

# **Trincheiras de uma guerra cosmopolítica: o Protocolo de Consulta Mura de Autazes e Careiro da Várzea, Amazonas<sup>1</sup>**

*Bruno Walter Caporrino (PPGAS – Ufam)*

## **Singrando o rio das multitudes até a tormenta do malencontro**

Hábeis navegadores, os Mura dispersavam-se por lagos, rios e paranás, das bacias do Purus e do Rio Negro (von Spix, Johann Baptist; von Martius 1981) à confluência das bacias do Amazonas e do Madeira, quando, no século XVI, a agência colonial os encontrou de maneira mais ostensiva e violenta. Navegadores exímios, sendo considerados por cronistas como argonautas do Madeira (Amoroso e dos Santos 2013; Amoroso 1998; Marta Rosa; Amoroso 1991; Amoroso 1992), fugiam das pressões pelas vias fluviais.

O objetivo da empreitada colonial era realizar “reduções” a fim de centralizar e sedentarizar sua ocupação e, assim, exercer controle e domínio sobre os diversos grupos locais que se espalhavam por rios, lagos e paranás em uma ocupação dinâmica que era considerada empecilho ao projeto colonial.

A princípio, os Mura aceitavam submeter-se aos movimentos de centralização de sua dispersa ocupação a fim de locupletar-se com bens que lhes eram prometidos pelos não-índios, cedendo em parte ao assédio das reduções e aceitando por períodos curtos os “descimentos”. Todavia, as condições a que esses assentamentos os submetiam agrediam seus anseios ao ameaçar a tendência Mura a realizar os movimentos pelo território responsáveis pela sua realização sociopolítica, como por exemplo os movimentos que engendram o surgimento das aldeias Mura (Amoroso, 1991, 1992, 2013).

Sucedendo-se a esses movimentos de atração para aldeamentos centralizados, pode-se verificar (Amoroso 2009) movimentos de fuga e dispersões, arruinando os projetos colonizantes que apostavam em sua sedentarização e na delimitação geográfica de sua ocupação a fim de, alegando protegê-los, submetê-los à servidão e à dependência e, ao mesmo tempo, “liberar o território” para os projetos de colonização.

“Pacificar” os Mura mostrou-se paulatinamente impossível à empresa colonialista, conforme relatam agentes em diversos documentos (Amoroso, 1991, 2009), devido à sua relutância em submeter-se às condições de servidão que lhes eram impostas, aliada à seu constante desejo socio-cosmológico de dispersar-se pela malha fluvial que conheciam perfeitamente e abrir-se sempre ao “exterior”, ou seja, às múltiplas alteridades com as quais

---

<sup>1</sup> VII ENADIR, GT18 - Processos de reconhecimento de direitos territoriais, culturais e lutas sociais no Brasil Contemporâneo

teciam redes de relações, o que motivava processos de abandono dos assentamentos e dispersão pelas paisagens.

Diante dessa “insubmissão” dos Mura, a agência colonial declarou guerra a eles: o movimento mais brutal desta agência culminou na promulgação dos Autos da Devassa, interpondo a agência não-indígena e, portanto, o Estado, como uma negação total de sua existência (Amoroso 1998; Marta Rosa Amoroso 1991; Oliveira 1986).

Ainda que ostensivamente perseguidos e chacinados pelas frentes estatais, os Mura valiam-se de seu conhecimento minucioso da trama hidrológica local para prosseguir dispersando-se pelo território segundo seus regimes de mobilidade. Mesmo assim, conforme as frentes de expansão coloniais avançavam, famílias extensas inteiras eram dizimadas: o genocídio foi a primeira política pública que conheceram, baseadas na visão de que, “incivilizáveis”, os Mura deveriam ser tomados como um perigo ao projeto colonial e, portanto, dizimados. Segundo Amoroso:

Tais situações e visões passaram a fundamentar tanto a práxis da violência quanto as leis de exceção para com os Mura. As primeiras denúncias contra tais povos se deram na fase de hegemonia da Junta das Missões, entidade com atribuições jurídicas, formada pelas ordens religiosas católicas atuantes no Grão-Pará até 1755. Algumas dessas ordens tinham comprovado interesse mercantil no rio Madeira. Os jesuítas, por exemplo, exploravam os seus cacauais nativos (Azevedo, 1919) e de tal indústria extrativa efetuavam um volume significativo de exportações. Para esses empreendimentos, a presença mura nas margens do rio Madeira representava uma ameaça que deveria ser combatida. Este é o cenário no qual se germinou a criação dos Autos da Devassa contra os índios Mura do Rio Madeira (1738-1739), que consistia em uma ação judicial movida pelas ordens religiosas que atuavam na região do Madeira. A partir de então, os Mura passaram a figurar como inimigos oficiais da Igreja e da Coroa Portuguesa, passíveis de serem mortos e escravizados. Durante o século XVIII, os documentos sobre os Mura posteriores à Devassa repetiam e reforçavam imagens fortemente pejorativas. Os registros dão conta de “populações selvagens, tratáveis apenas através da guerra e do extermínio”. (...). Em 1757, quando da fundação do Diretório Pombalino que garantia liberdade formal aos índios, os Mura continuaram a ser uma exceção, uma vez que considerados inimigos oficiais da Coroa. A Carta Régia de 1798 também excluiu os Mura dos benefícios da Lei. (...). Uma vez inimigos irreconciliáveis da Coroa, a escravidão imputada contra essas populações sempre foi uma empresa aceita e oficializada. (Amoroso, 2009, p.3).

Escravidão e extermínio foram a primeira face da agência estatal com a qual os Mura tiveram contato, restando-lhes recorrer a diversas alternativas, como a fuga, o combate – e o decorrente genocídio que advinha como retaliação – e a fusão com outros grupos. Esses movimentos de fusão por meio da consolidação com outros povos deve ser considerado a mola propulsora de muitas estratégias Mura responsáveis por sua resistência. Com base em sua abertura epistemológica e sociopolítica ao exterior, que é típica das populações ameríndias (Caporrino 2019a) estabeleciam e estabelecem redes de relações orientadas pela agência dos tuxauas (os chefes) em consolidar em torno de si parentelas e grupos locais, em relacionamento com alteridades variadas: povos indígenas e não-índios fugidios dos movimentos da Cabanagem.

