmente, sua população está crescendo (Lopes, 2023).

¹⁸ Provavelmente, o sertanista a quem o líder Nadëb se refere é Gilberto Pinto Figueiredo Costa, que, em 1967, era o chefe da Primeira Inspetoria Regional do Serviço de Proteção aos Índios (SPI).

¹⁹ Oficialmente, o SPI operou de 1910 a 1967, quando foi substituído pela Funai.

²⁰ O líder Nadëb se refere às terras demarcadas, ao crescimento do povo Nadëb e à elaboração do PGTA TI Uneixi.

luta pela delimitação da terra yanomami a partir de situação semelhante. O xamã descreve seus diálogos com funcionários da Funai e novos aliados da Comissão Pró-Yanomami, no início da década de 1980, como um momento em que compreendeu a necessidade de sair de seu território para expor aos brancos a violência dos garimpeiros à qual eles e a floresta estavam sendo submetidos. Também o líder Nadëb faria, a partir da década de 1980, viagens para Brasília para reivindicar a demarcação do território de seu povo.

Gostaria de destacar ainda dois pontos da fala acima reproduzida. O primeiro se refere à associação que o líder indígena estabeleceu entre o crescimento da população e das aldeias Nadëb e as cidades dos *mǟs*. Ouvi comparações semelhantes de outros interlocutores ao longo de nosso convívio. Compreendo que estas são associações construídas pelos Nadëb para conotar a melhoria das condições materiais de sua vida após a demarcação territorial e o fim das relações com os patrões e, talvez ainda mais importante, para ressaltar (*e tornar visível para outrem*) o crescimento de sua população e a extensão da terra que habitam. Note-se que para que esta condição seja alcançada, o líder nadëb estabeleceu uma relação direta com a disponibilidade de recursos do território.

Isto nos leva ao segundo ponto que gostaria de abordar: no diálogo com o Estado e outros atores, o discurso indígena atual associa uma dimensão da vida do povo Nadëb à *riqueza de sua terra*, que, nestes termos, passa a ser apresentada também como uma fonte de recursos naturais. Em outras reuniões públicas que pude participar em torno dos processos que venho analisando neste texto, ouvi Saulo e outras lideranças destacarem que os recursos da floresta e dos rios devem ser protegidos contra as investidas dos brancos, que agora são associados à pobreza de um mundo exaurido de recursos. Nesta mesma reunião, Omar, outro líder Nadëb, disse em língua nadëb para seus parentes:

Tudo é terra dos Nadëb, eles não são pobres. [...] *Mǟs* quer sua terra, e depois? Não tem mais terra. [...] Tem de tudo na terra dos Nadëb. Lagos, peixes, tem caça, tudo. Vejam vocês o que acontece com o dinheiro. Às vezes, você vai na cidade, você leva R\$ 2 mil, R\$ 3 mil, não dura nem uma semana. Acaba! O dinheiro acaba! A nossa terra não acaba! (trecho do discurso de líder Nadëb, em língua Nadëb, durante reunião pública na aldeia de São Joaquim em uma das etapas de elaboração do PGTA TI Uneiuxi, julho de 2019. Transcrição e tradução nossa).

Deve-se ressaltar que a luta indígena por direitos territoriais integra uma cosmopolítica abrangente. É também Kopenawa que explica que para além dos aliados que lhes orientaram sobre o processo jurídico-administrativo de demarcação do território, foram os *xapiri*, seus espíritos auxiliares, que lhe abriram os olhos sobre a importância dos Yanomami protegerem a terra em que vivem contra os brancos forasteiros, que ao contrário dos indígenas, não têm nenhuma sabedoria sobre a floresta e, assim, devastam todas as suas árvores e rios: “foi assim que, com os espíritos, comprehendi que a floresta não é infinita como eu pensava... Agora sei

que se os brancos continuarem avançando, vão fazê-la desaparecer depressa” (Kopenawa & Albert, 2019, p. 330).

