



Vozes sobrepostas no conflito entre o Território Indígena Enawene Nawe e a Estação Ecológica de Iquê - análise de discurso das memórias de Thomaz de Aquino Lisbôa e Paulo Nogueira-Neto

Voices in the conflicting overlap between the Enawene Nawe Indigenous Territory and the Ecological Station of Iquê - discourse analysis of the memories of Thomaz of Aquino Lisbôa and Paulo Nogueira-Neto

MARCELO LOPES

Escola Nacional de Botânica Tropical e
Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade
Brasil
Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra
Portugal

KÁTIA TORRES RIBEIRO

Escola Nacional de Botânica Tropical e Instituto Chico Mendes de
Conservação da Biodiversidade
Brasil

Recebido: 20 de outubro de 2021 | Aceito: 8 de agosto de 2022

DOI: 10.35956/v.22.n2.2022.p.152-170

RESUMO

Este artigo realiza uma análise de discurso sobre sequências enunciativas escolhidas nos livros de memórias de Thomaz de Aquino Lisbôa e Paulo Nogueira-Neto, dentre as passagens referentes ao começo do conflito socioambiental causado pela sobreposição territorial entre a Estação Ecológica de Iquê (ESEC Iquê) e a Terra Indígena Enawene Nawe (TIEN), com o objetivo de interpretar os discursos, suas formas sujeito, formações discursivas, ideológicas e rituais discursivos e a sua influência desde as origens deste processo social. Precede a análise uma contextualização histórica desses sujeitos, com foco nos elementos sociais definidores das suas formações ideológicas, identificadas como missionária indigenista e ambientalista preservacionista. Revela-se a dissociação de visões de mundo, que impediu a concepção de uma solução compartilhada para a proteção *lato sensu* daquele território, mas que não é intrinsecamente inviável.

PALAVRAS CHAVE: *Áreas protegidas. Conflito socioambiental. Dupla afetação. Gestão territorial. Enawene Nawe.*

RESUMEN

Este artículo realiza un análisis del discurso a partir de secuencias enunciativas elegidas en las memorias de Thomaz de Aquino Lisbôa y Paulo Nogueira-Neto, dos personajes clave en el inicio del conflicto socioambiental relacionado a la sobreposición territorial entre la Estación Ecológica de Iquê (ESEC Iquê) y la Tierra Indígena Enawene Nawe (TIEN). El objetivo es interpretar el papel de las formas sujeto, las formaciones discursivas, los rituales ideológicos y discursivos y su influencia desde los orígenes de este proceso social. Antes, se presenta una contextualización histórica de los dos personajes, enfocándose en elementos sociales definitorios de sus formaciones ideológicas, identificadas como misionera indígena y ambientalista preservacionista. Se revela una profunda disociación de cosmovisiones, que impidió la concepción de una solución compartida para la protección *lato sensu* de ese territorio, pero que no es intrínsecamente inviable.

PALABRAS CLAVE: *Áreas protegidas. Conflicto social y ambiental. Traslape territorial. Gestión territorial. Enawene Nawe.*

ABSTRACT

This article performs a discourse analysis on enunciative sequences chosen in the memoirs of Thomaz de Aquino Lisbôa and Paulo Nogueira-Neto, referring to the beginning of the socio-environmental conflict caused by the territorial overlap between the Ecological Station of Iquê and the Indigenous Land Enawene Nawe, aiming the interpretation of the role of subject forms, discursive formations, ideological and discursive rituals, and their influence on the origins of this social process. Before speech analysis, a historical contextualization of the biographies of these two central persons is presented, focusing on the defining social elements of their ideological

formations, identified as indigenous missionary and preservationist environmentalist. A profound dissociation of worldviews understandings is revealed, which prevented the conception of a shared solution for attaining a *lato sensu* protection of that territory, a goal that, nevertheless, is not intrinsically unfeasible.

KEYWORDS: *Protected areas. Socio-environmental conflict. Double affectation. Territorial management. Enawene Nawe.*

Introdução

Durante a pesquisa historiográfica que buscou investigar as origens do conflito socioambiental entre o povo indígena Enawene Nawe e o Estado brasileiro, relacionado à sobreposição da Estação Ecológica de Iquê (ESEC Iquê) ao território deste povo, homologado posteriormente como Terra Indígena Enawene Nawe (TIEN)¹, localizadas no estado do Mato Grosso, centro-oeste do Brasil, nos deparamos com os livros de memórias de dois sujeitos que protagonizaram parte deste processo histórico, o jesuíta indigenista Thomaz de Aquino Lisbôa (2010) e o ambientalista preservacionista Paulo Nogueira-Neto (2010). Iniciado de modo institucional na década de 70, o conflito se encerra apenas em 2019 com a declaração oficial de extinção da ESEC Iquê pelo Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), mas se mantém ressoante no terreno das disputas ideológicas no ambientalismo brasileiro, por sua vez inserido em contexto mundial com diversas similaridades (Elbers 2011).

Identificados os livros de memória e escolhidas as Sequências Enunciativas (SE) referentes ao conflito socioambiental, realizou-se a pesquisa a partir do recorte metodológico da Análise de Discurso (AD), optando-se, como método de análise, pelo manejo de alguns dos conceitos desenvolvidos por Michel Pêcheux (1969) e Eni Orlandi (1995; 1999), associados ao conceito de rituais da linguagem teorizado por Foucault (1996).

Essa escolha metodológica decorreu do interesse em compreender a historicidade subjacente às memórias analisadas. Não bastava uma interpretação imediata e indeterminada dos escritos produzidos pelos indivíduos Thomaz de Aquino Lisbôa e Paulo Nogueira-Neto. Por entendermos que os indivíduos são interpelados em sujeitos pela ideologia, na medida em que tais sujeitos “*têm a sua materialidade e se constituem em processos em que a língua, a história e a ideologia concorrem conjuntamente*” (Orlandi 1999: 48), consideramos pertinente identificar as determinações históricas que assujeitaram esses indivíduos em formas-sujeito específicas. Identificadas as formas-sujeito e as ideologias que os interpelaram como tal, pudemos passar à análise das suas formações discursivas e assim alcançar dois objetivos: interpretar a constituição de sentidos nos processos discursivos inscritos em cada uma das formações discursivas analisadas (aquelas relacionadas às formas-sujeito *missionários indigenistas e ambientalistas preservacionistas*); e referenciar as formações discursivas que nos permitiram compreender as diferentes produções de sentido sobre o mesmo fato — a presença dos Enawene Nawe naquele território (Orlandi 1999).

Com tal análise buscamos evidenciar o quanto as disputas políticas-burocráticas-sociais-territoriais entre os Enawene Nawe, missionários indigenistas e ambientalistas preservacionistas, estes vinculados ao Estado brasileiro, estiveram associadas à gênese desse intenso conflito socioambiental que durou quase meio século, assim como elaborar e propor interpretações possíveis sobre os primeiros posicionamentos e decisões institucionais em relação ao território em disputa, com a identificação de algumas razões.

1 Dissertação de Lopes (2021): “A superposição do direito originário Enawene Nawe à Estação Ecológica de Iquê: o ocaso de um conflito socioambiental”.