Quanto ao relacionamento com o Estado, é possível dizer que, quando não era obrigatório – e não somente permitido – por lei exterminá-los, era política declarada sua sedentarização para o exercício do domínio e do controle, cerceando suas redes de relações e a manutenção de suas variegadas cadeias de trocas de utensílios, tecnologias, variedades de plantas, mulheres e prestígio.

O intento da empreitada que buscava instaurar dominação sempre foi cercear suas múltiplas aberturas ao exterior, tolhendo o máximo possível sua habilidade em estabelecer redes e consolidar alianças, guerrear, trocar, fundir-se, etc. Mas é justamente na abertura ao exterior ameríndia e no papel dos tuxauas, artífices dos coletivos em articulação com as alteridades (Clastres, 2003; Overing 1991; Dias Jr., 2005; Sztutman 2012) que parecem ter se embasado as muitas e incrivelmente eficazes estratégias Mura para barrar o projeto aniquilante que os perseguia.

### **Do genocídio ao etnocídio**

Vimos que ao longo do processo histórico Mura a atuação do Estado iniciou com o conhecimento do poder das leis: por meio delas, seu destino foi pretensamente traçado pelos não-índios, que passaram a usá-las para propor sua aniquilação. O primeiro paradigma estatal que conheceram foi o genocídio.

Mas o fato é que o Estado passou por uma mudança de paradigma. Se antes era, não apenas legal, mas obrigatório por lei caçar e exterminar os Mura, à virada do século XIX para o XX verifica-se uma nova roupagem à atuação estatal: passou a ser ilegal caçar e exterminar os povos indígenas ao mesmo tempo em que, sendo obrigatório por lei protegê-los, empenhou-se o Estado em continuar destruindo-os cosmológica e sociologicamente a fim de, com isso, exercer controle e domínio sobre eles ao convertê-los de indígenas a gentios.

Esse movimento pode ser visto como um abandono do projeto genocida mas apenas para ser substituído por um plano etnocida. Pierre Clastres (Clastres 2004) nos fornece uma profunda definição de ambas as modalidades de aniquilação da alteridade:

O etnocídio é a destruição sistemática dos modos de vida e pensamento de povos diferentes daqueles que empreendem essa destruição. Em suma, o genocídio assassina os povos em seu corpo, o etnocídio os mata em seu espírito [...] O etnocida, em contrapartida, admite a relatividade do mal na diferença: os outros são maus, mas pode-se melhorá-los obrigando-os a se transformar até que se tornem, se possível, idênticos ao modelo que lhes é proposto, que lhes é imposto. (Clastres, 2004, p. 83).

### **Proteger e converter: “integrar para não entregar”**

O marco nesse movimento verificado na agência estatal encontra-se na instituição do Serviço de Proteção ao Índio e Localização do Trabalhadores Rurais, SPILTN. Mais do que protegê-los, a função dessa agência estatal era localizá-los e aldeá-los, oferecendo-lhes

minúsculas terras protegidas apenas com o intuito de coibir sua aniquilação pelos corpos e ao mesmo tempo fomentar e incentivar sua aniquilação pelas almas, pelos regimes epistemológicos, modos de vida e regimes sociopolíticos.

Passou-se, portanto, do genocídio ao etnocídio como política de Estado, enquanto aos Mura a que a precária proteção territorial era ofertada ficou vedada a realização de seus movimentos de ocupação e dispersão pelo território e ficaram parcialmente cindidas suas redes de relações, ao passo em que eram massivamente atacados seus regimes epistemológicos e sociopolíticos por uma agenda marcada por sua conversão em cidadãos brasileiros a fim de promover sua “integração à comunhão nacional” (Cunha, 2018).

“Integrar para não entregar” passou a ser a nova divisa da agência colonial moderna, criando a dependência de meios de vida, tecnologias, modos de produção e insumos, enaltecida pela dependência à minúsculas terras demarcadas, dispersas e desconectadas, que impediam grandes expedições de caça, pesca, deslocamento, abertura de roçados e separando famílias extensas, rompendo cadeias de parentesco e centralizando a posse da terra (na terra que passa a se apossar dos titulares) a produção da vida. No que tange à relação dos Mura com o Estado, no âmbito desse novo paradigma imposto pelo SPILTIN, é importante pontuar, com apoio de Amoroso que:

É sabido que o Serviço de Proteção aos Índios e Trabalhadores Rurais (SPI, 1910-1918) atuou efetivamente no delta do Autazes depois de 1912-1913 (Moreira Santos, 2009), por meio de práticas de catequese leiga voltadas para a localização dos trabalhadores rurais na Amazônia, classificando os Mura dentro da categoria de população cabocla, isto é, contabilizada como trabalhador rural falante de língua portuguesa. Seguiu-se a tal definição uma política de delimitação de áreas mura em lotes, que tanto expulsou os moradores indígenas de alguns territórios de ocupação e circulação naquela bacia hidrográfica, como acolheu os migrantes egressos do ciclo da borracha, agora instalados em “casas particulares”, localizadas junto aos castanhais antes explorados pelos Mura. Ao demarcar a Terra Indígena, ainda que em lotes descontínuos, entretanto, a política tutelar do SPI documentou a presença dos grupos domésticos (Amoroso, 2013, p. 101).

Vítimas de violência física (genocídio) e simbólica (etnocídio) os Mura se viram historicamente cerceados em sua imprescindível circulação dispersa e fluida pelas paisagens e frustrados na abertura ao exterior (Overing, 1991). Essa abertura às alteridades, perigosas e que, como tais, deve-se domesticar (Descola, 1988; Fausto 2008; Lima 2005) é essencial à sua constituição enquanto coletividades, como em toda sociedade ameríndia das terras baixas.