Assim, se o esquema histórico das relações espacializadas no século XX localizavam a riqueza material a jusante do Uneiuxi – onde estavam os centros urbanos e os patrões do sistema de avimento difundido na região (Meira, 2018) –, argumentos atuais dos líderes Nadëb ressaltam que os indígenas habitam uma *terra rica de recursos* que, por sua vez, são manejados pelos indígenas com uma sabedoria compartilhada por seus antepassados. Em sua luta por direitos relacionado à terra, os Nadëb, ao lidarem com o processo de regularização fundiária das TIs, constroem um discurso complexo sobre a sua experiência de habitar o Alto Uneiuxi: práticas relacionadas à subsistência como caça, coleta e cultivo, consideradas (desde o mito cosmogônico) como um trabalho árduo (condição que, por sua vez, seria fruto de um equívoco de dois irmãos demiurgo quando estes chamaram diferentes gerações de humanos para povoar o mundo)²¹ passam a ser tratados como um modo de vida tradicional a ser valorizado pelo Estado. Nesta abordagem dos indígenas o manejo tradicional de recursos naturais, portanto, está associado à proteção de um espaço específico (“nossa terra”).

O discurso político Nadëb contemporâneo inverte o mito cosmogônico ainda em outro ponto, ao colocar nas mãos dos indígenas a possibilidade de uma melhoria de vida no futuro. Se, no tempo mítico, os irmãos demiurgo Ee T'aah Paah erroneamente chamaram os brancos (donos das mercadorias e ferramentas) para povoar o mundo (a jusante do Uneiuxi), gerando uma dependência material dos indígenas, agora são os Nadëb que habitam uma terra rica de recursos (a montante do Uneiuxi) e detêm os conhecimentos para manejá-la.

Luis Cayón (2014, p. 5), ao descrever a experiência de elaboração dos “Planos de Vida” indígenas na Colômbia, relata como os “indígenas usam e ressignificam conceitos cosmológicos para negociar suas realidades com os Estados, elaborar suas próprias traduções e compreensões sobre eles”.²² Ao analisar as elaborações acima sobre o conceito de “nossa terra” pelos Nadëb, é possível perceber movimento semelhante.

Proteção territorial e “cultura misturada”

O primeiro registro oficial relacionado à regularização fundiária do território Nadëb data de 1982, quando foi realizado o levantamento de campo por um Grupo Técnico instituído por

21 A etnologia indígena está repleta de exemplos de narrativas cosmogônicas que apresentam o motivo da “má escolha” dos indígenas que, ao surgirem no plano terrestre, optam pelo caminho árduo do trabalho e das restrições materiais em detrimento do domínio sobre mercadorias e ferramentas, que, então, são destinadas aos “brancos”. Como enfatiza Cunha (2009, p. 130), trata-se de uma teoria política indígena própria, que guarda “[...] a ideia significante de que os índios são agentes de sua própria história”.

22 O nome técnico para o documento empregado pelo Estado colombiano é Plano de Ordenamento Territorial.

portaria da Funai. A homologação da TI Uneixi se deu apenas em 11 de dezembro de 1998. Contudo, em maio daquele ano, quando a Funai dava início aos trabalhos de demarcação física da área, os Nadëb identificaram um erro relacionado aos limites do território e reivindicaram, por carta, a correção. Poucos dias depois, ainda em maio de 1998, o órgão indigenista expediu o Ofício nº 422/DAF, em que “o então Diretor de Assuntos Fundiários da Funai se compromete com o líder Nadëb em proceder à revisão dos limites da terra indígena Uneixi, à luz do Decreto nº 1775/96, ‘num prazo mínimo de seis meses’” (Funai/PPTAL, 2010, p. 22). Três anos depois a revisão ainda não havia ocorrido, e o povo Nadëb encaminhou outra missiva endereçada ao presidente da Funai, cobrando o compromisso firmado pela DAF/Funai. Transcrevo um trecho do documento:

Não aceitamos o limite da nossa terra no lado sul. Não podemos deixar ficar de fora a nossa *melhor Terra Alta*. É nesse pedaço que estamos perdendo, onde sempre caçamos, pescamos e tem muita castanha. É também onde está nosso varador para visitar nossos parentes do Boá-Boá. Foi nesta terra que meu pai, o tuchaua [...] foi morto a tiro de espingarda pelo pessoal da seringa. Sr. Presidente eu e meu povo somente vai aceitar o início dos Trabalhos do pessoal da demarcação se nós recebermos uma carta oficial da Funai de Brasília dizendo que vão atender bem depressa a solução do limite sul. [...] É a sobrevivência do meu povo. Nós não vamos perder esse pedaço” (carta endereçada à Funai-Brasília 7/5/1998, assinada por líder Nadëb, grifo nosso).