Em suma, buscou-se compreender duas questões específicas: a decisão do Estado brasileiro em criar a ESEC Iquê quando já se sabia da existência de povo indígena em processo de identificação naquele território; e a reação dos missionários da Missão Anchieta (MIA), responsáveis por intermediar o contato com os Enawene Nawe, diante das ações da Secretaria Especial do Meio Ambiente, órgão ambiental do governo federal brasileiro responsável pela criação e gestão das estações ecológicas.

Apresentamos dois dos ensaios integrantes da dissertação mencionada: uma análise historiográfica relacionada às vidas e agências de Thomaz de Aquino Lisboa e de Paulo Nogueira-Neto; e a análise de discurso de excertos colhidos nos seus livros de memórias, sendo selecionados todos aqueles que traziam informações relevantes à compreensão do conflito (Lisboa 2010; Nogueira-Neto 2010).

1. Filhos do seu tempo, herdeiros das ideologias às quais se filiaram

Thomaz de Aquino Lisboa e Paulo Nogueira-Neto, que concebemos como sujeitos fundamentais à compreensão do processo histórico do conflito socioambiental entre o povo Enawene Nawe e os órgãos ambientais brasileiros, são filhos de um mesmo tempo histórico e encarnaram de forma aguerrida as formações ideológicas às quais se filiaram. O conhecimento do contexto social e da história pessoal de cada um é útil ao entendimento dos papéis que exerceram.

Começemos com Paulo Nogueira-Neto. Nascido na cidade de São Paulo em 1922, filho de Regina Coutinho Nogueira e Paulo Nogueira Filho, brasileiros, provenientes de famílias financeiramente privilegiadas e pertencentes aos mais elevados círculos de poder paulistas. Pelo lado materno era neto do ex-presidente Campos Salles e descendente de José Bonifácio de Andrada e Silva, antepassado ao qual Paulo se referia como “O Patriarca” — José Bonifácio recebeu o epíteto de Patriarca da Independência por seu protagonismo no processo de independência do Brasil em relação a Portugal (Pádua 2000). Seu pai teve longo histórico de atuação na política. Foi opositor da ditadura do Estado Novo (1937–1945) e, por conta disso, após a prisão exilou-se na Argentina, de 1938 a 1946, com outras lideranças políticas de oposição ao regime (Mayer 2010). Neste período Paulo permaneceu no Brasil, com a mãe e seu irmão. Em uma das viagens de avião à Argentina, relatou ter ficado encantado com a opulência das florestas na região do Iguaçu, avistadas de cima. Confessou ter imaginado que não acreditava que tão poderosa demonstração de força da natureza poderia ser afetada pela ação humana, ilusão que seria desfeita anos mais tarde diante do acelerado processo de colonização daquela região, e que teria sido fonte de inquietação pessoal e de inspiração à sua vocação ambientalista — da qual se considerava herdeiro por linhagem familiar (Nogueira-Neto 2010).

A herança ambientalista, por ele assumida, para além de José Bonifácio² — político e renomado naturalista pioneiro na defesa das causas ambientais brasileiras (Moraes 2014) — estendia-se

2 Para se conhecer a compreensão socioambiental de José Bonifácio sobre os povos indígenas ver: A profecia dos desertos da Líbia: conservação da natureza e construção nacional no pensamento de José Bonifácio (Pádua, 2000).

a Domenico Vandelli, também seu ascendente, um naturalista italiano muito influente nas questões ambientais portuguesas, fundador e primeiro diretor do Jardim Botânico da Universidade de Coimbra (Nogueira-Neto 2010).

Paulo desfrutou de formação escolar privilegiada nas principais instituições de ensino de São Paulo. Formou-se em Ciências Jurídicas e Sociais pela Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (USP) — onde depois também se formou em História Natural. Seu primeiro campo de pesquisa foi a meliponicultura de abelhas sem ferrão, que lhe franqueou o convite para ser assistente do chefe do Departamento de Zoologia da USP. Após alguns anos nessa função passou em concursos de livre docência e professor titular, até se tornar professor emérito, pela Congregação do Instituto de Biociências da USP — onde seria um dos responsáveis pela fundação do Departamento de Ecologia Geral (Nogueira-Neto 2010).

O início da sua atuação ambientalista ocorreu por conta de uma situação inusitada. O governo de São Paulo pretendia criar uma Reserva Florestal no Pontal do Paranapanema, entre 1955 e 1956, mas o projeto sofreu resistência da Assembleia Legislativa do estado. Paulo e dois amigos enviaram cartas à Assembleia em nome de entidades ambientalistas inexistentes. Quando um deputado estadual fez declarações sobre essas “entidades” à imprensa, os três amigos resolveram constituir e registrar, em 1956, a Associação de Defesa da Flora e da Fauna — que seria transformada na Associação de Defesa do Meio Ambiente de São Paulo (ADEMA/SP). Em 1958 participaria da criação da Fundação Brasileira para a Conservação da Natureza (FBCN) (Nogueira-Neto 2010).

Sua experiência acadêmica e seu ativismo ambientalista, conjugados às boas relações sociais que tinha em Brasília, inclusive pelo apoio de seu pai ao golpe militar de 1964, o levaram a ser convidado para presidir a Secretaria Especial do Meio Ambiente, SEMA, vinculada à Presidência da República, ainda antes da sua criação em 1973. Sua criação está relacionada à Conferência das Nações Unidas (ONU) sobre o Meio Ambiente Humano (Conferência de Estocolmo), em 1972. A delegação enviada pela ditadura militar à conferência era chefiada pelo general Costa Cavalcanti (Ministro do Interior) e secretariada por Henrique Cavalcanti, então secretário especial deste ministério. A tarefa de conciliar os interesses soberanistas dos militares às coerções das políticas ambientais internacionais (Aguilar; Mattos e Cardoso 2015) coube a Henrique Cavalcanti, um dos principais responsáveis por convencer os militares a assinar a Declaração de Estocolmo sem ressalvas. Nessa época, somente 16 países possuíam em sua estrutura governamental um órgão central de Meio Ambiente, e o Brasil não estava neste rol. Henrique conseguiu convencer a ditadura militar quanto à importância de um órgão ambiental dessa natureza, e convidou Paulo como seu primeiro secretário, em 1974, estendendo-se até 1986, sobre o que afirmou: *sobrevivi em quatro governos* (Nogueira-Neto 1991). Segundo ele, essa instituição tinha três campos de atuação: controle da poluição, educação ambiental e defesa dos ecossistemas, em que se inseriam as áreas protegidas. Foi o responsável pela formulação de estratégias institucionais para a demarcação de novas áreas e criação de outras duas categorias — Estação Ecológica (ESEC) e Área de Proteção Ambiental (APA) (Lei Federal no 6.902/1981). Na sua gestão foram criadas 26 ESEC, somando 3,2 milhões de hectares. Como estratégia para facilitar a criação de ESEC adotou o critério de somente o fazer sobre terras públicas, o que em tese evitaria problemas fundiários:

O resultado prático dessa medida é o fato de que os problemas fundiários das Estações são muito pequenos, em comparação com os Parques Nacionais, até aqui criados no Brasil sem

maiores preocupações com a aquisição das terras ou com a existência de índios. (Nogueira-Neto 1991: 8).