A nova empreitada estatal calou fundo em sua constituição sociopolítica uma vez que, ao demarcar diminutas parcelas de terra, sedentarizando a ocupação e impedindo sua dispersão, o Estado retomou a prática dos descimentos que realizava (Amoroso, 1992) com o fito de controlá-los e cercear suas redes de relações. Além disso, tal prática, realizada com base numa visão assimilacionista e tutelar, aliou-se a uma agenda flagrantemente mandonista (Carvalho

2018) e clientelista (Leal, 2012), ao fazer do direito à terra demarcada uma moeda de troca usada para exercer pressões e chantagem. Demarcava-se apenas diminutas terras às famílias daqueles tuxauas que aceitassem as condições de submissão que a própria agência estatal ofertava, e somente àqueles, deixando-se tuxauas e grupos familiares arredios ao assédio extrativista liderado pelo Estado, totalmente desprovidos de qualquer proteção.

### **Parente é serpente**

Mas, sempre resistindo, os Mura lançaram mão da plasticidade da cosmopolítica tipicamente ameríndia (Viveiros de Castro 2002) para sobreviver à tais pressões e elaboraram modalidades próprias de relacionamentos, inspirados em sua cosmologia e que informaram uma leitura muito sua sobre os não-índios. Com base nela, passaram a contra-agenciar a atuação do Estado por diversos meios, dentre eles as notáveis iniciativas de consolidação de redes de parentesco por afinização (Viveiros de Castro, 2002), de que é excelente exemplo o parentesco de consideração Mura (Fileno 2018a; Fileno 2018b; Fileno 2017). Tais estratégias, que considero como movimentos de contra-agenciamento sociopolítico, podem ser tomadas como exercícios de contra-predação sociopolítica que buscam sua domesticação (Brusco 2019) mas que, como todo agenciamento ameríndio, é realizado de maneira individual e atomística.

Esses processos de afinização por meio de uma “predação familiarizante” (Fausto 2001), visando a “civilização do outro” (Gallois, 1988) motivaram-se pelo empenho em engendrar a reversão do feitiço contra os feiticeiros (Caporrino 2018; Caporrino 2019b; Caporrino 2019a) ao reverter o empenho dos não-índios em dominá-los em uma subordinação dos não-índios por meio de sua inserção no sistema de parentesco.

Essas hábeis estratégias cosmopolíticas congregam o que (Fileno 2018a; Fileno 2017; Fileno 2014) tão bem conceitua como “murificação” movimento caracterizado pela constante administração da alteridade “tão necessária e perigosa” (Overing, 1991) dos não-índios por meio de seu controle ao incluí-los em suas tramas relacionais por meio de alianças e casamentos, dos quais decorrem obrigações e implicações: dívida. Nas palavras do autor, começa com a afinização do Outro por meio da consolidação de alianças pelo casamento e trata-se de um:

processo de transformação sutil que passa pelo corpo. São as etiquetas respeitadas, a construção das relações, a circulação de alimentos que englobam o corpo estranho que aos poucos se entrega aos acordos, ao ritmo e aos costumes do lugar (Fileno, 2017, p. 192)

### **Predação e contra-predação**

Estratégias de contra-predação, agenciamento, controle e domesticação são o que têm ocupado minhas investigações, desde a pesquisa realizada sobre o Protocolo de Consulta e Consentimento dos Wajãpi do Amapá (Caporrino, 2018, 2019, 2019b), em que os Wajãpi

elaboraram uma etiologia, uma teoria dos não-índios como doença, a fim de mobilizar elementos para controlar sua agência e contra-predá-los em seu exercício de impor-se e dominar. Tanto quanto ocorre entre os Mura, o fulcro desse movimento está na agência dos tuxauas que, como todo chefe ameríndio, é “desprovido de reais atribuições de poder” (Gallois, 1988) e goza somente da prerrogativa e da obrigatoriedade de ceder, jamais de tomar: o chefe ameríndio é um construtor de coletivos, cuja agência aglutina, tecendo redes de relações pautadas por sua dívida para com o grupo, e jamais o contrário, o que consagra, como demonstra Pierre Clastres (2003) uma inversão do caminho da dívida: nas sociedades ameríndias, é o chefe que deve ao grupo, sendo sua obrigação ofertar, ao contrário das sociedades ocidentais que postulam o caminho inverso para a dívida, devendo eles tomar, receber do grupo.

Isso faz com que os povos ameríndios sejam mobilizados por uma verdadeira força centrífuga, e não centrípeta, por meio da qual se constituem não como sociedades “que não conheceram ou não conseguiram realizar o Estado” mas, ao contrário, se estruturam justamente enquanto negação a ele, como sociedades contra-Estado (Clastres, 2003). Entre os Mura opera a mesma lógica.

#### **Do SPILTIN à Constituição Cidadã: um longo caminho**

Resta inquestionável que a proteção engendrada pelo Estado passou a ser uma proteção *pro forma* contra atores que invadiam a região a mando do próprio Estado: diminutas, protegidas, mas que se estruturavam a bem do próprio projeto estatal de “desenvolvimento”, incentivados por políticas públicas nessa lide, as terras demarcadas passaram a servir como instrumento de fragilização das redes relacionais: atuava-se para que deixassem de ser indígenas, diferentes, de modo que a “proteção” preconizada pelo Estado era, na verdade, contra seu devir histórico, e não contra os não-índios.

Esse projeto perdurou durante o brutal regime ditatorial imposto pelo governo militar, período em que o mote “integrar a Amazônia para não a entregar” foi empregado como justificativa para massacres e iniquidades. Isso encontra reflexo na Lei 6.001/1973, conhecida como “estatuto do índio”, e que reza, em seu Artigo 7º que: “Os índios e as comunidades indígenas ainda não integrados à comunhão nacional ficam sujeito ao regime tutelar estabelecido nesta Lei”. Integrar, assimilar, incorporar e adaptar são os verbos que norteiam o relacionamento formal das sociedades não-indígenas com essas populações, inclusive no ordenamento jurídico, marcados, nesse período, pela tutela como absoluta agressão à sua autodeterminação e seu autogoverno.