A leitura da carta revela em que termos se dá o embate político do ponto de vista do líder Nadëb. A expressão “nossa terra”, central para seu argumento, condensa diferentes aspectos do território reivindicado. O trecho em destaque começa por ressaltar que esta é uma área de habitação histórica (“onde sempre caçamos, pescamos e tem muita castanha”), relacionada às dinâmicas de mobilidade socioespaciais tradicionais (“onde está nosso varador para visitar nossos parentes do Boá-Boá”). O líder indígena chama atenção, ainda, para a violência dos seringueiros, que mataram seu pai neste mesmo local na década de 1950. Finalmente, ele destaca que o trecho reivindicado seria a “*melhor Terra Alta*” no interflúvio Alto Uneixi-Japurá, ou seja, não inundável, propícia para a subsistência de seu povo. Portanto, ao lidar com conceitos como “limites de terra” no trato com o Estado, o líder Nadëb contrapõe aspectos dos modos de vida e cultura “tradicionais” indígenas às ameaças e violência históricas dos brancos invasores.²³ Esse discurso sobre o espaço se desdobra numa temporalidade que aponta, mais uma vez, para o futuro: a garantia de uma área (e de seus recursos) que possibilite a vida das próximas gerações de um povo (aqui concebido como unidade étnica).

Os elementos elencados na carta explicitam aspectos fundamentais da territorialidade

²³ O processo de homologação da revisão de limites da TI Uneixi se estendeu, ainda, por muito tempo. A declaração da TI (com a incorporação da área reivindicada) se deu pela Portaria n. 2.360 - 18/12/2006. A TI Uneixi foi homologada apenas em 28/04/2023, pelo atual governo Lula.

Nadëb que, neste ponto, se assemelha ao contexto de outros povos ameríndios. Zanotti (2016), por exemplo, ao analisar a relação dos Mebêngrokê-Kayapó, cujas TIs estão localizadas entre o Pará e o Mato-Grosso, afirma que sua luta por terra, historicamente ameaçada pelo agronegócio, é também uma luta pela manutenção de um território vivo, entrelaçado a elementos culturais específicos e associado às relações adequadas estabelecidas com seres não humanos que também formam aquele lugar (Zanotti, 2016). Notemos ainda que em sua carta o líder Nadëb associa, em especial, a proteção territorial às práticas tradicionais de alimentação (caça, pesca, coleta de castanha, área para cultivo), algo também empreendido pelos Kayapó. Como diria Zanotti, em contextos de ameaças advindas das transformações em larga escala no uso da terra, a manutenção de hábitos alimentares locais são importantes não apenas para garantir a soberania alimentar de determinado grupo, mas para a própria configuração daquele território enquanto seu lar. Para a autora, a prática tradicional de produção e consumo de alimentos de um povo “*is not just about nutrition but also about making indigenous territorialities*” (Zanotti, 2016, p. 131). Se as ameaças que os Kayapó e os Nadëb enfrentam são distintas em certos aspectos (por exemplo, pecuária e monocultura entre os primeiros, garimpo e pesca ilegal entre os segundos), ambos compreendem a manutenção de suas práticas tradicionais de subsistência enquanto elementos constituintes de sua territorialidade e, consequentemente, de fortalecimento territorial.