Ele adotou os sobrevoos como principal forma de realizar as vistorias das áreas pretendidas, para agilizar os processos de criação. Apesar da inegável agilidade deste método, diversos povos e comunidades tradicionais, em especial povos indígenas, foram invisibilizados. Essa invisibilidade não era produzida pelas copas frondosas da floresta amazônica, mas pela perspectiva pretensamente superior adotada pelos preservacionistas e pela concepção à época de que a conservação da natureza só seria possível se protegida da ação humana (McNeely e Miller 1983). Como será visto no caso dos Enawene Nawe, tratava-se de uma escolha não apenas metodológica, mas essencialmente conceitual e política.

Paulo tornou-se uma referência central da corrente ideológica preservacionista no Brasil, que almejava a defesa da natureza em sua condição prístina, sem a interferência humana. Foi premiado por renomadas instituições dedicadas à preservação ambiental, como o prêmio *Duke of Edinburgh*, da WWF em 1997, a *Order of The Golden Ark* em 1983 e o prêmio Paul Getty, em 1981 (Nogueira-Neto 2010). No Brasil, é considerado por muitos um dos patronos do ambientalismo brasileiro. Faleceu em 2019, com 96 anos.

Passemos agora a breve análise historiográfica sobre o surgimento da *missiologia indigenista*³ brasileira e à biografia de Thomaz de Aquino Lisbôa. Nasceu em 5 de maio de 1936, em Itapetininga, estado de São Paulo, um dos 13 filhos de uma família profundamente católica e religiosa. Seu pai foi diácono, duas das suas irmãs tornaram-se irmãs consagradas e, como dois irmãos, tornou-se jesuíta no final da década de 50 (Fachin 2019b). Em 1962 foi enviado como mestre ao internato indígena de Utiariti, administrado pela MIA⁴, onde atuou por três anos. Após esse período estudou filosofia e teologia na Faculdade Jesuíta de São Leopoldo, estado do Rio Grande do Sul, e com alguns colegas, dentre eles Egydio Schwade, iniciou um movimento de contestação às teorias e práticas de aculturação adotadas pela Igreja Católica na evangelização dos povos indígenas (Lisbôa 2010; Dolores 2016; Fachin 2019b). Egydio, que também esteve em Utiariti, faz um sucinto e esclarecedor relato daquela instituição, comunicando o sentimento que tais práticas evangelizadoras evocavam naquele grupo de jesuítas:

Missão indígena estagnada sobre o internato de Utiariti, para onde era levada a juventude, tão logo o seu povo era contatado, como havia ocorrido recentemente com os Rikbaktsa, dos quais

3 Na acepção de Simões (2019: 379), a missiologia indigenista é “uma forma de elaboração do ideal de inculturação da fé, para a prática missionária nas aldeias”, que aqui também estenderemos ao ideal da encarnação.

4 A MIA surge a partir de uma missão jesuítica junto aos Nambikwara, em 1935, às margens do Juruna, vinculada à prelazia de Diamantino/MT. Em 1956, ela é formalizada com personalidade jurídica própria, como entidade com fins sociais e filantrópicos dedicada à causa indígena. Em 1946 os jesuítas se instalaram definitivamente em Utiariti, local onde alguns anos antes funcionara uma Estação Telegráfica (Dolores 2016).

vi jovens e crianças chegando com seus lindos enfeites sobre o corpo nu e, no dia seguinte, os via “europeizados”, com roupas “civilizadas”, ajoelhados nos bancos da igreja. A Igreja missionária parada sobre as suas construções, não entendia a aflição desses povos. Doutrinar, europeizar e integrar objetivavam os Estados, tanto o Vaticano, como o Brasileiro. (Dolores 2016: 35)

Essa experiência no internato de Utiariti — instituição que impingia abrupto e violento processo de aculturação das crianças indígenas —, associada aos estudos e às influências da *Teologia da Libertação*, provocou em Thomaz e Egydio reflexões que, transmutadas em ações políticas, somaram-se aos esforços de outros religiosos e resultaram na fundação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI),⁵ em 1972; da Operação Anchieta⁶ (OPAN), em 1969; e na transformação da concepção e práxis missionária indigenista da Igreja Católica no Brasil (Brandão *et al.* 1986; Dolores 2016; Fachin 2019b).

Em boa medida, essa inflexão evangelista da Igreja Católica foi fruto de uma revisão histórica por parte de seus membros, que foram capazes de reconhecer a contribuição da igreja, não apenas por cumplicidade, mas também como societária, com o projeto colonizatório genocida praticado pelos Estados europeus em todos os continentes do planeta. “*Os espanhóis nos matam por fora; eles [os missionários] nos matam por dentro*” (Beozzo 1986: 87), sintetiza de forma contundente um chefe indígena no Peru, sobre a associação etnocida entre a Igreja Católica e o Império Espanhol. Apesar da sua condição de especialista em flagelar almas, relegando aos Estados colonizadores a atribuição menos nobre de assassinar corpos, a Igreja — empenhada avidamente em seu projeto de poder universalista e de exclusivismo salvacionista (Suess 1986) —, não hesitou em aconselhar “correções”, abusos e violências como formas de evangelizar/civilizar o “gentio” (Beozzo 1986).

O reconhecimento dessa chaga histórica, um consórcio necropolítico (Mbembe 2018), e a assunção dessa culpa institucional pretérita alcançou adeptos suficientes para se contrapor às aspirações conservadoras da corrente ideológica concorrente, que buscava justificar a história da associação da igreja com o processo colonizatório — em razão do bem maior da Boa Nova (Simões 2016). Essa revisão histórica permitiu que parte significativa da Igreja Católica no Brasil se afastasse de outro processo etnocida, desta vez promovido pela ditadura militar de 1964, no escopo do projeto integracionista, que tal qual o antigo colonialismo pretendia aculturar e fagocitar os povos indígenas e os seus territórios tradicionais ao corpo do Estado nacional. É dentro desse contexto social e político que surgirá o ideal da encarnação, ideologia missionária de que Thomaz é um dos fundadores.

Inspirada na *Teologia da Libertação*, em especial na sua vocação empática para com os grupos sociais marginalizados, a pastoral indigenista concebeu o ideal da *encarnação* que seria, juntamen-

5 O CIMI é um organismo vinculado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Constituiu-se, formalmente, como o principal espaço institucional da pastoral indigenista da Igreja Católica no Brasil.