A luta em favor da democracia e contra o regime militar obteve êxitos relativos e encontrou na promulgação da Constituição Federal, em 1988, um crucial passo para a

implementação de um Estado democrático de direito. Organizada à moda de uma pirâmide em cujo vértice se encontram os fundamentos e princípios que os demais artigos obrigatoriamente obedecem, a Carta Política determina, em suas cláusula pétreas, que “todo o poder emana do povo” (artigo 1º, parágrafo único) e que “todos são iguais perante a lei” (artigo 5º caput), além de prescrever objetivos e princípios estruturantes de um Estado democrático de direito pautado pelo pluralismo político (artigo 1º, inciso V) e estabelecer as diretrizes para o projeto democrático que se pauta pela cidadania (participação dos diversos setores da sociedade na tomada de decisões com liberdade de associação, expressão, etc).

Os artigos subsequentes da Carta constitucional disciplinam a implementação de um projeto cidadão de sociedade e se implicam mutuamente a fim de conformar um *corpus* integrado e coeso. No *caput* do artigo 231 lemos que: “são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens”.

É a primeira vez na história do Brasil, que presenciou Autos da Devassa, que os povos indígenas passaram a ser titulares de direitos. Munidos de direitos iguais aos dos demais cidadãos, finalmente reconhecidos como seres humanos plenos ao serem alocados como cidadãos pela Lei Maior do país, receberam, depois de séculos, amparo legal à sua existência enquanto indígenas ao serem amparados legalmente, de maneira inédita, em seu direito ao usufruto de seus territórios, línguas, “crenças e tradições”: sua diversidade.

Além disso, no artigo 232 – que infelizmente recebe pouca atenção – receberam um inédito e imprescindível amparo legal a continuarem, no seio normativo do país, existindo como povos, coletivos. Reza o referido artigo que: “os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo”.

Somando-se esses dispositivos aos demais inscritos na Carta Constitucional, temos que os indígenas são cidadãos plenamente dotados do direito ao exercício cidadão da participação enquanto coletivos, povos e, por isso mesmo diferenciados e munidos do direito a exercer essa participação, inclusive, de maneiras diferentes e específicas a fim de salvaguardar o próprio Estado democrático de direito (Caporrino, 2018, 2019b).

### **Do direito à participação e à diferença ao direito ao autogoverno e à consulta prévia**

A promulgação da Constituição Federal brasileira acompanha um movimento identificado em boa parte na América Latina: pautado pelo estabelecimento de novos

parâmetros constitucionais para a pluralidade e a jusdiversidade (Silva, 2017) constitucional (Verdum 2009; Nogueira, 2016), esse movimento mobiliza um constitucionalismo centrado, finalmente, no reconhecimento dos povos indígenas como cidadãos dotados do direito à diferença e na obrigatoriedade dos Estados nacionais reconhecerem, em seu arcabouço jurídico, condições diferenciadas para a efetivação do direito à diferença (Macedo e Britto 2000).

Data desse período a pactuação, no âmbito da Organização Internacional do Trabalho, OIT, da Convenção número 169, consagrando em 1989 um processo de debate e luta dos povos indígenas e tradicionais em prol da reformulação da Convenção anterior, de número 107, datada da década de 1950. Houve resistência em ratificar o tratado uma vez consensuado: apenas muitos anos depois ele foi ratificado por alguns membros, como no caso brasileiro que só o ratificou em 2002 e incorporou formalmente ao ordenamento jurídico em 2004 por meio do Decreto 5.051/04.

Isso demonstra que não obstante avanços normativos, a mentalidade assimilacionista e tutelar perdurou e perdura, o que coloca a Constituição Federal e a OIT, que tem caráter supra-legal e peso constitucional inquestionáveis (Rojas Garzón, Yamada, e Oliveira 2016) em uma posição ainda mais proeminente no sentido de implementar estruturais e imprescindíveis mudanças no relacionamento com os povos indígenas.

É importante coligir da Convenção nº 169 da OIT alguns elementos que serão muito importantes para essa reflexão. A autoidentificação dos povos é assegurada logo no 1º artigo do tratado enquanto, subsidiariamente, o artigo 2º da Convenção esclarece que é dos governos a responsabilidade de desenvolver, sempre com a participação dos povos indígenas e tribais, meios de proteção dos direitos dessas populações. Essa ação deverá trazer igualdade de direitos e oportunidades, além de promover a plena efetividade dos direitos sociais, econômicos e culturais desses povos (art 2º, a e b).

Já no artigo 5º, a Convenção determina o reconhecimento e proteção dos “valores e práticas sociais, culturais, religiosos e espirituais próprios dos povos mencionados’ devendo-se considerar ‘a natureza dos problemas que lhes sejam apresentados, tanto coletiva como individualmente”, um dos muitos dispositivos do tratado que deixa evidente o quão alto é seu grau de consonância com a Constituição Federal e explica os motivos pelos quais esse importante tratado foi incorporado ao ordenamento jurídico brasileiro: ele aperfeiçoa e detalha aquilo que já se encontra em gérmen da Carta Magna.

A correlação entre os direitos assegurados pela Constituição e pela Convenção reforça o amparo normativo a seu direito à autodeterminação, que pode ser entendido como o direito



de um povo ou comunidade a determinar livremente suas prioridades e rumos de acordo com suas próprias feições sociopolíticas e costumes (Nogueira, 2016; Silva, 2017; Cunha, 2018).

No seu artigo 7º a Convenção estabelece que os governos devem fornecer meios para que os povos indígenas estabeleçam com base em suas instituições, valores e crenças as políticas públicas e programas que possam vir a afetá-los, conferindo-lhes autonomia para decidir de maneira diferenciada, portanto, seu dever histórico no bojo da sociedade nacional (parágrafo 1º) e, além disso, comina que os governos realizem estudos antes que cada medida seja adotada a fim de possibilitar a avaliação e compreensão os impactos dessas medidas a propostas a seus sistemas de crenças e modos de vida (parágrafo 3º), prevenindo o etnocídio iminente a cada medida e proposta caso essas medidas não sejam tomadas, e não somente estudos que mensurem potenciais impactos ambientais (Caporrino, 2019).

Prosseguindo, é possível dizer ainda que, somatória dos dispositivos do tratado, resulta a delegação de poder a estes povos de conhecer, debater e formatar qualquer proposta que possa vir a afetá-los, de acordo com seus próprios regimes epistemológico e sociopolítico, afinal é de autodeterminação enquanto diferentes que se trata e sua diferença e autodeterminação só podem ser concretizadas mediante o usufruto de seus próprios regimes de conhecimentos e regimes sociopolíticos decisórios (Caporrino, 2019).