Notemos, ainda, que em sua missiva, o líder Nadëb chama atenção para os varadouros que se entrelaçam no espaço e seu papel fundamental para que ocorram visitas e festas entre parentes e aliados, quando os grupos compartilham entre si os alimentos cultivados e coletados, bem como caças e pescados. Com este argumento, o líder Nadëb está ressaltando práticas de convivialidade e troca que produzem a vida e o próprio território (Zanotti, 2016). Outro exemplo notório de saberes tradicionais indígenas associados ao cuidado mais amplo com o espaço habitado também ocorre na Bacia do Rio Negro. Emperaire e Peroni (2007) destacam como a troca de manivas entre as mulheres de determinados grupos arawak e tukano oriental criam redes de circulação que geram e mantêm uma grande variedade de espécies. Tal heterogeneidade configura uma resistência diferenciada ao ataque de predadores e pragas, além de garantir a colheita por longos períodos (2007, p. 765). Para além dos aspectos relacionados à produção, a manutenção desta diversidade está intrinsecamente associada ao arcabouço mítico desses grupos.²⁴

Durante os anos 1980 e 1990, portanto, o diálogo dos Nadëb com certos atores não indígenas trouxe possibilidades efetivas de garantias legais para uma existência com/contra o Estado. Voltamos à cena que descrevi agora há pouco, quando o líder Omar proferiu uma fala

²⁴ Em 2019, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) reconheceu o Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro como patrimônio cultural brasileiro, tendo o cultivo da mandioca como elemento estruturante (IPHAN, 2019).

pública durante a reunião do PGTA, em 2019. Omar, em certo momento, voltou-se para os representantes das instituições ali presentes e deu início a uma fala em que avaliava as relações históricas entre os Nadëb e os brancos. Ele começou por citar meu convívio com seu povo durante minha pesquisa de doutorado e minha participação no processo de elaboração do PGTA e expandiu sua fala para outros atores:

Primeira coisa que nós dissemos pra ele [...], ‘tem antropólogo que vem que é contra [aquilo] que a gente quer seguir’, [...] tu sabe muito bem que nós somos evangélicos’, eu sempre falo isso, sempre vou falar. *Hoje o povo Nadëb vive uma cultura transformada* [...] E graças também àqueles que vieram na frente de vocês. Assim, pela permissão da Funai, [devo] dizer isso: [...] os missionários [...] vieram também com permissão da Funai. Então fizeram o trabalho porque a Funai permitiu. Tô dizendo aqui, não vai ser só parceiro FOIRN, só parceiro Funai, só parceiro ISA, só parceiro antropólogo, *mas vai vir outros parceiros também porque a gente quer construir com os parceiros*. Aquelas pessoas que a gente acha que são certas a gente quer trazer pra fazer e encaminhar os nossos projetos (trecho do discurso de líder Nadëb, em língua portuguesa, durante reunião pública na aldeia de São Joaquim em uma das etapas de elaboração do PGTA TI Uneixi, julho de 2019, grifo nosso).

Ao falar sobre a “cultura transformada”, o líder Nadëb rechaçava qualquer purismo que eventualmente algum parceiro pudesse sustentar. Omar respondia, em sua fala pública, as críticas que os Nadëb ouvem recorrentemente por terem se convertido ao evangelismo na virada do século XX para o XXI, chamando atenção para o fato de que a chegada dos missionários em Terra Indígena foi realizada com consentimento, e até incentivo, da Funai. Assim, o líder Nadëb destacava a posição paradoxal do Estado, que, se em políticas públicas como a PNGATI “cobra” dos indígenas a valorização da “cultura tradicional”, em diferentes momentos estimula o contato com os brancos, que desencadeia transformações em sua “cultura”. Omar destacou que, dentre estas transformações, está o próprio conhecimento que os indígenas adquiriram sobre seus direitos. Direitos que, por sua vez, lhes asseguram, justamente, a possibilidade de se “transformarem” conforme o que julgam ser melhor para si. Por exemplo, se converterem ao evangelismo. Finalmente, o líder indígena endereçou a discussão aos diferentes “parceiros”, tanto os que “vieram na frente” – servidores da Funai e os missionários – como aqueles que estavam envolvidos na elaboração do PGTA. Neste ponto, é interessante perceber que, ao mesmo tempo que Omar valorizava os aliados, se afastava das controvérsias existentes entre os próprios (do tipo missionários versus antropólogos; Estado versus Igreja; etc.). Do ponto de vista indígena, “aqueles pessoas que a gente acha que são certas a gente quer trazer para fazer e encaminhar os nossos projetos”. “Ser certo”, neste caso, significa não julgar a “cultura transformada” e estar disposto a trabalhar junto na proteção de seu território, sem “abandonar” os Nadëb.