6 A Operação Anchieta foi criada em 1969, no Rio Grande do Sul (RS), como entidade indigenista leiga, ligada à Igreja Católica e inspirada na tese da encarnação. Em 1996, após um longo processo de cisão com a igreja, o seu nome foi alterado para Operação Amazônia Nativa, mantendo-se a sigla OPAN. Desde 1979 está sediada em Cuiabá (MT) (Dolores 2016).

te com a *inculturação*,⁷ o principal fundamento teológico para a *missiologia indigenista* (Simões 2019). Essa resignificação missionária permitiu à pastoral indígena superar, e até mesmo se opor, às práticas integracionistas, religiosas e políticas correntes. A partir dessa nova perspectiva — que na verdade, ao menos para os seus adeptos, seria tão antiga quanto o próprio Cristo — não cabia ao missionário impor o evangelho fosse pela força ou pelo convencimento explícito, mas sim pela *presença silenciosa* (Suess 1985). Assim, inverteu-se radicalmente a ordem de prioridades da práxis missionária assumida pela pastoral indígena, situando-se a evangelização como última etapa do processo evangelista. Já os cuidados de ordem prática para salvar a vida, a cultura, o território, e até mesmo a religiosidade dos povos indígenas foram elencados como tarefas prioritárias para qualquer missão que se pretendia uma *missiologia indigenista* (Brandão *et al.* 1986).

Os primeiros movimentos progressistas da incipiente *missiologia indigenista* brasileira nos meados do século XX também podem ser percebidos na origem das Comunidades Eclesiais de Base e da Comissão Pastoral da Terra; todos estavam atrelados às transformações teológicas assumidas a partir do *Concílio do Vaticano II* (1962-1965), evento que legitimou outros ideais progressistas germinados na igreja ao longo daquele século. Na América Latina, essa nova teologia missionária, fundamentada em ideias ecumênicas e dialógicas, seria reforçada pelas conferências episcopais de *Medellín* (1969), *Puebla* (1979) e *Santo Domingo* (1992) (Simões 2019).

A sociologia da religião desenvolvida por Max Weber (1996) nos fornece subsídios metodológicos em auxílio à análise das tensões teológicas que ocorreram no corpo da Igreja Católica no Brasil. Uma das premissas da análise weberiana é a ideia de que as religiões possuem os seus interesses majoritariamente voltados para as coisas terrenas, estando as motivações do além estreitamente vinculadas aos desígnios do aquém mundano. Uma outra abordagem adotada na sua análise sociológica refere-se à racionalidade religiosa. Ao contrário de outros pensadores que entendiam a religião exclusivamente como uma fonte de ideários mágicos e irracionais, Weber irá ressaltar os papéis éticos e racionais das religiões, responsáveis por oferecer às comunidades humanas “*sistemas de regulamentação da vida*” (Weber 1996 *apud* Hervieu-Léger e Willaime 2009: 82). Ora, essa perspectiva nos permite interpretar a disputa teológica entre integracionistas e os missionários indigenistas defensores da *encarnação* como um embate de racionalidades distintas e, por consequência, de posturas diversas sobre as questões deste mundo — permanecendo a existência do além divino e a vocação evangelista como pontos de convergência. Para Suess (1985), a diferença estava nos métodos para a consecução do objetivo comum da evangelização, pois a “*integração*” se opõe à “*encarnação/inculturação*”.

A radicalidade da transformação a partir dessa compreensão de evangelização em Thomaz começa a se manifestar em ações práticas em 1969, quando, ao retornar da sua formação teológica à Utiariti e tornar-se o responsável superior daquela instituição, imediatamente decide acabar com o internato e estimula o retorno dos índios às suas aldeias de origem, mesmo sob os protestos de outros membros, sendo os últimos internos encaminhados aos seus povos em 1973 (Meliá 1985;

7 Enquanto para a inculturação a assunção da cultura indígena era o suficiente para uma evangelização genuína, a encarnação pressupunha a necessidade de imersão na vida dos povos indígenas a serem evangelizados.

Dolores 2016). Neste mesmo ano, foi signatário, com outros missionários e bispos, do histórico documento de urgência *Y-Juca-Pirama. O índio: aquele que deve morrer*, uma corajosa denúncia das políticas genocidas contra os povos indígenas promovidas pela ditadura militar, isso em um dos anos mais truculentos do regime (Heck; Silva e Feitosa 2012).

Uma outra experiência provocou em Thomaz novas e profundas reflexões, dessa vez a respeito dos métodos e práticas utilizados pelo Estado brasileiro nos contatos realizados com os povos indígenas isolados. Em 1969, os jesuítas da MIA foram autorizados pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI)⁸ a atuar em uma missão humanitária de socorro ao povo Tapayuna — entre eles estavam Thomaz e Vicente Cañas⁹. Após desastroso processo de aproximação conduzido pela FUNAI, que precedia a translocação compulsória dos Tapayunas do seu território tradicional ao Parque Indígena do Xingu, os indígenas foram praticamente dizimados pela gripe transmitida por um repórter que registrava a expedição. Dos 400 indivíduos, pelo cálculo do antropólogo Anthony Seeger, em 1974, apenas 41 Tapayunas sobreviveram à epidemia, e receberam os cuidados da missão jesuíta a partir de um acampamento no rio Parecis (Lima e Bechelany 2017). Esse evento trágico, marcante na trajetória missionária e nas vidas de Thomaz e Vicente, também representou o início de uma longa amizade e profícua parceria, que resultou nas exitosas, e ainda hoje admiradas, aproximações e contatos realizados com os Enawene Nawe e os Myky (Lisbôa 2010; Pacini 2015). Essa parceria foi interrompida pelo assassinato de Vicente, em 1984, a mando de fazendeiros descontentes com o trabalho missionário junto aos indígenas (Pacini 2015).

Thomaz, em 1976, passou a morar com os Myky na aldeia Japuúra. Dos Manoki recebeu o nome de Yauka e foi recebido pelos Myky como um dos seus. Após dez anos de muita reflexão decidiu radicalizar ainda mais sua experiência pessoal de enculturação, romper definitivamente com sua ordem religiosa e casar-se com Njâkau, índia Myky com quem teve dois filhos: Tupy, nascido em 1988, e Jemiuu, nascida em 1993, dos quais ganhou sete netos. Nos seus últimos anos de vida, Thomaz passava cerca de dez dias mensais em Cuiabá/MT por conta da necessidade de acompanhamento médico-psiquiátrico (Lisbôa 2010). Faleceu em 2019, aos 82 anos.

2. Os rituais da linguagem e as formações discursivas: uma análise dos discursos conflitantes

Por meio do manejo de conceitos fornecidos pela AD (ver seção Introdução), trazemos interpretações sobre o nível de influência das formações ideológicas *ambientalista preservacionista* e *missionária indigenista* nos posicionamentos e decisões institucionais. A primeira sequência enunciativa (SE) a ser objeto de interpretação integra trecho datado de 06 de abril de 1979 do livro de memó-

8 Instituição do governo federal brasileiro responsável pelas políticas indígenas.

9 Cañas, missionário jesuíta de origem espanhola, chegou ao Brasil em 1968. A partir de 1982 passou a conviver diariamente com o povo Enawene Nawe, recebendo deles o nome Kiwxi (Lisbôa 2010). Ele registrou em diários os seus momentos de convívio com os Enawene Nawe entre os anos de 1977 e 1987 (Corrêa 2015).

rias de Paulo Nogueira-Neto, então secretário especial do Meio Ambiente, no qual ele expressa um misto de espanto e indignação ao ser informado que o governo do estado do MT havia anulado a doação da área que seria destinada à criação da ESEC Iquê, por conta de medidas adotadas pela FUNAI para a proteção do território Enawene Nawe, à época ainda em processo de identificação:

SE1: Manuel Vieira, de Cuiabá, me telefonou, preocupado, para dizer que o governador Frederico Soares Campos, de Mato Grosso (do Norte), expediu Decreto anulando a doação de 266 mil hectares que aquele Estado nos fez. Isso é um absurdo completo!! Foi para mim um choque. Recebemos a doação, investimos cerca de 9 milhões de cruzeiros para cumprir as cláusulas da doação e agora esta é anulada sem que sejamos ouvidos!!! É o fim do fim da picada.