O direito à autodeterminação emana assim do inteiro teor da Convenção e encontra respaldo no dispositivo da consulta prévia, um de seus pilares: o instituto da consulta prévia visa justamente proteger os povos indígenas em seu direito à diferença, seu direito à autodeterminação para que possam participar das decisões de maneira diferenciada e, assim, participando das decisões, possam salvaguardar suas feições sociopolíticas e seus regimes de conhecimentos, suas visões de mundo. Segundo o Artigo 6º do tratado:

1. Ao aplicar as disposições da presente Convenção, os governos deverão:

- a) consultar os povos interessados, mediante procedimentos apropriados e, particularmente, através de suas instituições representativas, cada vez que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente;
- b) estabelecer os meios através dos quais os povos interessados possam participar livremente, pelo menos na mesma medida que outros setores da população e em todos os níveis, na adoção de decisões em instituições efetivas ou organismos administrativos e de outra natureza responsáveis pelas políticas e programas que lhes sejam concernentes;
- c) estabelecer os meios para o pleno desenvolvimento das instituições e iniciativas dos povos e, nos casos apropriados, fornecer os recursos necessários para esse fim (OIT 169).

Portanto, para salvaguardar a autodeterminação dos povos indígenas e tradicionais, é necessário amparar seu direito à cidadania diferenciada com vistas à oferta de condições para que eles, enquanto povos, possam exercer de maneira diferenciada, coletiva e consciente, influência nas medidas, projetos, direitos e ações que os Estados signatários tenham e que

possam vir a afetá-los sendo a consulta prévia um direito essencial que resguarda um direito ainda mais anterior e fundamental (Caporrino, 2019).

Para que a efetivação do direito à autodeterminação ocorra, salvaguardando a diferença essencial dos povos indígenas ao amparar a plenitude de seus regimes epistemológico e sociopolítico, a consulta deve ser, como ampara a Convenção, endossada pelas Declarações dos Direitos dos povos indígenas da ONU e da OEA, bem como por vasta jurisprudência da Corte Interamericana de Direitos Humanos, CIDH, realizada segundo parâmetros e critérios estabelecidos de maneira livre e autônoma pelos próprios povos indígenas. Entram em cena os Protocolos de Consulta e Consentimento que, segundo Luis Donisete Benzi Grupioni (2016):

O direito reconhece que cada povo e comunidade, indígena e quilombola, têm sua própria forma de organização social, suas próprias autoridades e seus próprios procedimentos para tomar e executar decisões. Por isso, o exercício da autonomia é base de qualquer processo de consulta e deve estar claramente expresso nos procedimentos e ações dos representantes dos povos interessados que o lideram. Já o Estado, embora reconheça a pluralidade de formas e organizações sociopolítica das populações tradicionais, tende a desconhecer suas particularidades e a tratá-las genericamente, da mesma forma e com procedimentos homogeneizadores. Os protocolos de consulta surgem como uma alternativa a esse paradoxo. (Grupioni, 2016: 84).

**Trincheiras: Yandé Peara Mura. O Protocolo de Consulta e Consentimento do Povo Indígena Mura de Autazes e Careiro da Várzea, Amazonas**

O protocolo de consulta e consentimento do povo indígena Mura dos municípios de Autazes e Careiro da Várzea, estado do Amazonas, intitula-se *Trincheiras: Yandé Mura Peara. Protocolo de Consulta e Consentimento do povo indígena Mura de Autazes e Careiro da Várzea, Amazonas. Nossa defesa do povo Mura de Autazes e Careiro da Várzea* e foi finalizado por estes indígenas em agosto de 2019 mediante um intenso processo que contou com três assembleias gerais, mais de 18 oficinas e centenas de reuniões locais, mobilizando todas as 44 aldeias que os Mura decidiram, no começo do processo, incluir no bojo deliberativo inscrito nos arranjos que constituem o Protocolo.

Esse Protocolo de Consulta nasceu de um processo judicial originalmente movido a pedido dos Mura pelo Ministério Público Federal, MPF, no ano de 2016. A Ação Civil Pública, acolhida pela Justiça Federal, pediu que condições fossem criadas para amparar os Mura na consolidação, de maneira autônoma e independente, de um Protocolo de Consulta, num primeiro momento e, finalizado seu Protocolo, fosse realizado (segundo seus termos) um processo de consulta prévia, livre, informada, de boa-fé e culturalmente adequada, como ampara a legislação. Esse pedido efetivou-se diante da inquestionável necessidade de se realizar a consulta prévia, livre, informada, de boa-fé e culturalmente adequada a esse povo face ao início da instalação, sem que esse direito tivesse sido cumprido, de um empreendimento de

mineração em seu território, que sem consultá-los, já contava com licenciamento em estado avançado, não obstante estruturais falhas nesse processo.

A Justiça Federal acolheu o pedido da Ação movida pelo MPF a pedido dos Mura (que, nesse processo, fizeram valer o que lhes assegura o artigo 232 da Constituição Federal), designando-me como antropólogo responsável pela coordenação do trabalho em prol da consolidação do Protocolo de Consulta – pois eu havia sido indicado ao Judiciário pelos próprios Mura. Além disso, a Justiça Federal também exigiu que a mineradora se ausentasse do território, paralisasse totalmente sua instalação e ficasse proibida de interferir no processo de construção do Protocolo, direta ou indiretamente, a fim de que o direito à autodeterminação Mura fosse assegurado.

Por decisão judicial, a empresa ficou judicialmente obrigada a aguardar a finalização, pelos Mura, de seu Protocolo de Consulta e, depois de finalizado, aguardar a realização de um processo de consulta prévia segundo seus termos, antes de saber se poderia ou não instalar-se na região, em mais uma decisão judicial que gerou jurisprudência reforçando o inquestionável caráter vinculante da consulta prévia.