A fala sobre a “cultura transformada” Nadëb nos remete ao tema clássico da “abertura

ao outro”, característica dos povos ameríndios (Lévi-Strauss, 1993). Assim, a afirmação do líder Nadëb encontra eco em outros contextos em que noções como identidade e cultura são mobilizadas na arena política de relações com os brancos. Gow (1991, 2003), por exemplo, analisa o “fenômeno ex-Cocama” na Amazônia Peruana no fim do século XX, em que grupos se identificam a meio caminho entre seus ancestrais, os “povos tribais” Cocama, e os estrangeiros que chegaram desde a invasão europeia. Para o autor, tal situação está inserida em um “[...] processo contínuo e uniforme de transformação do Outro no Eu que data, [...] de pelo menos quinhentos anos, e é muito provavelmente bem mais antigo” (Gow, 2003, p. 75).

Há, por fim, um aspecto a ser considerado nesta complexa relação dos indígenas com a terra, as transformações advindas do contato com os *mǟs*, e as traduções que devem fazer sobre sua relação com o território. Como venho sugerindo, um dos aspectos centrais nesta comunicação diz respeito ao modo como os indígenas pretendem se fazer vistos e o que almejam mostrar para outrem. Há um elo sutil entre a abertura da aldeia na beira do Alto Uneuxi promovida em 1960, o trabalho de salvaguarda que analisei neste artigo e a fala do líder Nadëb sobre a grande cidade indígena durante uma etapa de construção do PGTA: os Nadëb querem aumentar seu povo e terem visibilidade. Chegamos ao último ponto deste artigo, a política implícita à transposição de aspectos da territorialidade para suportes de imagem.

(NÃO) VER E FAZER (NÃO) VER

As discussões anteriores demonstram que, na dinâmica de contato com o outro, uma questão para os Nadëb não é simplesmente serem vistos – dado que a relação com a alteridade é almejada –, mas quando e como serem vistos. Ainda, em certos casos, “[...] é preciso ver para não ser visto” como lembra Viveiros de Castro (2011, p. 900), retomando um tema pan-ameríndio relacionado à caça. Nesse sentido, é produtivo justapor a análise sobre a representação indígena do território ao contexto de invasão que descrevi no início do texto.

Assim como o vazio demográfico amazônico é um argumento falacioso, que historicamente trouxe consequências nefastas para os povos indígenas, as imagens de satélite que mostram uma imensidão verde da floresta podem ser usadas para esconder, omitir ou desconsiderar a vida (e a violência à vida), humana e não humana. Aqui, o debate se desenvolve em torno da qualidade, circulação e acessibilidade de informações. Em um artigo intitulado Índice de Miopia, Cançado e Marquez (2009, p. 544-545) ressaltam as implicações geopolíticas de tais questões quando consideramos plataformas como o Google Earth.

O olhar vertical de aviões e de satélites que conformam a plataforma Google Earth produz um mosaico desigual do mundo. Não porque o mundo seja naturalmente diverso, mas exatamente porque ele é desigual em oportunidades e divergente em interesses. Há, portanto, lugares que se apresentam com visão mais limitada do que outros e imagens destes com menor definição. Ou sem definição alguma. Manchas imprecisas e borões coloridos em alguns lugares contrastam com imagens nítidas e situações cotidianas impressionantemente congeladas em outros. [...] a cartografia resultante não só revela como reforça o crescente distanciamento entre o centro e a periferia do mundo.