Telefonei para o secretário Ivo Scaff, em Cuiabá. Ele confirmou o fato, mas disse que estava já trabalhando para que a situação fosse revista. Tudo começou porque a Funai, em outubro, pediu a exclusão de 56 mil hectares da nossa Estação Iquê-Juruena, por ser uma reserva dos índios Salumã. Ao invés de excluir essa área da doação, o Governo de Mato Grosso simplesmente revogou a doação inteira!!! E a Funai não nos disse uma única palavra!!! (Nogueira-Neto 2010: 409).

Na SE1, muito mais significativo do que o que foi dito é o significado do não-dito. Na obra *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*, Eni Orlandi (1995) propõe uma resignificação do silêncio no campo da AD, ao deixar de identificá-lo simplesmente como ausência da palavra, para torná-lo portador de possibilidades de sentido. Esse entendimento permite que o não-dito — desde que estabelecidas as devidas associações ao contexto, análise empírica e circunstâncias de enunciação — colabore significativamente com os contornos do dito (Orlandi 1995).

Ao revelar em seu livro de memórias a sua indignação sobre as medidas adotadas pela FUNAI “*Tudo começou porque a FUNAI, em Outubro, pediu a exclusão de 56 mil hectares da nossa Estação Iquê-Juruena, por ser uma reserva dos índios Salumã*”, para a proteção de um povo indígena ainda em processo de identificação, ou seja, cuja extensão do território ainda era desconhecida, Paulo não emitiu nenhum enunciado que demonstrasse alguma preocupação com o destino do povo indígena isolado recentemente registrado. Esse silêncio é portador de significados: no conjunto das suas preocupações ambientalistas, a vida e o bem-estar dos Enawene Nawe (Salumã) não eram considerados.

São as *formações imaginárias* (Pêcheux 1969), por meio do mecanismo da antecipação, que possibilitam aos sujeitos supor a imagem que fazem um do outro, que o outro sujeito tem sobre determinado objeto, assim como sobre os discursos que ele profere, o que permite ao sujeito que enuncia modular o seu discurso, a depender da sua capacidade de antecipar a imagem que o seu interlocutor tem sobre o objeto e a forma discursiva pelo qual ele é abordado (Orlandi 1999). No caso aqui estudado, pode-se formular interpretações sobre as cores e formas presentes no campo imagético de Paulo acerca dos indígenas e missionários jesuítas, assim como sobre os movimentos que cada campo ideológico realizaria nesta disputa territorial. Vejamos a SE2:

SE2: Ono e o topógrafo regressaram da expedição aos rios Iquê e Juruena. Realmente, há índios Salumã junto a esses cursos d’água. Ao que parece vamos perder um terço das terras da Estação e, o que é pior, ficaremos longe dos rios. Nossa área terá ao todo uns 180 mil hectares, aproximadamente. Vamos tentar defender nossos limites anteriores, mas não será fácil. Esse é

um desastre ecológico. Só existem 123 índios Salumã e eles já têm mais de 500 mil hectares!! (Nogueira-Neto 2010: 410).

Ao enunciar *“Ao que parece vamos perder um terço das terras da Estação e, o que é pior, ficaremos longe dos rios”* demonstra o efeito de sentido de um interesse especial que esses rios possuíam para seu projeto de ESEC e preservação ambiental, estratégico, independentemente da sua importância social e cultural para os Enawene Nawe. Nesse ponto do discurso é possível identificar um dos elementos de análise essenciais à compreensão de determinada formação discursiva, os diferentes sentidos que podem assumir a mesma palavra: *“a palavra terra não significa o mesmo para um índio, para um agricultor sem terra e para um grande proprietário rural [...] Todos esses usos se dão em condições de produções diferentes e podem ser referidos a diferentes formações discursivas”* (Orlandi 1999: 45). Outro sentido que salta da leitura deste enunciado é o caráter de disputa presente na formação discursiva de Paulo Nogueira-Neto. A palavra “perder” denota um sentido de competição, com quem — a partir das interpretações feitas acima sobre as suas *formações imaginárias* — seriam as formas-sujeito ocupantes de posições adversárias do seu campo ideológico (Pêcheux 1969).

O enunciado seguinte reforça a possibilidade interpretativa: *“Vamos tentar defender nossos limites anteriores, mas não será fácil”*. Tanto como “perder”, a palavra “defender” emana o sentido competitivo. E, por ser um profundo conhecedor das características restritivas que seriam atribuídas à ESEC Iquê, por pertencer a uma categoria de área protegida que não admite a autonomia dos indígenas na gestão territorial, Paulo tinha plena ciência de como ela seria intrinsecamente incompatível com a natureza constitutiva de um território indígena, ao mesmo tempo em que não fez considerações sobre os potenciais impactos aos indígenas, quais sejam: aqueles decorrentes do impedimento ao usufruto pleno do seu território.

Se, a partir do que analisamos até esse momento, é possível afirmar com certa tranquilidade que a formação imaginária de Paulo, ambientalista preservacionista, interpreta as demais formas-sujeito dessa trama — indígenas e missionários jesuítas — como ocupantes de posições contrapostas ao seu campo ideológico, uma análise do enunciado seguinte demonstra a impossibilidade de diálogo. *“Esse é um desastre ecológico. Só existem 123 índios Salumã e eles já têm mais de 500 mil hectares!!”* é altíssimo e fala por si. Ao tratar como um *“desastre ecológico”* a presença indígena na área pretendida à ESEC Iquê, sua formação imaginária parece deslocar a posição das formas-sujeito dos indígenas do campo de mero dissenso, para o campo do antagonismo e do inaceitável.