A construção deste instrumento próprio, que estabelece os parâmetros e critérios para que os Mura sejam consultados de maneira prévia pelos não-índios, mobilizou uma longa e intensa discussão coletiva do grupo a respeito de suas modalidades de relacionamento com as agências não-indígenas que, desde muito, integram o que poder-se-ia denominar um “sistema Mura” à moda do que enxerga Gluckman (Gluckman 1987) na Zululândia; um sistema situacional que conta com diversas clivagens posicionais e conta com os não-índios e sua agência como componente essencial.

Esse processo mobilizou uma série de construtos, como o coletivo “nós, os Mura de Autazes e Careiro”, a ser entendido como um artefato político à moda do que se deu entre os Waiwai (Dias Jr., 2005) e entre os Wajãpi (Gallois, 1988; 2007). Resultou o Protocolo Wajãpi em um pioneiro arranjo cosmopolítico que pode ser tomado como um mecanismo de agenciamento para o controle e a domesticação da agência não-indígena (Gallois, 1988, 2007; Caporrino, 2018, 2019 a, 2019 b) baseada uma etiologia sociopolítica wajãpi dos não-índios.

O Protocolo foi elaborado segundo premissas advindas da consolidação do Protocolo de Consulta e Consentimento Wajãpi e da investigação etnográfica realizada sobre eles, baseando-se nos princípios do que denominei meta-metodologia: em linhas gerais os Mura foram apresentados, ao longo de todo o processo de construção coletiva, à questionamentos, estímulos e práticas que, em sua própria discussão coletiva, provocaram uma tomada de consciência coletiva acerca de sua própria abertura ao exterior e da tendência dos não-índios a

predá-la, e induziram uma experimentação, na prática, de um possível modelo a ser seguido (caso o desejassem depois de se dar conta disso, o que foi previsto para ser revelado antes do fim do processo e ocorreu com sucesso). Infelizmente, não poderei descrever diversos aspectos do processo, uma vez que, ao submeter relatórios à Justiça Federal e ao Ministério Público Federal, solicitei que fosse decretado seu sigilo para preservar os Mura.

A meta-metodologia preconizou que os Mura organizassem as 44 aldeias do recorte que estabeleceram para constituir o coletivo em seis regiões, seguindo critérios geográficos mas também um diagrama de parentesco que possibilitou identificar os processos de conformação de parentelas que culminaram na abertura das aldeias e nas alianças entre elas.

Foram convidados a decidir coletivamente cada passo do processo, inclusive detalhes da metodologia, e foram apresentados a desafios que aceitaram experimentar, como por exemplo organizar a realização das oficinas em quatro níveis: local (aldeias), regional (cada uma das 6 regiões), sub-geral (aldeias e parentelas de Autazes e aldeias e parentelas de Careiro da Várzea e respectivos arranjos deliberativos e representativos, como Conselho Indígena Mura, CIM e Organização das Lideranças Indígenas Mura de Careiro da Varzea, Olimcv, respectivamente) e, por fim, nível geral: uma assembleia geral que unisse esse coletivo supra-coletivos.

Por meio da meta-metodologia, os Mura decidiram, entre outras coisas, que cada umas das 44 aldeias escolheria um pajé, um tuxaua, um jovem, uma mulher, estudante e ancião ou parteira para participar. Foram provocados, durante todo o processo, por atividades e exercícios práticos, a se confrontar com sua própria tendência a, fazendo uma leitura dos não-índios historicamente embasada, problematizar a agência desses próprios representantes e a estabelecer, no Protocolo que construía, critérios para o controle da tendência à conversão desses representantes em comandantes, pois pactuaram que seriam comandados, como todo bom chefe.

Os desafios da representatividade e da pactuação de consensos foram alguns dos motes de todo o processo que, seguindo a meta-metodologia, possibilitou a realização de sob minha coordenação e com minha participação (e de nenhum outro não-índio), além da realização das reuniões locais, regionais e gerais, que os próprios Mura realizaram sem a presença de qualquer não-índio a fim de salvaguardar sua autodeterminação e permitir que debatessem livremente questões internas muito sensíveis sem serem expostos nesses processos e fornecerem informações sobre seus conflitos internos que pudessem ser usadas para engendra-los, acirrá-los ou manipulá-los.

Assim, nas oficinas regionais e gerais, e reuniões locais os Mura foram convidados a debater coletivamente, em grupos, acerca de questões estruturais e estruturantes tais como: quem toma as decisões? Quem fala em nome dos Mura? Quais os critérios para decidir se algo os afeta ou não? Quem participa das reuniões? Quantas reuniões devem ocorrer, etc.

Destarte, o Trancheiras estipula que todas as decisões devem ser tomadas nas aldeias, em reuniões sem a presença de pessoas de fora; que essas decisões são levadas pelos representantes a reuniões regionais, também realizadas sem a presença de pessoas de fora; que dessas reuniões regionais pactuariam consensos que serão levados pelos representantes às reuniões gerais e assembleias e que somente aceitariam a presença de não-índios nas reuniões de apresentação da proposta sob consulta ou de suas decisões. Assim foi feito o Protocolo, segundo a meta-metodologia e assim é o processo de consulta que ele estabelece, em linhas gerais.

Os critérios da consulta, que deve ser prévia, livre, informada, de boa-fé e culturalmente adequada, constituem linhas transversais às premissas consensuadas e cujo objetivo principal foi salvaguardar os Mura da agência dos não-índios instituindo parâmetros para seu afastamento, controle e domesticação.

### **Nós, os Mura, e nossas Trancheiras: o Protocolo como instrumento de contra-agenciamento e domesticação**

Os Mura elaboraram seu Protocolo para exercer controle da agência política dos não-índios e dos próprios indivíduos e parentelas Mura, reconhecendo que a agência dos tuxaua se pauta, por sua própria natureza sociopolítica, na consolidação de redes de relações e alianças que eles, como chefes, constituem em torno de si (Clastres, 2003; Sztutman, 2012; Dias Jr. 2005, Caporrino, 2019): assim como os Wajãpi, identificaram, nesse processo coletivo de reflexão coletiva acerca de si mesmos e suas relações com as agências não-índios que os circundam, que à abertura ao exterior característica do fazer ameríndio (Overing, 1991, Grupoioni, 2005, Caporrino, 2019) e que é centrada na habilidade dos chefes em tecer tramas envolvendo e manejando o “perigo necessário” (Overing, 1991) torna-se potencialmente perigoso quando, sem que haja uma consciência coletiva da forma como agem os não-índios, a agência destes acaba predando-os, subvertendo o caminho da dívida, que vai do chefe ao grupo, no sentido oposto, instaurando aí desequilíbrios e poder (Clastres, 2003).