O interflúvio Japurá-Negro (e sua imagem disponível em plataformas digitais) poderia ser tomado como exemplo de uma espacialidade que os autores posicionariam na “periferia do poder”, tendo em vista a geopolítica global. Se as ameaças históricas (e suas transformações) aos Nadëb e ao seu território tradicional continuam a compor a política regional, como apontei no início do texto, as situações que descrevi ao longo do artigo demonstram que uma das camadas do problema se estrutura na dimensão visual. Voltemos à imagem que abre este artigo: a representação do interflúvio Japurá-Negro no Google Maps que um interlocutor Nadëb me enviou. É visível uma pequena área esbranquiçada, de difícil identificação, em meio a uma mancha verde (a mata). Meu interlocutor, ao me contatar, me pedia um auxílio específico: “a gente quer ver essa imagem”. Ou seja, o que ele observava ali era menos que uma imagem, era uma aparência, a superfície de algo mais complexo. Meu interlocutor buscava uma figura detalhada do território, representação que ele sabe existir para outros, mas que a ele não é permitido enxergar.

Em contraste com essa cegueira induzida, os Nadëb sofrem atualmente a ameaça e os efeitos de um olhar panóptico. Eles afirmam que há uma vigilância aérea frequente de suas terras – feita por aviões, satélites e aparelhos – que traz consequências diretas para sua vida. Desde 2021, por exemplo, eles relatam que *drones* sobrevoam suas aldeias, a menos de 10 m de altura. Até o momento desconhecem quem manuseia o equipamento e para quê. Outro exemplo: ainda em 2018, testemunhei uma ação do Exército, que entrou nas Terras Indígenas Nadëb sem aviso prévio. Os militares iam em direção a um varadouro Nadëb, supostamente em busca de invasores. Mais tarde, algumas pessoas me disseram que o deslocamento de uma grande quantidade de famílias Nadëb, nos últimos dias, para uma festa da qual participáramos, teria sido monitorada pelos militares, por satélite, e tomada equivocadamente como indício de invasores no interflúvio. Os exemplos contrastam com a situação relatada no início do texto e evidenciam a disparidade sobre o controle e o poder sobre índices que fazem existir o território habitado para além da espacialidade vivida.

Assim, o embate no e pelo território se dá também na e pelas imagens desse território. “Este, em suma, seria o verdadeiro sentido da inquietação ameríndia quanto ao que se esconde por detrás das aparências. As aparências enganam porque não se pode jamais ter certeza de qual

é o ponto de vista dominante, isto é, qual é o mundo em vigor quando se interage com o Outro” (Viveiros de Castro, 2011, p. 904). As palavras de Viveiros de Castro parecem ganhar mais uma camada de sentido quando transpostas para as imagens de satélite e *drones* que circulam entre atores tão diversos como Forças Armadas e garimpeiros.

Assim, um problema político para os Nadëb no presente gira em torno da qualificação e circulação das imagens e informações topográficas de seu território – quem as registra, quais informações estão disponíveis, para quem elas são produzidas e como podem ser visualizadas. Do ponto de vista indígena, qualificar certas informações e imagens em contraposição às “manchas” do Google Maps é uma maneira de se mostrar e, portanto, de fazer frente às ameaças. Se a cartografia moderna, a princípio, contrasta com a experiência vivida do habitante (Ingold, 2007), ela pode ser, como vimos, uma ferramenta habitada e expandida pela perspectiva indígena (Hugh-Jones, 2012) e também pela sua apropriação da linguagem digital.²⁵ Confrontados com a possibilidade de alcançar e mobilizar aliados para a proteção de seu território, os Nadëb optaram por realizar traduções de sua vivência nos termos de uma boa comunicação com o Estado e com atores não Nadëb. Para isso, elegeram os rios enquanto epítomes do espaço-tempo que habitam. Portanto, se os cursos d’água historicamente são disputados com estrangeiros, são eles, também, signos para estabelecer conexões, sempre parciais, com os brancos.