Ainda sobre esse último enunciado propõe-se a formulação de uma nova interpretação possível. É amplamente conhecida, dentro do senso comum brasileiro, a expressão *“muita terra pra pouco índio”*, que permeia o enunciado. Ao sentenciar *“Só existem 123 índios e eles já tem mais de 500 mil hectares”*, uma associação quantitativa e direta entre pessoas e extensão territorial — não se sabe por qual critério — ele demonstra estar, em seu processo discursivo, muito mais próximo ao posicionamento anti-indígena e do senso comum (não-científico), do que o científico (campo ideológico e formativo ao qual ele também se filiava), inclusive porque, por esta lógica, a ESEC seria um caso extremo deste quadro — muita terra para ninguém. Na SE3 essa interpretação possível será reforçada:

SE3: Um dia, mais tarde, fui procurado por Thomás de Aquino Lisboa, autor de um livro sobre os enau-enês (sic). Ele me relatou a história desses índios e me disse que eles precisavam de quase toda a estação, que naquela altura tinha cerca de duzentos mil hectares. A Estação

ficaria apenas com trinta mil hectares, junto à estrada Vilhena-Juina (sic). Segundo me disse, seria até bom que a Estação Ecológica permanecesse ali, como um escudo protetor dos índios. Argumentei que o cento e vinte índios não precisavam de tanta terra e que a Estação era necessária para que as gerações futuras pudessem estudar os valiosos ecossistemas locais. Thomas de Aquino respondeu que ele e a missão jesuíta que cuidava dos indígenas, não podiam resolver coisas em nome deles. Não eram seus tutores. (Nogueira-Neto 1991: 32)

Um aspecto importante notado no contexto da SE3 encontra-se novamente no campo do não-dito, dessa vez não por conta da produção de sentido por meio do silêncio, mas por uma depreensão sobre as relações de poder estabelecidas — quem procura quem para o diálogo e construções de acordos. Paulo relatou que foi procurado por Thomaz na sede da SEMA. Ele afirmou que Thomaz ofereceu a proposta de que a ESEC Iquê fosse reduzida e constituísse uma zona tampão entre o território Enawene Nawe e a rodovia BR 174 (trecho Vilhena-Juína). A sua resposta à proposta reforça a interpretação possível realizada na análise da SE2, com o acréscimo de um novo enunciado formulador de sentido *“Argumentei que os cento e vinte índios não precisavam de tanta terra e que a Estação era necessária para que as gerações futuras pudessem estudar os valiosos ecossistemas locais”*. É importante notar que esse enunciado *“cento e vinte índios não precisavam de tanta terra”* ocorre quatro anos após outro similar *“Só existem 123 índios Salumã e eles já têm mais de 500 mil hectares”*, do que se pode deprender uma convicção.

No enunciado seguinte: *“a Estação era necessária para que as gerações futuras pudessem estudar os valiosos ecossistemas locais”*, duas possibilidades interpretativas desvelam-se. A primeira delas é que a alegada importância da ESEC é proferida na sequência de um enunciado que busca relativizar a importância dessa área para o povo Enawene Nawe: isso explicita noções de prioridade entre a busca pela preservação de um ecossistema “valioso” e os cuidados com a vida de um povo indígena cercado pelo processo colonizatório, por sua vez também dedicado a ocupar aquele “valioso” território. E, por fim, ao analisar a declaração sobre a importância da ESEC para as gerações futuras, algumas perguntas fazem-se pertinentes. Quais gerações futuras? Estariam as gerações futuras daquele povo consideradas nesse pensamento prospectivo? A presença dos Enawene Nawe seria um óbice ao conhecimento das gerações futuras por ele idealizadas? Teria a ciência moderna ocidental primazia sobre a vida daquele povo?

Os rituais discursivos e da linguagem pareciam equilibrados ao longo do encontro narrado: afinal, para esses dois sujeitos, qualificados como *“indivíduos que falam”*, estavam determinados *“papéis preestabelecidos”* (Foucault 1996: 39). No entanto, os últimos enunciados da SE3 revelam a disparidade de armas nessa disputa discursiva pelo território, considerando seus principais interessados: os Enawene Nawe. Ao ser interpelado pela afirmação de que cento e vinte índios não precisavam de tanta terra, *“Thomas de Aquino respondeu que ele e a missão jesuíta que cuidava dos indígenas, não podiam resolver coisas em nome deles. Não eram seus tutores”*, ou seja, se esse palco ritualístico ainda não era acessível aos Enawene Nawe, os missionários indigenistas, seu único contato com o mundo não-indígena até aquele momento, não eram portadores do seu local de fala.¹⁰ Por

10 Nessa época a FUNAI não atuava localmente com o povo Enawene Nawe, cabendo à MIA esse papel.

não compreenderem a língua que sonorizava o timbre desse ritual discursivo, o léxico burocrático que compassava o seu ritmo, e tampouco as partituras da administração pública, a atuação dos Enawene Nawe estava interdita (Foucault 1996).

Agora serão analisadas outras três SE, desta vez excertos do livro de memórias de Thomaz de Aquino Lisboa, *Enawenê-Nawê: Primeiros Contatos* (Lisbôa 2010). A SE4 é trecho de um documento enviado pela MIA à FUNAI em 20 de julho de 1978, que manifesta preocupações quanto à não interdição da área onde os Enawene Nawe haviam sido contatados.

SE4: No dia 28 de julho próximo, completar-se-á o quarto ano de contato com os Salumã, mas é preciso que se estabeleça, em definitivo, a área para ele. Aconselhados pelo funcionário Noraldino, estamos oficializando, por meio deste ofício, o pedido de que seja INTERDITADA, com URGÊNCIA, a área abaixo discriminada [...] (Lisbôa 2010: 63).

O sentido de urgência para que a demanda seja atendida pode ser denotado em dois momentos da formulação discursiva. No primeiro, Thomaz chama a atenção para a questão temporal “*completar-se-á o quarto ano de contato com os Salumã*”. Posteriormente, a palavra “*urgência*” é grafada em letras maiúsculas. Esse recurso discursivo voltou a ser usado pela MIA nos documentos enviados à FUNAI, ao longo dos anos, sempre com o intuito de alertá-la quanto à urgência de interdição do território indígena.¹¹

A SE5 refere-se à visita realizada por Thomaz à sede da SEMA em Brasília, em 7 de outubro de 1983, pouco mais de dois anos após a criação da ESEC Iquê, também abordada na SE3. No entanto, ao invés de relatar o encontro que teve com Paulo, como este o fez, Thomaz relatou uma reunião com o coordenador de Estações Ecológicas, Eloiso Bueno de Figueiredo:

SE5 Informei também que os Enawenê-Nawê estavam num processo de volta ao seu território tradicional, que coincidia com a área da SEMA, fato esse que só ultimamente ficou claro pra nós. Então, o coordenador Eloiso se expressou dizendo ser possível manter o acesso dos índios Salumã à área da Estação Ecológica, para caça, pesca e perambulação, sem fixação de aldeias e derrubadas para plantios, e cuja formalização poderia ser estudada pelos técnicos da FUNAI-SEMA-MIA.

Esse discurso (pensei comigo mesmo) reflete o total etnocentrismo da nossa sociedade: os donos da terra deveriam respeitar as regras do jogo, agora estabelecidas pela SEMA, ocupante, por decreto, do território dos Enawenê-Nawê (Lisbôa 2010: 83).