O criaram a fim de mitigar as pressões e ameaças a sua autodeterminação e bem-viver, limitando não somente a agência dos não-índios em seus processos decisórios coletivos sobre direitos coletivos como, outrossim, a agência dos próprios atores Mura, sempre predispostos a conformar de maneira independente e fractal (Lima 2005) alianças baseadas na aproximação

de afins potenciais (Viveiros de Castro, 2002) domesticáveis em seu necessário perigo (Overing, 1991), e que se reflete no parentesco de consideração (Fileno, 2014, 2018) e em processos de Murificação (Amoroso, 2013).

Tanto os Wajãpi como os Mura elaboraram uma leitura acerca dos não-índios, que Dominique Tilkin Gallois denomina de “etiologia dos não-índios” (Gallois, 1988, 2007) e que consiste em uma interpretação das modalidades de agência dos não-índios que é baseada em seus próprios valores e critérios de humanidade e civilidade. Como demonstrei na investigação sobre o Protocolo Wajãpi (Caporrino, 2019), a etiologia que realizaram dos não-índios ao longo dos séculos em que experimentaram contatos diversos, permitiu-lhes concluir que, ao contrário de todas as outras humanidades, que abrangem de espíritos da floresta aos inimigos, passando por outros povos indígenas, animais e os mortos; ao contrário de todos os outros humanos, os não-índios não partilham dos mesmos paradigmas civilizatórios, agindo de maneiras que sequer espíritos causadores de moléstias agiriam. Os Mura foram estimulados a seguir pela mesma seara, e a palmilharam com êxito.

O Protocolo, artefato político coletivamente elaborado por um coletivo que é, em si, um artefato político, é centrado na etiologia dos não-índios para criar uma camada protetiva que lhes permita seguir vivendo de maneira livre a independência absoluta de seus grupos locais estabelecendo uma blindagem como uma membrana eucarionte que protege seu DNA de mutações provocadas pelo agenciamento disruptivo dos não-índios (Caporrino, 2019).

Unir-se por primeira vez em torno de um artefato político coletivamente e conscientemente deliberado enquanto uma forma de conter e agenciar os não-índios, como o “nós, os Mura de Autazes e Careiro da Várzea” foi um passo fundante de um novo paradigma de relacionamento com os não-índios, marcado pelo estabelecimento consciente de novos parâmetros de relacionamento, desta vez consciente e coletivamente discutidos, e baseados no afastamento ou na anulação, num primeiro momento, da agência dos não-índios. O foco dos Mura, ao longo de todo o processo de discussão e deliberação coletiva que culminou no Trincheiras, é limitar a capacidade dos não-índios de influenciar suas decisões internas, estabelecendo o coletivo e as instancias deliberativas à sua gestão voltadas como uma trincheira, é o cerne do Protocolo que, por isso mesmo, deliberaram chamar de Trincheiras. Pois, como os próprios Mura afirmam no Protocolo:

A história Mura é repleta de momentos marcados por guerras contra os invasores brancos. Um exemplo é o nome que deu origem à aldeia Trincheira, que surgiu em virtude das táticas de guerra que usávamos para nos defender, como armadilhas de pau-a-pique debaixo da água. Os antigos pegavam madeiras afiadas e colocavam em lugares estratégicos para se defender. Os invasores vinham em grupos de soldados para massacrar os Mura. Quando os barcos dos invasores chegavam às armadilhas submersas de pau-a-pique, as trincheiras, ficavam estrepados na ponta dos âmagos. Os Mura, então, aproveitavam aquele momento para atacar, flechando de

um lado e do outro. O Protocolo é nossa Trincheira: nossa defesa dos direitos coletivos. (CIM e OLIMCV, 2019).

Tal como no caso Wajãpi, por se tratar de povos ameríndios das terras baixas, o Protocolo foi instituído como uma proteção à penetração e capilaridade da agência não-indígena, a partir do reconhecimento de que o parâmetro proposto pelos não-índios para o relacionamento visa justamente dismantlar sua organização social, sabotando-a ao aproveitar-se de seu “ideal de independência” (Gallois, 1986), de sua abertura ao exterior (Grupioni, 2005), de sua força centrífuga – que estabelece o chefe como um doador, e não um tomador, e orienta o sentido da dívida – o poder – no sentido do chefe para o grupo que é sua atribuição consolidar em torno de si, tornando-os sociedade contra-o-Estado e cuja razão de ser é estruturar-se sociopoliticamente para esvaziar o poder coercitivo e hierárquico (Clastres, 2003).

Todo o empenho dos Mura em estabelecer, pactuando coletivamente, de forma autônoma e independente, seu Protocolo, está em salvaguardar seus próprios relacionamentos internos, mantendo suas feições sociopolíticas livres para realizarem-se de acordo com suas próprias determinações, sem a maléfica influência dos não-índios.

O caso Mura do parentesco de consideração (Fileno, 2013; 2014, 2018; Amoroso, 2013) é a prova cabal dessa abertura epistemopolítica: compreendido à luz por exemplo da formação da aldeia Mura (Amoroso, 2013) e da agência dos tuxauas nesse sentido, instruídos por sonhos e pelo diálogo e a negociação com os Encantados, deve ser tomada como um exercício cosmopolítico de atração mas, ao mesmo tempo, de controle das perigosas alteridades que, sempre perigosas, são absolutamente essenciais (sem o Outro, não há “nós”) mas que devem ser domesticadas e submetidas à nova tópica Mura de relacionamentos, obrigações e prestígio que se consagra no Protocolo como “feitiço contra os feiticeiros”.