O trabalho de salvaguarda de “modos de fazer caminho”, a elaboração do PGTA TI Uneiuxi e a ordenação pesqueira do Tucunaré são exemplos de como a “cultura indígena”, constantemente em transformação (Gow, 2003), pode ser mobilizada e se apresentar como um dos modos mais efetivos encontrados pelos Nadëb para enfrentar as ameaças atuais. A questão obviamente é complexa, porque, como a história mostra, se fazer visto é não só apreender o outro e sua perspectiva, mas também se expor. Há informações que os Nadëb preferem manter em sigilo para sua própria segurança. Este foi um dos pontos sensíveis que tivemos de enfrentar durante o trabalho de salvaguarda. Qual deveria ser o grau de sigilo das informações depositadas no Museu do Índio? Seriam públicas, acessíveis somente por pesquisadores, ou disponíveis exclusivamente para os próprios indígenas? Na maioria dos casos, as informações foram mantidas em sigilo máximo. Mas, ainda cabe a pergunta, o que significa uma salvaguarda “sigilosa”? Do ponto de vista Nadëb, qual o sentido, e qual o resultado efetivo, de se manter um mapa mental desenhado, narrativas traduzidas, ou coordenadas geográficas a milhares de quilômetros de distância, se nenhum *mǟs* poderá *ver* que o interflúvio Japurá-Negro é habitado pelos Nadëb? As questões seguem em aberto, mas um modo de abordá-las parte da compreensão

²⁵ Atualmente, surgem experiências nesse sentido, como aplicativos para celular que podem ser utilizados pelos próprios indígenas para monitorar e georreferenciar o território. Um exemplo é o “Alerta Clima Indígena”, desenvolvido pelo IPAM, em parceria com outras organizações. Seu objetivo é ampliar a difusão de informações sobre incêndios, desmatamento e chuvas nas Terras Indígenas amazônicas.

de que uma dimensão da política indígena do/no território se dá nos próprios regimes de visualidade e visibilidade que a formam e são formadas por ela mesma. Continuamos lidando com variações e transformações de um mesmo tema: (não) ver e fazer (não) ver.

REFERÊNCIAS

1. ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida (org.). **Pacificando o Branco:** Cosmologias do contato no Norte Amazônico. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial, 2002.
2. ANDRELLO, Geraldo. **Iauaretê:** transformações sociais e cotidiano no rio Uaupés (alto rio Negro / Amazonas). 2004. Tese (Doutorado em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.
3. CANÇADO, Wellington; MARQUEZ, Renata. Índice de miopia. In: FIRMINO, Rodrigo; BRUNO, Fernanda; KANASHIRO, Marta (org.). **Vigilância, Segurança e Controle Social na América Latina.** Curitiba: Editora Sulina, 2010. p. 538-564.
4. CAYÓN, Luis. Planos de vida e Manejo do mundo. Cosmopolítica do desenvolvimento indígena na Amazônia colombiana. **Interethnic@:** Revista de Estudos em Relações Interétnicas, Brasília, v. 18, n. 1, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.26512/interethnica.v18i1.15371>. Acesso em: 19 jun. 2025.
5. CUNHA, Manuela Carneiro da. Por uma história indígena e do indigenismo. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas.** São Paulo: Cosac Naify, 2009. p. 125-131.
6. EMPERAIRE, Laure; PERONI, Nivaldo. Traditional Management of Agrobiodiversity in Brazil: A Case Study of Manioc. **Human Ecology**, [s. l.], v. 35, p. 761–68, 2007.
7. EPPS, Patience; BOLAÑOS, Katherine. Reconsidering the Makú Language Family of Northwest Amazonia. **International Journal of American Linguistics**, Chicago, v. 83, n. 3, p. 467-509, 2017. Disponível em: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/epdf/10.1086/691586>. Acesso em: 19 jun. 2025.
8. FAULHABER, Priscila. **O lago dos espelhos:** um estudo antropológico das concepções de fronteira a partir do movimento dos índios em Tefé/AM. 1992. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1992.
9. FEDERAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DO RIO NEGRO. **Plano de gestão Indígena do Alto e Médio Rio Negro:** PGTA Wasu. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 2021.
10. FEDERAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DO RIO NEGRO. **Plano de gestão territorial e ambiental:** Terra Indígena Uneixi. São Gabriel da Cachoeira:

FOIRN, 2024.

11. FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. **Anuário Brasileiro de Segurança Pública - 2022**. São Paulo: FBSP, 2022.
12. FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS. Projeto Integrado de Proteção e às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal. **Coletânea de Documentos da Terra Indígena Uneixi**, 2010.
13. GOW, Peter. **Of Mixed Blood**: Kinship and History in Peruvian Amazonia. Oxford: Clarendon Press, 1991.
14. GOW, Peter. Ex-cocama: identidades em transformação na Amazônia peruana. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 57-79, 2003.
15. HUGH-JONES, Stephen. Escrita nas pedras, escrita no papel: (Noroeste da Amazônia). In: FAUSTO, Carlos; SEVERI, Carlos (org.). **Palavras em imagens**: Escritas, corpos e memórias. Marseille: OpenEdition Press, 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/books.oep.1274>. Acesso em: 23 jun. 2025.
16. INGOLD, Tim. **Lines – a brief history**. Abingdon: Routledge, 2007.
17. INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Sistema agrícola tradicional do Rio Negro**. Brasília: IPHAN 2019.
18. KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: Palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
19. LÉVI-STRAUSS, Claude. **História de Lince**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
20. LOPES, Nian Pissolati. **Nomes da Transformação**: Os Nadëb e os outros no Alto Uneixi. 2023. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1983. Disponível em: <http://objdig.ufrj.br/72/teses/949690.pdf>. Acesso em: 23 jun. 2025.
21. MACHADO, Lia Osório. Limites e Fronteiras: da Alta Diplomacia aos Circuitos da Ilegalidade. **Revista Território**, Rio de Janeiro, ano V, n. 8, p. 7-23, 2000.
22. MEIRA, Márcio. **A persistência do Aviamento**: Colonialismo e história indígena no Noroeste Amazônico. São Carlos: EdUFScar, 2018.
23. MONTEIRO, Lirian Ribeiro; MCCALLUM, Cecília Anne. A noção de “bem viver” Hupd’äh em seu território. **Mundo Amazônico**, v. 4, p. 31-56, 2013. Disponível em: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/imanimundo/article/view/34838/0>. Acesso em: 19 jun. 2025.
24. PINEDA, Roberto. **Historia Oral y Proceso Esclavista en el Caquetá**. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales.1985.

25. PORRO, Antonio. **O povo das águas**: ensaios de etno-história amazônica. Petrópolis: Vozes, 1995.
26. POZZOBON, Jorge. **Isolamento e endogamia**: observações sobre a organização social dos índios Maku. 1983. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1983.
27. REID, Howard. **Some aspects of movement, growth and change among the Hupdu Maku indians of Brazil**. 1979. Tese (PhD em Antropologia) – University of Cambridge, Cambridge, 1979.
28. SANTOS-GRANERO, Fernando. Writing history into the landscape: space, myth, and ritual in contemporary Amazônia. **American Ethnologist**, [s. l.], v. 25, n. 2, p. 128-148, 1998.
29. SOUZA, Márcio. **Amazônia Indígena**. Rio de Janeiro: Record, 2015.
30. SWEET, David Graham. **A rich realm of nature destroyed**: the middle Amazon Valley, 1640-1750. Madison: University of Wisconsin, 1974.
31. TASTEVIN, Constant. Os Makú do Japurá. In: FAULHABER, Priscila; MONSERRAT, Ruth. **Tastevin e a etnografia indígena**. Coletânea de traduções de textos produzidos em Tefé (AM). Rio de Janeiro: Museu do Índio: FUNAI, 2014. [1923]. p. 79-89
32. TAUSSIG, Michael. **Shamanism, colonialism, and the wild man**: a study in terror and healing. Chicago: University of Chicago Press, 1986.
33. VIDAL, Silvia. **Reconstrucción de los procesos de etnogénesis y de la reproducción social entre los Baré de Río Negro (Siglos XVI-XVIII)**. 1993. Tese (Doutorado em Antropologia) – Centro de Estudios Avanzados, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, Caracas, 1993.
34. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O medo dos outros. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 54, n. 2, 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2011.39650>. Acesso em: 19 jun. 2025.
35. ZANOTTI, Laura. **Radical Territories in the Brazilian Amazon**: The Kayapó's Fight for Just Livelihoods. Tucson: The University of Arizona Press, 2016.

Nian Pissolati Lopes

Doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Membro do Grupo de Pesquisa Laboratório de Antropologia da Arte, Ritual e Memória da mesma instituição. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5818-1084>. E-mail: nianpl@gmail.com