Nessa SE5 Thomaz revela que, ao informar o técnico da SEMA que os Enawene Nawe estariam em um processo de volta ao seu território tradicional, recebe como resposta um consentimento condicionado. Nesse diálogo afloram as incompatibilidades entre as formações imaginárias dessas formas-sujeito e suas ideologias. Thomaz explicita o processo imagético com o qual enxerga o seu

11 Refere-se aqui às áreas interditas com o objetivo de proteger os povos indígenas em situação de isolamento voluntário, e que restringem o seu acesso apenas aos órgãos públicos responsáveis pelo processo de aproximação (Brasil 1996).

interlocutor: “*Esse discurso (pensei comigo mesmo) reflete o total etnocentrismo da nossa sociedade*”. No entanto, ao concluir o enunciado com “*nossa sociedade*”, demonstra ter a consciência de não estar excluído, em absoluto, do conjunto social que considera etnocêntrico. Em outro momento do seu livro, Thomaz utilizou uma formulação discursiva semelhante, ao se colocar em uma forma-sujeito em busca do que chamar-se-á aqui, baseando-se na figura de linguagem utilizada por ele, “*desbranqueamento ideológico*”, observemos: “*Nesse pedido de interdição, por fraqueza, com uma mentalidade muito de ‘branco’ ainda, não estendemos o pedido de interdição, ao território da fazenda Londrina, o que deveríamos ter feito com intransigência*” (Lisbôa 2010: 65). É possível perceber na formulação discursiva de Thomaz um duplo exercício reflexivo quanto ao “lugar” que ocupa como sujeito: o primeiro deles ao reconhecer-se parte de uma sociedade etnocêntrica dominante; e o segundo na sua busca por deslocar-se da posição onde vigora a “mentalidade de branco” àquela na qual sintasse ideologicamente mais próximo aos indígenas (Pêcheux 1969; Orlandi 1999).

Na sequência, arremata a formulação discursiva com uma sentença: “*os donos da terra deveriam respeitar as regras do jogo, agora estabelecidas pela SEMA, ocupante, por decreto, do território dos Enawenê-Nawê*”. Demonstra-se nesse enunciado a noção de que a dupla afetação produzida pela criação da ESEC Iquê é invasiva e opressiva ao povo habitante daquele território: obrigados a seguir regras desconhecidas, de um jogo que desconheciam, determinadas por ocupantes desconhecidos. Para Thomaz era inconcebível que “os donos da terra” por direito, estivessem submetidos às “*regras do jogo*” estabelecidas por um mero decreto estatal. Seu discurso antecipa ideias que fundamentariam o princípio do direito originário indígena ao território, consagrado, cinco anos depois, na Constituição de 1988: o direito dos povos indígenas sobre as terras que ocupam precede toda e qualquer situação jurídica anterior e, nesse sentido, não cabe ao Estado criar ou não uma Terra Indígena, mas tão somente tem por obrigação “reconhecer” um direito que é anterior e prevalente ao próprio Estado brasileiro (Fachin 2019a).

Os enunciados auspiciosos de Thomaz a serem analisados na SE6 possuem ares de otimismo quanto à futura forma de ocupação Enawene Nawe do território sobreposto pela ESEC Iquê:

SE6: Em todo caso, fiquei menos pessimista, verificando que, pelo menos, os Enawenê-nawê não seriam corridos da área da Estação Ecológica e que, mais dia menos dia, estariam lá dentro, no seu território tradicional, sendo os verdadeiros guardas daquela ecologia. (Lisbôa 2010: 83)

Estes enunciados são portadores de sentidos relevantes para interpretar a visão prospectiva do jesuíta. Ao enunciar que “*mais dia menos dia, estariam lá dentro, no seu território tradicional, sendo os verdadeiros guardas daquela ecologia*”, revela uma estratégia que demonstra paciência e perspectiva históricas; esperançoso em um devir favorável aos desígnios do campo ideológico indigenista sobre o território. Ao definir os Enawene Nawe como “*sendo os verdadeiros guardas daquela ecologia*”, Thomaz volta a demonstrar em seu processo discursivo que estava atento aos movimentos dos processos históricos que transformariam as relações entre os campos indigenista e ambientalista. Movimentos sociais de povos e comunidades tradicionais de África, Ásia e América Latina, também decorrentes de descontentamentos em relação às políticas ambientais impostas aos seus territórios, e amparados por pesquisadores dedicados a estudos interdisciplinares das ciências sociais e biológicas, iniciaram na década de 70 a articulação global que obrigaria países e entidades ambientalistas a considerarem, gradativamente, as populações indígenas como potenciais “guardas” da “ecologia” planetária (Lopes 2021).

No entanto, no caso dos Enawene Nawe, percebe-se que, entre o final dos anos 70 e início dos 80, já estavam plantadas as sementes do conflito socioambiental, por sua vez geradas por matrizes muito anteriores. As formações imaginárias que projetavam as relações de poder sobre o território tencionavam-se a um ponto de não-retorno. Paulo Nogueira-Neto reivindicava para a SEMA o domínio do território desde a doação da área pelo governo estadual. Por sua vez, Thomaz esboçava em suas formulações discursivas — com graves e precisos contornos — o que a Constituição Federal de 1988 consagraria como direito originário dos povos indígenas, embora já fosse reconhecido o direito à terra em que vivessem em todas as constituições federais desde a Carta de 1934 (Fachin 2019a).

Considerações finais

A combinação da historiografia com os dispositivos teórico-metodológicos da AD permitiu a construção de interpretações possíveis sobre os processos discursivos inerentes às formações discursivas de Paulo Nogueira-Neto e Thomaz de Aquino Lisboa, referentes ao caso da sobreposição territorial entre a ESEC Iquê e a TIEN. A partir dessa análise nota-se que o Estado brasileiro, tanto pelo órgão responsável pela política indígena quanto pelo órgão ambiental, conhecia o processo de contato e aproximação do povo Enawene Nawe, consideradas as reiteradas informações prestadas pelos missionários jesuítas. Ainda assim, passados cinco anos das primeiras informações registradas, decidiu criar a ESEC Iquê sobre aquele território.

Com as análises demonstra-se que essa questão sempre foi tratada por Paulo Nogueira-Neto como uma disputa por área, sendo a questão da presença indígena, quando não ignorada, desprezada com uma conta simplista de indivíduos indígenas por hectares, que em nada se referenciava em estudos acadêmicos, mas se valia do senso comum preconceituoso, muito bem conhecido na cultura popular brasileira: “muita terra pra pouco índio” e pela exclusão destes do panteão dos agentes da conservação ambiental. Por outro lado, foi possível identificar nos processos discursivos de Thomaz de Aquino Lisboa diversos elementos de uma formação discursiva marcadamente anticolonial. Como vimos, diversas das suas perspectivas sobre os direitos dos Enawene Nawe seriam materializadas nas transformações da legislação nacional, de outros países e acordos internacionais, assim como, nos novos princípios e diretrizes das mais importantes entidades ambientalistas do planeta, em crescente amadurecimento até o presente.

Referências bibliográficas

- AGUIAR, M. H. P.; MATTOS, B. R. B. e CARDOSO, N. T. 2015. O discurso ambiental brasileiro e a transformação do conceito de soberania: uma análise de Estocolmo à Rio+20. *Estudos Internacionais* 3, 1: 141-164.
- BEOZZO, J. O. 1986. Visão indígena da conquista e da evangelização. Em C. R. Brandão; P. Oliveira e J. Paleari *et al. Inculturação e libertação*, pp. 79-104. Semana de estudos teológicos. Conselho Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e Conselho Indigenista Missionário (CIMI). São Paulo: Paulinas.