## **Referências**

- Amoroso, Marta Rosa; 1991 Guerra Mura no século XVIII: versos e versões. Representações dos Mura no Imaginário Colonial. 1991. Dissertação (Mestrado em Antropologia)–Instituto de Filosofia e Ciências ....
- Amoroso, Marta Rosa 1991 Guerra Mura no século XVII: versos e versões: Representações dos Mura no Imaginário Colonial. Campinas: Unicamp. Dissertação de Mestrado.
- 1992 Corsários no caminho fluvial: Os Mura do rio Madeira. História dos índios no Brasil. Sao Paulo: Companhia das letras: 297–310.
- 1998 Catequese e evasão. Etnografia do Aldeamento Indígena de São Pedro de Alcântara, Paraná (1855-1895), Doutorado em Ciência Social (Antropologia Social). Universidade de São Paulo, USP, Brasil.
- 2009 Natureza e sociedade: disputas em torno do cultivo da paisagem em Itambacuri. Revista Brasileira de Ciências Sociais 24(71). SciELO Brasil: 55–72.
- Amoroso, Marta Rosa, e Gilton Mendes dos Santos, orgs. 2013 Paisagens ameríndias: lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia. São Paulo: Terceiro

Nome.

Gallois, Dominique Tilkin - Revista de, e undefined 2007 [S.d.] Gêneses waiãpi, entre diversos e diferentes. SciELO Brasil.  
[https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0034-77012007000100002&script=sci\\_arttext](https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0034-77012007000100002&script=sci_arttext), acessado janeiro 15, 2021.

Brusco, Rodrigo Rossi Mora 2019 Notas comparativas sobre a domesticação dos brancos. Espaço Ameríndio 13(2): 132–160.

Caporrino, Bruno Walter 2018 Autodeterminação, participação e consulta prévia. Dos direitos ofertados pelo Estado aos povos indígenas às estratégias por eles elaboradas para sua apropriação e efetivação: o protocolo de consulta e consentimento Wajãpi. III Seminário Internacional em Sociedade e Cultura na Pan-Amazônia 1(3).  
<https://www.doity.com.br/anais/iiisiscultura/trabalho/76440>.

2019a Dos que flecham longe: o Protocolo de Consulta e Consentimento Wajãpi. Universidade Federal do Amazonas. <https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/7735>.

2019b Daqueles que flecham longe: o Protocolo de Consulta e Consentimento Wajãpi. Anais do VI Encontro Nacional de Antropologia do Direito 06.

Carvalho, José Murilo de 2018 Cidadania no Brasil. O longo caminho. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.

Clastres, Pierre 2004 Do etnocídio. Arqueologia da violência. Cosac Naify São Paulo: 140–141.

Clastres, Pierre 2003 A Sociedade contra o Estado in A Sociedade contra o Estado. São Paulo: Cosac & Nafy.

Cunha, Manuela Carneiro da. 2018 Índios na Constituição. Novos estudos CEBRAP 37(3). SciELO Brasil: 429–443.

DESCOLA, Philippe 1988 La selva culta. Simbolismo y práxis en la ecología de los Achuar. Quito: Abya Yala.

Fausto, Carlos 2001 Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia. Edusp, org. São Paulo: Edusp.

2008 Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. Mana 14. SciELO Brasil: 329–366.

Fileno, Fernando Augusto 2014 Paisagens Ameríndias, Lugares, Circuitos e Modos de Vida na Amazônia. Ponto Urbe. Revista do núcleo de antropologia urbana da USP(14). Núcleo de Antropologia Urbana.

2017 Parentesco de consideração: uma formulação do parentesco Mura. Anais do Seminário de Antropologia 1(1).

2018a No seio do rio: linhas que casam, que curam e que dançam Parentesco e corporalidade entre os Mura do Igapó-Açu. Universidade de São Paulo.

2018b A chefia mura e a conjunção de todas as “turmas” em uma. ACENO-Revista de Antropologia do Centro-Oeste 5(10): 97-a.

GALLOIS, Dominique Tilkin 1988 Movimento na Cosmologia Wajãpi. São Paulo.



- Gluckman, Max 1987 Análise de uma situação social na Zululândia moderna. *In* Antropologia das sociedades contemporâneas - Métodos. Bela Feldman-Bianco, org. Global Universitária.
- Jr, Carlos Dias [S.d.] Entrelinhas de uma rede. Entre linhas Waiwai.
- Leal, Victor Nunes 2012 Coronelismo, enxada e voto. O município e o regime representativo no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras.
- Lima, Tânia Stolze 2005 Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva. São Paulo e Rio de Janeiro: Editora Unesp e NUTI.
- Macedo, Deborah, e Duprat De Britto 2000 O estado pluriétnico.
- Nogueira, Caroline Barbosa Contente 2016 A autodeterminação dos povos indígenas frente ao Estado. Curitiba: Pontifícia Universidade Católica do Paraná.
- Oliveira, A. E. 1986 Autos da Devassa Contra os Índios Mura do Rio Madeira e Nações do Rio Tocantins (1738-39). Série Fac-Símiles e Transcrições Paleográficas. CEDEAM-UFAM, org. Manaus.
- Overing, Joanna 1991 Estruturas elementares de reciprocidade - Apresentação de Sylvia Caiuby Novaes. Cadernos de Campo 10(10): 117-138.
- Rojas Garzón, Biviany, Erika M Yamada, e Rodrigo Oliveira 2016 Direito à consulta e consentimento de povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais. São Paulo: Rede de Cooperação Amazônica-RCS: 38.
- Silva, Liana Amin Lima da 2017 Consulta prévia e livre determinação dos povos indígenas e tribais na América Latina: re-existir para co-existir. Curitiba: Programa de Pós-Graduação (Doutorado) em Direito da Pontifícia Universidade Católica do Paraná.
- von Spix, Johann Baptist; von Martius, Carl Friedrich Philipp 1981 Viagem pelo Brasil (1817-1820). São Paulo, Belo Horizonte: Editora Itatiaia, Edusp.
- Sztutman, Renato 2012 O Profeta e o Principal: a ação política ameríndia e seus personagens. São Paulo: Universidade de São Paulo, Fapesp.
- Verdum, Ricardo 2009 Povos indígenas: Constituições e reformas políticas na América Latina. INESC.
- Viveiros de Castro, Eduardo B 2002 A inconstância da alma selvagem - e outros ensaios antropológicos. São Paulo: Cosac Naify.