BRANDÃO, C. R.; OLIVEIRA, P. e PALEARI J. et al. 1986. *Inculturação e libertação. Semana de estudos teológicos. Conselho Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e Conselho Indigenista Missionário (CIMI)*. São Paulo: Paulinas.

BRASIL. 1981. [Disponível na Internet em www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6902.htm]. *Lei n.º 6.902, de 27 de abril de 1981. Dispõe sobre a criação de Estações Ecológicas, Áreas de Proteção Ambiental e dá outras providências* [Consulta: 02 de maio de 2019].

BRASIL. 1996. [Disponível na Internet em www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d1775.htm]. *Decreto Federal n.º 1.775, de 8 de janeiro de 1996. Dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas e dá outras providências* [Consulta: 10 de agosto de 2021].

CORRÊA, N. R. 2015. *Contatos e contrastes: territorialidade, etnicidade e história dos indígenas Enawene Nawe*. Dissertação de Mestrado. Universidade do Vale do Taquari. Lajeado.

DOLORES, M. C. 2016. *O indigenismo alternativo dos anos 1970-2000: processos formativos na Operação Amazônia Nativa (OPAN)*. Cuiabá: EdUFMT.

ELBERS, J. (Editor) 2011. *Las áreas protegidas de América Latina: Situación actual y perspectivas para el futuro*. Quito, Ecuador: UICN.

FACHIN, E. 2019a. [Disponível na Internet em <https://www.conjur.com.br/dl/fachin-indios1.pdf>]. *Recurso extraordinário 1.017.365 Santa Catarina*. [Consulta: 28 de janeiro de 2021].

FACHIN, P. 2019b. [Disponível na Internet em www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/587940-thomaz-lisboa-e-a-radicalizacao-da-missao-da-igreja-junto-aos-povos-indigenas-entrevista-especial-com-aloir-pacini]. *Thomaz Lisboa: um exemplo da radicalização da missão da Igreja junto aos povos indígenas. Entrevista especial com Aloir Pacini*. [Consulta: 28 de janeiro de 2021].

FOUCAULT, M. 1996. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola.

HECK, D. E.; SILVA, R. S. e FEITOSA S. F. 2012. *Povos indígenas: aqueles que devem viver – Manifesto contra os decretos de extermínio*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário.

HERVIEU-LÉGER, D. e WILLAIME J. P. 2009. *Sociologia e religião, abordagens clássicas*. Aparecida: Idéias e Letras.

LIMA, D. B. E BECHELANY, F. C. 2017. O descaso induzido: o desterro dos Tapayuna e dos Panará. *Mediações*, Londrina 22, 2: 179-203.

LISBÔA, T. A. 2010. *Enawenê-nawê: primeiros contatos*. Cuiabá: Carlini & Caniato.

LOPES, M. 2021. *A superposição do direito originário Enawene Nawe à Estação Ecológica de Iquê: o caso de um conflito socioambiental*. Dissertação de Mestrado. Escola Nacional de Botânica Tropical. Rio de Janeiro.

MAYER, J. M. 2010. [Disponível na Internet em www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-biografico/nogueira-filho-paulo]. *Dicionário histórico-biográfico brasileiro - Pós-1930*. Rio de Janeiro: CPDOC. [Consulta: 28 de janeiro de 2021].

- MBEMBE, A. 2018. *Necropolítica*. São Paulo: N-1 Edições.
- MELIÁ, B. 1985. *E foram chamados Salumã*. Goiânia: Universidade Católica de Goiás.
- MORAES, M. G. 2014. O pensamento ambiental em José Bonifácio de Andrada e Silva. *Vértices. Campos dos Goytacazes* 16, 2: 129-142.
- MCNEELY, J. A. e MILLER, K. R. 1983. IUCN, national parks, and protected areas: Priorities for action. *Environmental Conservation*, 10, 1: 13-21.
- NOGUEIRA-NETO, P. 1991. *Estações ecológicas: uma saga de ecologia e de políticas ambientais*. São Paulo: Empresa das Artes.
- NOGUEIRA-NETO, P. 2010. *Diário de Paulo Nogueira-Neto: uma trajetória ambientalista*. São Paulo: Empresa das Artes.
- ORLANDI, E. 1995. *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*. Campinas: Editora da UNICAMP.
- ORLANDI, E. 1999. *Análise de discurso: princípios e procedimentos*. Campinas: Pontes.
- PACINI, A. 2015. Diário de campo de um indigenista missionário: Vicente Cañas (1939-1987). *Antiguos Jesuitas en Iberoamérica*, Córdoba 3, 2: 130-149.
- PÁDUA, J. A. 2000. A profecia dos desertos da Líbia: conservação da natureza e construção nacional no pensamento de José Bonifácio. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* [online] 15, 44: 119-142.
- PÊCHEUX, M. 1969. A análise automática do discurso. Em F. Gadet e T. Hak (orgs.) *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*: 61-161. Campinas: Editora da UNICAMP.
- SIMÕES, M. C. 2019. Entre inculturação e libertação: apontamentos sobre o desenvolvimento e os desafios de uma missiologia indigenista. *Interações*, Belo Horizonte 14, 26: 376-394.
- SIMÕES, M. C. S. R. 2016. O Conselho Indigenista Missionário - CIMI e a militância no catolicismo engajado. *Sacrilegens*, Rio de Janeiro, UFRJ 13, 1: 58-76.
- SUESS, P. 1985. Cálice e cuia – *Crônicas de pastoral e política indigenista*. Petrópolis: Vozes.
- SUESS, P. 1986. Questionamentos e perspectivas a partir da causa indígena. Em C. R. Brandão; P. Oliveira e J. Paleari *et al. Inculturação e libertação*, pp. 144-159. Semana de Estudos Teológicos. Conselho Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e Conselho Indigenista Missionário (CIMI) São Paulo: Paulinas.
- WEBER, M. 1996. *Sociologie des religions*. Paris: Gallimard.

MARCELO LOPES é analista ambiental do ICMBio, com atuação na gestão territorial em parceria com povos e comunidades tradicionais, sobreposição de áreas protegidas com terras indígenas, economia solidária e monitoramento ambiental comunitário. Doutorando em Pós-Colonialismos e Cidadania Global pelo Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. Mestre e doutorando em Biodiversidade em Unidades de Conservação pela Escola Nacional de Botânica Tropical/Instituto de Pesquisa Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Bacharel e licenciado em História pelo Instituto de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal do Mato Grosso.

Correo electrónico: marcelo.pncg@gmail.com

KÁTIA TORRES RIBEIRO é docente do Curso de Pós Graduação Profissional Biodiversidade em Unidades de Conservação (Escola Nacional de Botânica Tropical/ Instituto de Pesquisa Jardim Botânico do Rio de Janeiro) e analista ambiental do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade, com atuação nas áreas de planejamento e manejo adaptativo e participativo, gestão do conhecimento, sobreposição territorial, manejo integrado e outros que se relacionam nas complexas realidades socioambientais associadas a políticas públicas. Bióloga, Dra. em Ecologia.

Correo electrónico: katia.torresribeiro@gmail.com